

# La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino

*Carlos A. Salamanca y Florencia C. Tola*

## INTRODUCCIÓN

EN ESTE TRABAJO nos proponemos analizar las nuevas formas de acción política y las prácticas de brujería en contextos periurbanos y rurales entre los tobas orientales del Chaco argentino.

96 ◀

Los tobas, pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú y autodenominados *qom*, están ubicados en el Gran Chaco (Argentina, Bolivia y Paraguay). Antes de la conquista y colonización eran cazadores-recolectores que se organizaban en bandas bilaterales endógamas compuestas de un número variable de familias extensas. Estas bandas, identificadas con nombres distintivos, erraban por un territorio conocido y determinado, “reuniéndose para formar unidades sociales más grandes para celebrar la estación de la algarroba, y cuando los cardúmenes de peces remontaban los ríos” (Miller, 1979: 27). En un

nivel intermedio de la organización social, las “tribus” correspondían a la unión de varias bandas, poseían un nombre común y eran preferentemente endógamas. Sin embargo, en el plano de la identidad étnica, la organización social se caracterizaba por un bajo nivel de colectivización de las tribus si bien eran frecuentes las interacciones entre bandas de diferentes grupos lingüísticos (Braunstein y Miller, 1999). La unidad política de la tribu dependía de las características de la red de alianzas entre bandas, familias e individuos. El liderazgo no autoritario correspondía a ciertos jefes de familias extensas, algunos de ellos shamanes (Miller, 1977), que se distinguían por su coraje, sus cualidades oratorias y su capacidad de mantener la cohesión grupal en función de las relaciones externas e internas a la banda.

En la actualidad, en Argentina los tobas se hallan establecidos en comunidades sedentarias agrícolas en las provincias de Salta, Chaco y Formosa. Desde los años sesenta una gran cantidad de aborígenes comenzó a migrar a las ciudades, creándose por lo tanto, nuevos asentamientos en las cercanías de algunas de las grandes ciudades del país. En estos nuevos contextos resulta difícil determinar la composición de las bandas a partir de la observación, ya que los patrones de movilidad, las interacciones entre los grupos y la constitución de la estructura familiar han cambiado.

Los asentamientos en los que se realizó el trabajo de campo son Mala lapel (Colonia San Carlos) y Namqom

---

CARLOS A. SALAMANCA: Arquitecto de la Universidad Piloto de Colombia (Bogotá), doctorando en antropología social y etnografía de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París, Francia). FLORENCIA TOLA: Antropóloga de la Universidad de Buenos Aires, Becaria del CONICET, doctoranda en antropología social y etnografía de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, Francia.

Agradecemos a Pablo Wright por sus ricos comentarios que contribuyeron con la revisión del texto, y a Marc Augé por su lectura final.

*Desacatos*, núm. 9, primavera-verano 2002, pp. 96-116.

(Lote 68). Mala lapel, asentamiento en el que realizamos trabajo de campo en los meses de noviembre de 2000 y julio y agosto 2001, posee una superficie de 800 hectáreas, se encuentra localizado a 30 kilómetros sur este de la localidad Subteniente Perín en una zona rural de la provincia de Formosa y cuenta con aproximadamente 150 individuos. Fue poblada hacia 1937 por contingentes procedentes de Pampa del Indio y Fortín Lavalle, de la provincia del Chaco. Al ser Mala lapel una colonia rural distante de los centros urbanos y de difícil acceso, las formas de producción económica se basan preferentemente en la caza y recolección, y en menor proporción, en la agricultura de pequeña escala. Los habitantes de Mala lapel (todos ellos tobas) sostienen escasas relaciones laborales con la población cercana, trabajando como peones en las estancias vecinas. Sin embargo, algunos de ellos suelen viajar a barrios periurbanos en los que habitan sus familiares. Estas migraciones esporádicas les permiten acceder a trabajos temporarios, regresando a su comunidad con bienes de consumo o dinero. Políticamente, los habitantes de San Carlos tienen un representante civil (cacique) quien gestiona la elaboración de proyectos de poca y mediana envergadura destinados a mejorar las condiciones de vida de la colonia (viviendas, agua potable, centro comunitario, etcétera). Existe también un delegado y una asociación civil reconocidos por el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) de la provincia.

Entre 1998 y 2001<sup>1</sup> se realizó trabajo de campo en Namqom, barrio periurbano que se sitúa a once kilómetros del centro de la ciudad de Formosa y que cuenta aproximadamente con 5 000 individuos tobas, aunque también existen algunas personas de origen pilagá y wichí. Si bien

<sup>1</sup> Las estadías en Namqom oscilaron entre 15 días y tres meses con intervalos entre cada viaje de uno a dos meses aproximadamente, no siendo igual el número de viajes ni sus frecuencias para ambos autores. Es por esta razón que muchas de las notas de campo utilizadas para este artículo han sido obtenidas por Florencia C. Tola, siendo su análisis el resultado de un trabajo conjunto.



Distribución de centros urbanos y asentamientos tobas en las provincias de Chaco y Formosa (1970)

► 97

algunos habitantes de Namqom han establecido relaciones laborales en la ciudad de Formosa y se presentan en la actualidad ciertas modalidades de participación política, éstos se encuentran en una situación de marginalidad frente al desarrollo económico y el ejercicio político de la región. La acción política reproduce lógicas de clientelismo y partidismo y se concreta principalmente en la formulación de proyectos de desarrollo de pequeña escala. Actualmente, emergen también nuevas formas de organización política que se articulan en torno a, por una parte, líderes y representantes de organizaciones civiles indígenas quienes a su vez están fuertemente influidos por los partidos políticos tradicionales. Por otra parte, estas formas de acción política guardan relación con figuras que tradicionalmente fueron asociadas a diversos tipos de liderazgos (shamanes, pastores evangélicos indígenas, etcétera).

En Namqom la mayoría de los hombres realiza trabajos temporarios en la ciudad de Formosa (changas),



Sin título / Aaron Diskin

98 ◀

algunos pocos son empleados de la administración pública y, los ancianos y algunos incapacitados para trabajar reciben mensualmente pensiones nacionales o provinciales. Las mujeres se encargan de la confección de artesanías en sus hogares y de su venta posterior en el centro de la ciudad. Es muy frecuente encontrar mujeres tobas en la ciudad mendigando alimento y ropa, casa por casa, junto con sus hijos. No es poca tampoco la cantidad de tobas que pasan sus días en el basural de Formosa buscando objetos o alimentos. Por otra parte, la presencia en Namqom de instituciones provinciales y nacionales como una escuela primaria y secundaria, una comisaría, un centro de salud, un centro para jubilados y varios comedores públicos, ha permitido el establecimiento de lazos entre la población del barrio y los agentes y programas de dichas instituciones estatales.

A partir de constantes referencias en Namqom sobre acusaciones y prácticas brujeriles y muertes ocasionadas por brujería (Tola y Salamanca, 2001) surgió nuestro interés por comprender su implicación política. Las manifestaciones de brujería como práctica política nos enfrentan con una amplia gama de fenómenos sociales que le están relacionados. La muerte y las crecientes sensaciones de fragilidad nos conducen a la arena política<sup>2</sup> en donde los tobas forjan algunas de sus nuevas identidades a partir de las relaciones con el Estado.

### LA BRUJERÍA COMO ACCIÓN POLÍTICA

Abordaremos algunas de las temáticas relativas a la brujería que, en el área chaqueña, según Wright (1984), no han sido suficientemente analizadas (las modalidades de adquisición del poder, las características de los seres no-humanos implicados y la naturaleza de los participantes) ya que coincidimos con Turner (1980) sobre la importancia de reflexionar sobre la brujería dentro del contexto general de la acción social considerando las acusaciones y prácticas como productos de un complejo conjunto de procesos y fuerzas.

Intentaremos mostrar que el shamanismo y la brujería operan como formas de resistencia y acomodación al cambio y a los nuevos órdenes políticos y económicos. Estamos de acuerdo con Gordillo cuando, refiriéndose al shamanismo en el Chaco, afirma que éste debe ser analizado como “a force intertwined, in complex ways, with practices of contention”<sup>\*</sup> (2001: 2), a la vez que los shamanes deben ser comprendidos como “political

<sup>2</sup> Entendemos por “arena política” el espacio simbólico en el que nuevos actores e instituciones, prácticas y representaciones influyen en la constitución de la identidad.

<sup>\*</sup> “una fuerza entrelazada, de maneras complejas, con las prácticas de contención” (las citas del presente artículo en inglés o francés fueron traducidas por Isabelle Marmasse).

actors or mediators of historically constituted social contradictions and resistances”,\* según Thomas y Humphrey (1996: 1), autores citados por Gordillo (2001: 2). Desarrollaremos aquí la idea de que a partir de los nuevos conflictos sociales y relaciones de poder en los contextos periurbanos, la enfermedad y la muerte —entendidas la mayoría de las veces como consecuencia de acciones brujeriles— funcionan como metáforas de tales conflictos.

Intentaremos —al igual que Lattas (1993)— utilizar la brujería para analizar las estructuras cambiantes de interpretación explorando, a través de las nuevas narrativas, la historia política del cuerpo. Así como el brujo y la bruja “devoran” las fuerzas vitales de la persona mediante una antropofagia simbólica que conduce a la enfermedad y la muerte, las antiguas identidades basadas en las relaciones entre bandas y familias extensas, en los modos de apropiación del territorio y en las prácticas tradicionales de subsistencia, van siendo “devoradas” en los nuevos contextos urbanos y periurbanos por nuevas identidades. La formación de barrios periurbanos en los que las relaciones entre familias, las formas de subsistencia, la territorialidad, la acumulación de bienes y las relaciones con el Estado se van modificando, contribuye a la emergencia de identidades y formas de adscripción nuevas como agentes sanitarios, delegados, pastores evangélicos, maestros y miembros de asociaciones civiles. Al mismo tiempo, los ingresos económicos percibidos gracias a nuevas ofertas laborales y los diferentes modos de inserción en el mercado laboral producen una diferenciación social generadora de nuevos roles. En estos contextos, las frecuentes acusaciones de brujería reflejan las desigualdades y los conflictos sociales presentes a partir de las nuevas formas de relacionarse con diferentes instituciones del Estado, partidos políticos y actores no indígenas, a la vez que evidencian las actitudes frente al progreso económico y la desigualdad social. Constatamos entonces que la brujería no es una manifestación contemporánea de la “tradición”, una superstición arcaica, ni una

práctica que se supone superada por los procesos de modernización y “occidentalización” de las sociedades. Por el contrario, la brujería se constituye como narrativa del cambio, de sus contradicciones y del malestar que engendra. Retomando el trabajo de Lattas sobre brujería y colonialismo entre los *kialai* de Nueva Bretaña Occidental, coincidimos con el autor cuando afirma que “instead of treating development as antithetical to sorcery, as being the bearer of that modernity which eradicates superstition, it is possible to see development as consolidating the power of sorcery”\*\* (1993: 53).

Reconociendo la interrelación entre ascenso social y brujería en aumento, mostraremos, por otra parte, que es el cuerpo-persona y sus límites el lugar en el que se materializa el conflicto que pone en juego la integridad del individuo y la del grupo. Si el cuerpo internaliza y reproduce el orden social y las relaciones de poder, los desequilibrios en el orden social se plasman también en el cuerpo bajo forma de alteraciones y pérdidas del control sobre sí mismo. De igual forma, si en toda sociedad existen situaciones que la modifican al introducir nuevas relaciones, instituciones, prácticas y saberes, el cuerpo se vuelve el receptáculo de elementos que lo transforman, siendo también el sitio en el que el orden social es subvertido y puesto en duda.

A partir del recorrido histórico que hace Gordillo (2001) podemos observar que a lo largo de la historia del Chaco el protagonismo y legitimidad del shamán han ido modificándose pasando, por ejemplo, de líder en los movimientos de resistencia a figura central en los movimientos milenaristas (líder político y guerrero a la vez). En esta transición de liderazgo, el declive del shamán como figura política trajo aparejadas reconfiguraciones en el shamanismo a la vez que favoreció el surgimiento de nuevos liderazgos (Gordillo, 2001: 7-9; Miller, 1979: 109-110) cuyo capital social y político incluía e incluye, en términos de Gordillo, “good command of Spanish and skills to negotiate with state officials, missionaries, contractors,

\* “actores políticos o mediadores de contradicciones y resistencias sociales históricamente constituidas”.

\*\* “en vez de considerar el desarrollo como antitético a la brujería, como el portador de aquella modernidad que erradica la superstición, es posible ver el desarrollo como consolidando el poder de la brujería”.

and foremen”\* (Miller, 1979: 10). Como veremos, las técnicas shamánicas y brujeriles incorporan constantemente elementos nuevos haciendo frente, en su acción sobre el cuerpo, a los conflictos generados por el cambio. Emergen entonces nuevas estrategias curativas para reconstituir un cuerpo desequilibrado (el del paciente embrujado) reapropiándose del control sobre el mismo: shamanes que curan con espíritus auxiliares y santos católicos y pastores evangélicos que sanan con la *Palabra de Dios*.

Siendo fieles al material de campo recogido extraeremos de él los elementos que nos permitan corroborar nuestra hipótesis acerca de la relación existente entre brujería en aumento y nuevos contextos sociales y políticos. Pensamos que la brujería, en tanto discurso político, expresa transformaciones en las relaciones y manifestaciones del poder produciendo, en estos contextos, un tránsito del poder “simbólico” al político y económico.

### BRUJERÍA Y NUEVOS CONTEXTOS

100 ◀ Varios estudios en África y Melanesia testimonian cómo nuevas configuraciones (las iglesias indígenas, el “neo-shamanismo”, la monetarización de las relaciones, etcétera), surgidas en contextos post-coloniales, promueven en sociedades no-occidentales el surgimiento y visibilidad del individualismo por el hecho de que, como expresa LiPuma, el “individuo es el principal y mitologizado lugar de los tipos de deseos particulares de la modernidad” (Li Puma, 1998: 54). Por otra parte, según Lattas (1993) y Lederman (1982), en Melanesia actual, la brujería está dirigida a individuos que han aumentado su poder por su participación en las misiones, el sistema educativo y la administración del gobierno. Ellos son más susceptibles de ser envidiados por otros y, por lo tanto, dañados por brujos. “Sorcery here reflects” —expresa Lattas— the inequalities and conflicts which the white man’s institutions brings”\*\* (1993: 52).

\* “un buen dominio del español y destreza para negociar con los funcionarios estatales, misioneros, contratistas y capataces”.

\*\* “Aquí la brujería refleja —expresa Lattas— las desigualdades y los conflictos que acarrear las instituciones del hombre blanco.”

Los trabajos de LiPuma (1998), Bercovitch (1998) y Comaroff (1985) son ejemplos de situaciones actuales en África y Melanesia en las cuales los aspectos individuales de la persona comienzan a emerger a partir de las interrelaciones entre los individuos, las instituciones y las formas de la modernidad. Los autores sugieren que la expansión del sistema capitalista, sus instituciones y sujetos ha contribuido con la visibilidad de modalidades más individuales de la persona. Con la modernidad en Melanesia, por ejemplo, la expresión de la individualidad se ha vuelto más legítima y la creación de nuevos contextos de expresión de la individualidad es, para Li Puma (1998), uno de los cambios más profundos que ha producido la occidentalización en las sociedades no-occidentales.

Podemos referir que las prácticas de la brujería son, en estos contextos, según numerosos autores, la expresión más transparente del individualismo. En el caso de Melanesia, antes de que la occidentalización progresase, la brujería era una instancia que permitía la expresión de la individualidad. Si existían prácticas e instituciones que suponían la unión y el acercamiento entre las personas, es decir, la “communitas” en términos de Turner (1990 [1969]), existían otras que desvalorizaban la unión social a partir de la eliminación o el consumo de los miembros del cuerpo social. El concepto “dis-embodiment” representa, para Bercovitch (1998), el conjunto de los procesos sociales a partir de los cuales las capacidades corporales se deslizan —de una manera real o imaginaria— fuera de él, implicando la destrucción de la persona. La brujería representa, para este autor y para LiPuma, la expresión de estos procesos que conducen a la disminución de las fuerzas vitales y la destrucción total del individuo. Según Li Puma, el aumento de la brujería entre los maring de Melanesia responde al hecho de que la expansión de la modernidad comparte la misma epistemología que esta institución. “No hay pequeña ironía en la realidad —escribe el autor— de que el ‘progreso’ de la modernidad ha coincidido con un aumento de la brujería [...], una razón crítica siendo que la brujería era uno de los espacios tradicionales primarios para la expresión de los aspectos individuales de la persona” (Li Puma, 1998: 74). Para los maring (como para los tobas), el brujo es



Cocina de la cárcel de Jalapa, Guatemala, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola

una figura ambivalente; él es tan poderoso como marginal. Si todas las personas pueden controlar la oscilación entre sus propensiones pacíficas y violentas, recíprocas y no recíprocas, en función de la distancia social, el brujo piensa principalmente en él mismo situándose fuera de sus obligaciones respecto del grupo. Para los maring, como para los atbalmin de Papua Nueva Guinea descritos por Bercovitch (1998), el brujo, contrariamente a las otras personas, “camina en la selva”, es decir, se oculta de la sociabilidad cotidiana y representa el egoísmo en su manifestación más profana. Él es quien piensa y reacciona en función de sus propios intereses, y es la única causa (no su clan, ni sus ancestros) de sus acciones. Entre los atbalmin también, los brujos son quienes a partir de un canibalismo invisible pueden producir la “des-corporalización” de sus víctimas a raíz de sus deseos individuales e impulsos personales contrarios a las reglas de la vida social. Tal como Li Puma menciona, “lo que los maring perciben como las peores características del brujo —como su compulsión por poseer poder, acumular objetos,

y vivir en privacidad—, Occidente lo concibe como los atributos naturales y universales de las personas en tanto personas” (Li Puma, 1998: 71).

Pensamos que las prácticas de la brujería eran, en un contexto pre-colonial, aquellas que permitían la expresión del individuo, la des-corporalización de la persona, desvalorizando la “corporalización”<sup>3</sup> y la “communitas” entre los miembros del grupo. El surgimiento progresivo de una ideología de la persona individual en las sociedades no-occidentales ha sido, como numerosos trabajos lo evidencian, un elemento necesario y característico de la expansión del sistema capitalista y la modernidad.

<sup>3</sup> Strathern y Lambek señalan que la noción de *embodiment* hace alusión al “proceso que resulta de la continua interacción del cuerpo y la mente” (1998: 6). Es por esto que la descorporalización afecta a la unidad entre el cuerpo y la mente. La noción de *embodiment* hace también referencia a la manera en que los conceptos culturales impactan las experiencias y las prácticas corporales, al mismo tiempo que la condición *embodied* afecta las prácticas sociales y los conceptos culturales.





Restos de la más grande iglesia ortodoxa de Bosnia-Herzegovina; Mostar, Bosnia-Herzegovina, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola

En Sudamérica, autores como Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979) han abordado la organización social y la cosmología de los grupos indígenas de Brasil a partir de las nociones de persona y del lenguaje corporal. Temáticas ligadas a las nociones de persona y las representaciones del cuerpo (como la brujería, en nuestro caso) constituyen, según estos autores, verdaderos principios de la organización social. La tensión entre ética igualitaria y la idea de individuo autónomo permite interpretar —tal como lo observamos en los grupos de Melanesia— el rol social del shamán y del brujo. Para Seeger *et al.*, los grupos indígenas de Sudamérica se caracterizan por un fuerte dualismo asociado a la polaridad hombres/mujeres, vivos/muertos y jóvenes/viejos. Estas oposiciones pueden ser reducidas a la oposición clásica entre el individuo —ligado a la sangre, al mundo cotidiano y a la periferia— y lo colectivo —asociado al alma, al nombre, al centro y a la vida ritual. El cuerpo, y por lo tanto la persona, sería el *locus* donde converge esta oposición. Cuando una persona rechaza mantener el

equilibrio entre sus deseos personales y las imposiciones colectivas sus aspectos individuales cobran fuerza. En efecto, el shamán y el brujo son, para estos autores, las figuras sociales más importantes a través de las cuales se expresa la individualidad. El individuo estaría representado por “la persona fuera del grupo” (Seeger, 1979: 15).

De igual forma, en el caso del Chaco, los shamanes al priorizar su bienestar individual por encima del grupal (Miller, 1995: 131, 1979: 105-106; Gordillo, 2001: 3), han adoptado también un tipo de manifestación “more individual and less visible [...], adapted to new historical conditions of class and ethnic confrontation”\* (Gordillo, 2001: 11). Estas actitudes del shamán han sido siempre cuestionadas, aunque más fuertemente en la actualidad debilitándolo gradualmente como líder. A partir del caso de los tobas veremos cómo el individualismo referido

\* “más individual y menos visible [...], ajustado a las nuevas condiciones históricas de clase y confrontación étnica”.

se manifiesta tanto en la víctima de brujería (por el carácter individual de su acumulación) como en la bruja y brujo (por el carácter individual de su oficio y por los beneficios económicos y simbólicos que trae). Cabe aclarar que entre los tobas existen shamanes (llamados “médicos” o *pi’oGonaq*), brujos y brujas (*conaGanaGae*). Si bien se marca una diferenciación entre médicos y brujos, ambos personajes suelen estar concentrados en una misma persona. En efecto, los *pi’oGonaq* tienen poder para curar y matar (cuando curan son llamados médicos y cuando matan son considerados brujos) mediante antiguas técnicas que involucran el envío o extracción de objetos shamánicos dañinos (*lowanek*) a la víctima. Si el shamán mata mediante estas técnicas, la bruja (cuyo poder sólo le permite matar) lo hace mediante técnicas que —como veremos— involucran el contagio.

## LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Consideramos la acción política como los diferentes mecanismos de cohesión grupal utilizados individual y colectivamente para posicionarse frente a un *otro*, implicando la reivindicación de una adscripción grupal y, por lo tanto, una construcción simultánea de identidad y alteridad. Desde esta perspectiva, la acción política no queda restringida a las prácticas de organización social basadas en la representatividad, ya que abarca formas de liderazgo, roles sociales y, en general, el conjunto de prácticas sociales en el que el poder se regula, administra, ejerce, discute y transmite.

De esta forma, en nuestro caso, no sólo los roles considerados como legítimos (el cacique, el representante y el delegado) son considerados roles de poder. También lo son aquellos que, en contextos locales, adquieren una connotación institucional como el maestro de educación media aborígen y el agente sanitario. Por último, los roles de poder también pueden establecerse en una dimensión oculta y paralela pero no menos legítima y activa, como lo son el del shamán y la bruja. A partir del análisis de nuestro material etnográfico, veremos cómo los diferentes roles se articulan y se yuxtaponen en múltiples dimensiones y, contrariamente a suponer que funcionan

como unidades aisladas, analizaremos cómo estos tienden a confundirse y fortalecerse entre sí.

Actualmente, la dinámica de la organización política de las comunidades tobas se caracteriza por un alto grado de particularización de acuerdo al contexto local y a la interacción entre las distintas formas de poder que en él se manifiestan.

Partiendo de lo señalado por Luque acerca de cómo “la política articula sectores de la realidad unidos entre sí por relaciones de contigüidad, de todo y parte, de causa y efecto” (1996: 11), consideramos la organización política como una de las múltiples expresiones (“sectores de la realidad”) más y menos convencionales de la política. Si bien no es de nuestro interés profundizar, en este trabajo, acerca de las fronteras de lo político o de la tradicional tensión entre la idea de política sin límites de Mauss y la idea del Estado como forma de lo político de Hobbes, analizaremos las estrechas relaciones existentes entre la organización política y otras expresiones de lo político, como la brujería.

En *Essais sur l'individualisme*, Dumont (1983) a partir del traslado del acento del grupo al individuo en los comienzos del cristianismo, sugiere la emergencia de un sujeto moral que se opone al “antiguo” sujeto empírico. Independiente y autónomo este ser moral es considerado esencialmente no-social, portador de los valores supremos y se encuentra, según Dumont, “dans notre idéologie moderne de l'homme et la société”<sup>\*</sup> (1983: 37). Para nuestro caso, no sólo reconoceremos la emergencia de la idea de sujeto moral en algunas dimensiones o manifestaciones políticas en Namqom o San Carlos, sino también la transición de una forma de organización basada en el liderazgo, consecuencia de las relaciones de parentesco y la guerra, o de prácticas como el shamanismo, hacia otras formas construidas sobre el esfuerzo por reconocer a hombres y mujeres como “sujetos morales” siendo lo civil el principal elemento de cohesión del grupo a escala local.

El nuevo tipo de organización en emergencia entre los tobas del Chaco tiende a instaurar en la política mecanismos de representatividad a escala provincial (Instituto de

<sup>\*</sup> “en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad”.



Comunidades Aborígenes y sus delegados). En su origen, observamos fundamentalmente las acciones jurídicas de la última década que encontraron en las ya establecidas relaciones con los partidos políticos tradicionales un importante antecedente. En este contexto de reciente aparición de las leyes se produce un incremento de iniciativas de asociación que se articulan con antiguas formas de liderazgo (cacique) y con nuevas formas de adscripción (organizaciones deportivas, ONG de mujeres, artesanos, etcétera) representadas, en general, por dirigentes políticos jóvenes. Este panorama político de asociaciones independientes dista de la adopción de la representatividad como mecanismo político en la medida que sus líderes no son elegidos democráticamente. De igual forma, constatamos cómo las condiciones de los asentamientos donde se realizó el trabajo de campo (uno urbano y otro rural) inciden en las dinámicas y particularidades políticas. Mientras que en Namqom existen diversas asociaciones civiles en contacto permanente con el ICA y con los partidos tradicionales, en San Carlos hay tan sólo una y ésta actúa como único intermediario entre la comunidad, el ICA y los dirigentes políticos.

En general, la acción política en la provincia de Formosa está condicionada por la no reglamentación de algunos de los artículos de la ley 426/84 (Ley Integral del Aborigen)<sup>4</sup> que, sumándose a las relaciones clientelistas con los partidos políticos, hizo que la “democratización” de la política indígena incorporara desde muy temprano las tradicionales prácticas políticas de la provincia: clientelismo, amiguismo, corrupción y el privilegio del interés personal sobre el colectivo. En Namqom, por ejemplo, a mediados de la década de los noventa se produce un *boom* de asociaciones civiles surgidas sobre la base de antiguos y nuevos liderazgos. Estas asociaciones están en constante competencia por una mayor convocatoria que

frecuentemente guarda relación directa con la obtención de grupos de electores para los partidos políticos. En general, las adscripciones a una u otra organización se rigen por el beneficio material expresado en insumos alimenticios, planes gubernamentales de empleo de corta duración, pequeños servicios de interés comunitario y pensiones (para ancianos y discapacitados). Así, las redes organizativas se superponen a redes de parentesco que actúan como distribuidores de los beneficios recibidos del gobierno y de los partidos políticos. La organización se convierte entonces en una alternativa económica personal y en una herramienta de legitimación social convocante basada en el beneficio económico y el apoderamiento simbólico. En efecto, al existir una permanente relación entre las organizaciones, otras formas de poder local (pastores evangélicos) y los partidos políticos, los liderazgos locales se ven fortalecidos gracias a los beneficios ya mencionados. Estos bienes y servicios son comúnmente gestionados por los líderes quienes actúan también como promotores del partido político, fortaleciendo de este modo su poder local y logrando cada vez más adscripciones. Este esquema clientelista, instaurado mucho antes de la aparición de la organización civil, se articuló a la organización emergente insertándola en el tradicional esquema. Sin embargo, una década después del “romance” entre los partidos políticos y las organizaciones, algunos líderes indígenas empiezan a descubrir la incapacidad de participar directamente en niveles más incidentes de la política local. Numerosos líderes coinciden en lo afirmado por un representante toba, Miguel: “Sí, nosotros queremos recibir algo de ellos [los partidos], tenemos mucha esperanza todavía, pero cuando llegamos, ¿qué pasa? La campana del indio suena como madera que no suena, nadie te escucha, se hacen los sordos.”

En cuanto a las formas actuales de cohesión dentro de las organizaciones, podemos mencionar, por una parte, la identidad y, por otra, ciertos valores morales que se suponen compartidos por el grupo. Así, Miguel afirma: “La asociación es como un documento. Lo que te da tu documento de nacimiento [es] el reconocimiento, tu identificación. El documento cede [otorga] la identidad. Vos viajás a Buenos Aires sin documento te tiran así. Por eso la organización pone eso [Documento] para identificar. Por

<sup>4</sup> La ley 426/84 transformó radicalmente la acción política general en los siguientes aspectos: 1. La creación del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) como instancia de articulación entre el Estado y las poblaciones indígenas. 2. La implantación de un sistema “democrático” de elección de los delegados. 3. La resolución jurídica parcial de la propiedad de la tierra. 4. La incorporación de la asociación civil en el contexto local legitimada ante el ICA y convocada a partir de una red ya establecida de solidaridades y conveniencias. 5. La incorporación de micro-proyectos como el fin deseado de la acción política indígena.

eso es necesario la identificación del cacique y de su pueblo.” Este comentario ejemplifica claramente algunos mecanismos de cohesión expresados por líderes indígenas: en una primera instancia identificación es aquello que ofrece el documento (dimensión civil de la identidad). En una segunda instancia identificación es la relación necesaria entre cacique y pueblo (dimensión simbólica). A su vez, la condición individual de la relación documento-identidad-organización es ampliada finalmente con la condición colectiva: identificación cacique-pueblo.

Por otra parte, con respecto a los valores que se suponen compartidos, los discursos políticos de numerosos líderes reivindican sus organizaciones como lugar de oposición a la influencia de los partidos políticos, la corrupción y deshonestidad. Con respecto a esto, Israel, otro líder toba, refiere: *“En la Argentina los blancos se hacen indios por [que] nosotros somos tontos y los blancos sinvergüenzas viven de nosotros.”* Cabe anotar que no pocos líderes indígenas refieren que organizaciones civiles “blancas”, argumentando su interés por la problemática indígena, se aprovechan de la idea de poca o nula capacidad reivindicatoria de los indígenas o de su incapacidad para gestionar por sí mismos sus propios intereses. Al mismo tiempo, a partir del relato de un viejo líder político de la comunidad rural Bartolomé de las Casas, Zacarías, podemos ver cómo valores como la honestidad y otras formas de cohesión grupal se resignifican tornándose elementos de juicio acerca de aquello que es y no es “ser aborigen”: “[algunos indígenas] *no son honestamente aborígenes. Hay gente viva que, por ejemplo, en este encuentro [en Las Lomitas] fácilmente tiene el número del teléfono y desde acá nomás habla por teléfono [a Formosa y dice] que acá están todos, que no son nada, no tienen representación.*” Tal como venimos refiriendo acerca de los valores, de estos comentarios se desprende que si los “blancos” se caracterizan por la falta de honestidad en sus organizaciones políticas, los aborígenes que no son honestos con sus compañeros de asociación dejan en



Cementerio musulmán; Sarajevo, Bosnia-Herzegovina, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola

cierto modo de ser aborígenes ya que el valor de cohesión es en principio la honestidad.

A las distintas formas de adscripción como elemento característico de la acción política podemos añadir la simultaneidad de los escenarios y la convergencia de los roles. Por ejemplo, con respecto a la convergencia entre lo político y lo económico, refiriéndose a un congreso que tuvo lugar en Las Lomitas (provincia de Formosa) en noviembre del 2000 entre líderes de las comunidades tobas, pilagás y wichis, un dirigente y puntero político pilagá, Dénis, afirma: *“Esta [reunión] podría equilibrar [la situación], que se termine la mentira. La macana [el problema] es que yo tengo poca plata. Anda mi camioneta*



Ruinas en Mostar, Bosnia-Herzegovina, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola

106 ◀

*y yo puedo, pum pum, ir [a buscar más gente]. Pero no. No tengo combustible para moverme (...) Nosotros podemos amontonar gente [si tuviéramos gasolina, dinero].” Y Miguel, dice: “Los blancos tienen camiones, remis [taxis] y van juntando a su gente. Ojalá que no fuera así.”*

De estos comentarios extraemos lo siguiente: 1. Diciendo “*ésta [reunión] podría equilibrar*” hace referencia al clientelismo como manifestación política que luego califica como productor de mentiras. Sin embargo, sabemos que el hablante participa también de esa opción y, sabemos también que los demás líderes presentes lo saben y no dicen nada ya que el congreso se lleva a cabo en su casa y es él quien aporta la comida. 2. Cuando afirma: “*Nosotros podemos amontonar gente*”, expresa una forma de ver la política que consiste en lograr y gestionar legitimidades: “amontonar gente”, es decir, sumar votos.

Siguiendo con la convergencia de roles y escenarios, diversos autores han aludido al Evangelio<sup>5</sup> como un escenario importante de la construcción de identidad. El intenso proceso de constitución de las iglesias evangélicas y, en general, su construcción simbólica entrelaza continuamente las lógicas sociales de razón y de fe ya que abre diferentes y jerarquizadas formas de participación,<sup>6</sup> comparte con el parentesco y la política tenues fronteras y, participa cotidianamente a través de la predicación en la vida política local. En la predicación, la dimensión divina y humana se confunden convirtiendo al pastor en Moisés, a la comunidad local en el pueblo de Dios, a los *otros* en samaritanos y judíos y, como lo afirma Durkheim, al creyente en alguien más fuerte: “He feels within him more force, either to endure the trials of existence, or to conquer them. It is as though he is raised above the miseries of the world, because he is raised above his condition as a mere man. He believes that he is saved from evil, under whatever form he may conceive this evil”\* (Durkheim, 1965: 464).

Por otra parte, constatamos que el pasado actúa como lugar de constitución de la identidad. Apareciendo muchas veces como un tiempo idealizado, el pasado también

<sup>5</sup> Desde 1940 han surgido en el Chaco argentino numerosas iglesias protestantes (la más antigua de ellas es la Iglesia Evangélica Unida) en torno a carismáticos líderes y pastores indígenas. Como refiere Miller (1967), los indígenas tuvieron un rol muy activo en las apropiación de las enseñanzas de los misioneros y de los mensajes bíblicos dando lugar a un nuevo marco religioso y ritual denominado el Evangelio (Wright 1990, 1992b). Como señala Wright, “Evangelio is a *qom* category that has manifold facets. First, it refers to all evangelical denominations that contacted them. Second, it means aboriginal churches such as the Iglesia Evangélica Unida (United Evangelical Church) or other non-indigenous churches to which they belong [...]. It implies for them a complex re-reading of the world” (1997: 26) (“Evangelio es una categoría qom que tiene múltiples facetas. Primero, se refiere a todas las denominaciones evangélicas que los contactó. Segundo, significa las iglesias indígenas tales como la Iglesia Evangélica Unida u otras iglesias no indígenas a las que pertenecen [...]. Para ellos implica una compleja reinterpretación del mundo.”).

<sup>6</sup> Los nuevos líderes de las iglesias indígenas más influyentes (Iglesia Evangélica Unida e Iglesia Cuadrangular) se sustentan, como señala Gordillo, “on congregation and community participation (Miller 1995: 78)” (2001: 11).

\* “Siente más fuerza dentro de sí, ya sea para soportar los suplicios de la existencia, o bien para conquistarlos. Es como si él se eleva sobre las miserias del mundo, porque se eleva sobre su condición de simple hombre. Cree que se ha salvado del mal, bajo cualquier forma en que conciba este mal.”

se manifiesta como portador de valores políticos: “Antes los antiguos no sabían ni leer ni escribir pero ellos tenían coraje [...] Queremos ser caciques pero no tenemos valores.” Esto coincide con lo expresado por Brow cuando afirma que el “conocimiento del pasado socialmente organizado refleja y afecta a la vez la distribución y el ejercicio del poder” (1990: 5). A esta idealización del pasado se le suma una fuerte tensión ocasionada por la transición de poder del cacique al delegado o al presidente de la asociación civil. En esta tensión algunos jóvenes líderes dan lugar a los caciques en el accionar de las organizaciones. “Lo que yo quiero dejar claro —expresa Israel— es el papel del cacique así como el del delegado. Que quede bien claro que el cacique va a luchar por la tierra, por la educación, por las becas, conjuntamente con las organizaciones. Es decir, nosotros vamos a luchar todos juntos porque eso es lo que nosotros queremos.”

El giro institucional dado por el Estado al instituir para cada comunidad una asociación civil es interpretado en muchos casos como un síntoma de la voluntad de alteración de la organización social existente, un atentado contra la autodeterminación o como una sentencia contradictoria ya que, aspirando a beneficiar al aborígen, lo perjudica. Así, un viejo líder afirma: “Así como ellos [ICA] están diciendo [...], se va a borrar el cacique. Están hablando, están diciendo que los caciques no sirven.” Israel añade: “Porque la ley 426 en su artículo 9 dice así: los representantes legales de cada comunidad son el cacique y el delegado. Pero el objetivo de ese cacique y el delegado no figura. El cacique [es el cacique del] lugar, pero no sabemos por qué el que lucha para su comunidad es el delegado. Entonces acá hay una confusión.”

Frente a la necesidad de considerar los antiguos órdenes (caciquismo) y vincularlos con los nuevos (delegados, organizaciones civiles) y de resolver la no reglamentación (vívda como algo “confuso”) de la ley, se dan soluciones que si bien parecen contradictorias dan cuenta de cómo la acción política actual se acomoda a la tradición. En el contexto del congreso de Las Lomitas, frente al debate acerca de la constitución de un cuerpo político articulado (confederación), se sugirió la elección democrática de un cacique general de los tres grupos indígenas de la provincia (toba, wichí y pilagá). Dicha elección

se realizaría con voto secreto entre los asistentes al congreso. De esta forma, “cuando comience la elección del cacique general ya ahí todos los políticos [blancos] tienen que respetar. Ese cacique es base fundamental porque tiene relación de los dos políticos grandes [peronistas y radicales]”, señala Glácido, líder político pilagá. La contradicción evidente entre la figura del cacique y la elección democrática ilustra la situación actual de la política indígena en la mayoría de las comunidades tobas rurales y periurbanas: nuevas prácticas e instituciones para antiguos liderazgos, contradicciones en la incorporación de ciertas formas de modernidad y la continuidad en la propiedad y el ejercicio del poder. Sin embargo, veremos cómo en contextos periurbanos tanto la organización política como otras formas de control y ejercicio del poder, como el Evangelio, están fuertemente influidas por la práctica de la brujería y la consolidación de la bruja como un rol eminentemente político.

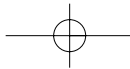
#### LA MIRADA Y LA ENVIDIA: LA ESPACIALIZACIÓN DEL CONFLICTO EN NUEVOS ASENTAMIENTOS

► 107

En esta parte veremos la incidencia de las características de los nuevos asentamientos en la práctica intensificada de la brujería. Para esto, abordaremos tres aspectos de la situación de cambio de los contextos periurbanos que se encuentran asociados a la brujería: 1. La transformación de las “éticas”; 2. Las nuevas territorialidades, y 3. Las nuevas formas de adscripción.

En primer lugar, es interesante observar cómo en los contextos post-coloniales se producen transformaciones de una ética igualitaria que se encuentra con nuevas posibilidades que estimulan el progreso individual. Acerca de la tensión entre ética igualitaria e individualismo, los ancianos qom suelen decir que antiguamente la gente era más solidaria entre sí, los miembros de una familia cooperaban para la búsqueda de alimentos y se ayudaban en momentos de escasez. Hoy en día, por el contrario, mencionan que incluso entre familiares se generan conflictos diversos ocasionados por el trabajo y el consecuente acceso a los bienes de consumo del que muy pocos





se benefician. Y no es sólo entre parientes que estos conflictos emergen, ya que en todo el grupo aparecen acusaciones de falta de generosidad y de no saber “atender bien” a las visitas,<sup>7</sup> muchas veces por temor a ser envidiado y, posiblemente, embrujado.

Con respecto a las transformaciones de las éticas, Mc Hugh (1989) en su trabajo sobre los conceptos de persona entre los gurungs de Nepal, señala que, por reglas de solidaridad, toda persona se ve obligada a ser generosa con todo aquel que le solicite algo. Sin embargo, la obligación velada de generosidad y solidaridad al interior del grupo implica también exigencias constantes que, en tales contextos, son imposibles de satisfacer.

Del mismo modo que ocurre entre los tobas del Chaco, los gurungs se encuentran constantemente en una tensión entre mantener la armonía aparente y proteger sus propios recursos diciendo mentiras, negándose o escondiendo lo que tienen. Al volverse la mentira la estrategia generalizada, se produce un sentimiento constante de desconfianza y sospecha. Es en este sentido que la autora sostiene que “las historias de brujería [...] son en un sentido alegorías que expresan la creencia en que fallas en la generosidad pueden costar la vida a la gente. Hay temor de fallar en cumplir las demandas sociales, y las demandas son tan grandes que la falla es inevitable” (*ibid.*: 78-79).

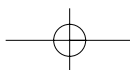
En segundo lugar, podemos resaltar la incidencia de las transformaciones de los territorios en la multiplicación de las prácticas brujeriles. Se menciona muy frecuentemente que mientras se vivía en las cercanías del monte (*hawiaq*) la distribución de las viviendas en el territorio de la comunidad no favorecía el incremento de la envidia. Una joven refiere: “*Las casitas estaban alejadas entre sí. Ahora [en el contexto periurbano] te miran, te envidian y ya te enfermas.*” La referencia a la mirada es interesante teniendo en cuenta el lugar principal que se le otorga a la envidia como fuente de la brujería. A partir de la observación de lo que el otro tiene y uno no, se genera este sentimiento negativo que acompaña el deseo

de querer poseer lo que otros tienen o al menos de equilibrar las condiciones dispares. Si esto no es posible, por medio de las prácticas brujeriles el otro es expoliado de algo muy íntimo y precioso como es su fuerza vital. La envidia, que no conduce al robo, lleva a la eliminación física de la víctima, entendida como un rival, alguien con quien se compite. Este mismo fenómeno es referido por Lattas (1993: 59) en su trabajo sobre brujería entre los kalai y los nuevos contextos sociales en donde se da un aumento de brujería y, por lo tanto, de la enfermedad. Este aumento se corresponde con una mayor capacidad de compra y venta de brujería gracias al dinero adquirido por la venta de la producción en el mercado. Por lo tanto, es frecuente la referencia a que actualmente la brujería es más dispersa y prolifera más que antes.

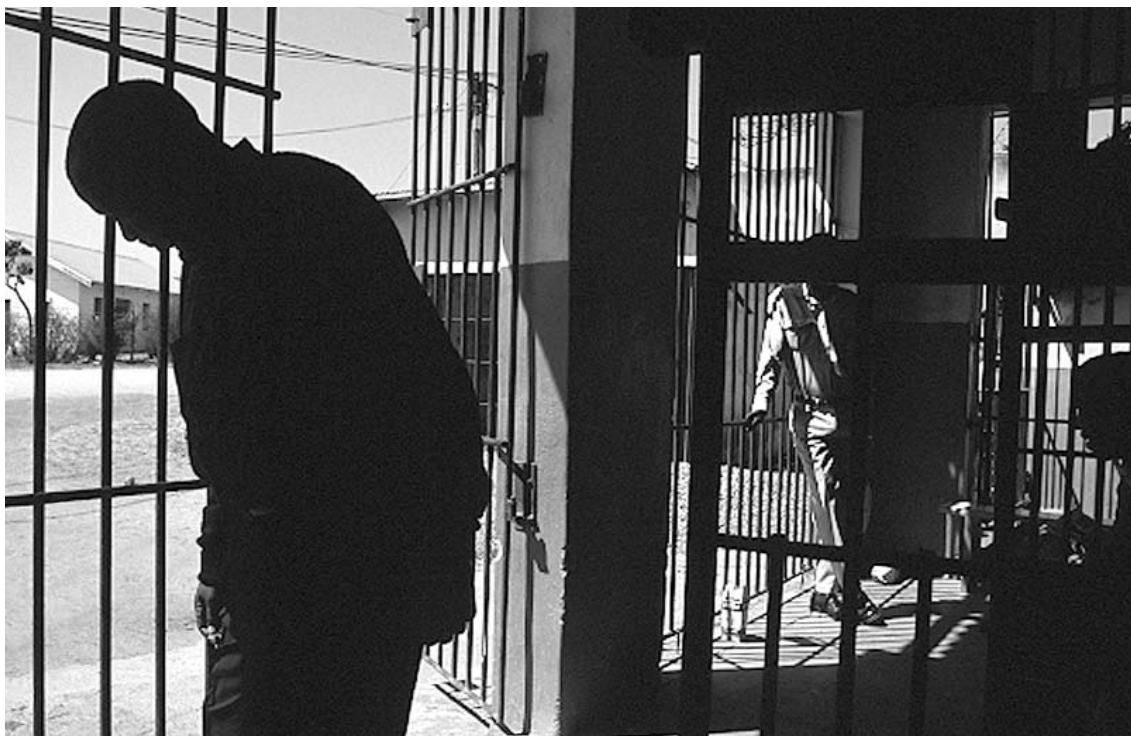
En nuestro caso, las categorías de monte (*hawiaq*) y de territorio de la comunidad requieren una mayor profundización en tanto el imaginario del monte cobra hoy en día mucha fuerza en los contextos urbanos. De igual forma, con el progresivo abandono del monte en tanto espacio de los rituales funerarios, y a través de la consolidación de espacios funcionalmente establecidos como los cementerios, ciertas prácticas tradicionales quedan ahora referidas a estos nuevos espacios. Las acciones brujeriles incorporan nuevos escenarios que anulan prácticas tradicionales contrarias a los principios modernos y racionales de la organización del territorio. Así, las acciones brujeriles o se efectúan en estos nuevos escenarios o trasladan parte de los mismos (tierra de cementerio) a los antiguos (monte). En el contexto periurbano entonces se despliegan y se recrean los espacios (monte y cementerio) en busca de poderes y valores diferentes a aquellos que tienen como referencia contextos urbanos. Dicha oposición consistiría en la contraposición entre un poder “oculto” del monte y un poder visible y legítimo que se ejerce en contextos urbanos.

Por último, con respecto a las nuevas identidades, en Namqom las situaciones de cambio involucran el surgimiento de una serie de opciones y ventajas al poder adscribirse el individuo a nuevos grupos sociales (escuela, iglesia, organizaciones barriales, asociaciones civiles y comunitarias) que implican el surgimiento de nuevas identidades y la incorporación de otros sistemas de valores.

<sup>7</sup> El saber recibir cordialmente a los visitantes es un atributo muy valorado por los *qom*, a tal punto que éste tiene un gran peso en el momento de elegir una pareja.







Aldea zulú; Kwanyuswa, Sudáfrica, 2001 / Ricardo Ramírez Arriola

Aquellas solidaridades tradicionales, la hospitalidad y el “socialismo” mencionado por misioneros, etnógrafos y exploradores entre indígenas del Chaco (Karsten, 1932) cobran nuevas dimensiones ante el surgimiento de estas identidades que privilegian al individuo por encima del grupo. Karsten refiere, para los indígenas chaqueños, los efectos que dicho sistema igualitario tiene en las prácticas colectivas impidiendo el progreso individual: “It discourages competition in the way of one man striving to rise superior to his fellow-men”<sup>\*</sup> (1932: 92). Según Karsten, nadie sería impulsado a poseer más que otros ya que el individuo tendría que trabajar para mantener a aquellos que tienen menos. Por este motivo, la persona “produces no more than is absolutely necessary for current needs [...] if he had a store in reserve, the thriftless

would step in and share it with him”<sup>\*\*</sup> (Karsten, 1932: 93). En el Chaco occidental, según refiere Gordillo, el shamán siempre ha cobrado por sus servicios, situación que lo posicionó conflictivamente en una relación de superioridad frente al grupo. Al mismo tiempo, siempre ha atacado mediante acciones brujeriles a quienes sobresalían por encima del grupo a raíz de su acumulación material “condemning —según el autor— ‘stinginess’ and forms of social differentiation and advocating social values of egalitarianism and sharing”<sup>\*\*\*</sup> (2001: 24). Si bien en el Chaco estas dos dimensiones (la referencia al cobro y la condena a la acumulación ajena) han constituido históricamente las prácticas shamánicas, en los

\* “Disuade la competencia bajo la forma de un hombre luchando para elevarse sobre sus semejantes.”

\*\* “sólo produce lo que es absolutamente necesario para sus necesidades actuales [...] si tuviera provisiones en reserva, los derrochadores entrarían y lo compartirían con él”.

\*\*\* “condenando —según el autor— ‘la mezquindad’ y las formas de diferenciación social, y abogando por los valores sociales de igualdad y solidaridad”.



Sin título / Aaron Diskin

110 ◀

nuevos contextos sociales sus significados locales se reformulan dependiendo de diversos procesos históricos. Esta tensión muestra también cómo “*pioGonáq* manipulated for his own advantage the protection he himself offered to his peers”\* (Karston, 1932: 24). Hemos intentado mostrar cómo en nuevos contextos se producen transformaciones de una ética igualitaria que se encuentra con nuevas posibilidades que estimulan el progreso individual.

\* “*pioGonáq* manipuló a su propia ventaja la protección que él mismo ofrecía a sus semejantes”.

## LAS BRUJAS Y EL PODER

Entre las representaciones tobas del universo y de las categorías de seres humanos y no-humanos es frecuente encontrar la existencia de personas no-humanas que habitan en diferentes niveles del cosmos y estratos de la tierra (Miller, 1979). Si bien esta estratificación y taxonomía nos ha sido referida por algunos *qom*, esto no implica que dicho orden sea compartido por todos y menos aún que sea formulado de manera explícita por la mayoría. En efecto, si el saber cultural de toda sociedad está compuesto de un vasto reservorio de proposiciones no exentas de contradicciones, pensamos que los individuos seleccionan aquellas que mejor se adaptan a sus fines particulares en circunstancias determinadas, y que por lo tanto, las proposiciones de una misma persona o de varias pueden contradecirse de una situación a otra, no dejando por ello de ser válidas y pertinentes para el análisis etnográfico. Por este motivo, es importante considerar los discursos no sólo en función de los contextos de elocución, sino también las particularidades de quién emite el discurso y para quién. Por otra parte, sabiendo que no todas las proposiciones son explícitas y articuladas, debemos considerar también aquellas que no son tan fácilmente llevadas a la consciencia y que se expresan muchas veces mediante estructuras simbólicas diferentes (mitos, ritos, expresiones artísticas, etcétera). Creemos, por este motivo, que construir un modelo cultural (en este caso sobre las prácticas shamánicas y brujeriles) implica la búsqueda mayor o menor de una coherencia a los datos de la observación que suelen ser intrínsecamente desordenados, confusos, contradictorios, caóticos y contestables.

En términos generales, podemos decir que las personas no-humanas están dotadas por naturaleza de un poder superior al de los humanos, poder que les confiere la capacidad de ayudarlos salvándolos de la enfermedad mediante la acción terapéutica de los shamanes (soplo, canto, oración, uso de la Biblia, succión), como también eliminarlos quitándoles alguno de sus componentes vitales (*la'at* o aliento, *lki'i* o alma-imagen y *lpaqal* o sombra). Dichos seres actúan preferentemente durante la noche, en los momentos del sueño. Mientras una persona duerme,

su alma-imagen viaja, se desplaza por la tierra viviendo experiencias que poseen el mismo grado de realidad que aquellas vividas en la vigilia.

Del mismo modo en que los espíritus otorgan sus poderes a los shamanes, consensuadamente, hombres y mujeres refieren que las mujeres que serán brujas (*conaGanaGae*)<sup>8</sup> reciben su poder dañino también de un espíritu, espíritu que en este caso es una mujer: la madre de las *conaGanaGae*.<sup>9</sup> Con referencia a una bruja y al espíritu que la ayuda a matar, se dice que ella “*woo se’eso shegueGawa yapaGen*”, es decir, “*tiene ese espíritu que le enseña [a matar]*”. Como muchos otros espíritus, la madre de las brujas tiene también su canto. Puede suceder que si una persona fuera con frecuencia al monte, ámbito en el que reside gran cantidad de espíritus peligrosos, escuche su canto y al escucharlo le pida a esta mujer que le conceda poder para hacer acciones brujeriles. Una vez que el poder ha sido solicitado y otorgado, la bruja no puede rechazarlo, debiendo cumplir con sus demandas.<sup>10</sup> Contrariamente, otras personas suelen mencionar que el origen del poder de las brujas es incierto, ya que tal vez sea una práctica que simplemente se aprenda durante la vida. Además, en Namqom y en San Carlos varias personas coinciden con lo señalado por Wright (1984: 34) cuando refiere que la transmisión matrilineal es una forma de adquisición de poder por parte de las brujas. La madre o la abuela principalmente enseñan las técnicas para hacer brujería a una hija o nieta y le entregan el espíritu (*shegueGawa*) que les permite matar.

En lo que tiene que ver con el origen del espíritu que da poder a las brujas, podemos mencionar el significado que cobra el sol o más precisamente el poniente (*hawit*). Así, según algunos informantes, cuando una persona muere, su espíritu se va hacia el poniente. Sin embargo,

durante cierto lapso permanece en la tierra bajo forma de espíritu. Por las noches algunos espíritus de los muertos *molestan* a los seres humanos e intentan llevárselos consigo. La noche es entonces el momento del día en que las personas suelen tomar mayores precauciones para evitar exponerse a la acción de los espíritus.

El poniente está asociado también con los shamanes más poderosos, los dueños de las especies animales y vegetales y con las brujas. Nos han relatado que es del poniente de donde nacen tanto los shamanes como las *conaGanaGae*, del mismo modo que es allí donde va su alma-imagen al morir. Teniendo en cuenta que en el poniente nace el espíritu de las brujas, creemos que se produce un proceso metonímico por el cual éstas serían asimiladas al espíritu que les confiere poder. De esta forma, se dice que es en el poniente de donde ellas nacen. Creemos que este proceso es posible gracias a una manera de conceptualizar difusamente los límites de la persona, no quedando ésta restringida a su condición corporal extendiéndose así en sus espíritus, sus pertenencias, sus efluvios, y hasta el lugar de origen de su espíritu.

Consideramos que el poniente, el calor, el fuego, el monte y la noche son todos ellos elementos que conforman un campo semántico unitario algunos de cuyos ejes son la figura del shamán, la bruja y el poder. Si hasta el momento hemos aludido al significado del poniente y la noche, más adelante veremos qué significado poseen los otros elementos.

► 111

### CANIBALISMO: BRUJERÍA POR EXPANSIÓN

*Pour un sorcier, dix mille sorcières.*

MICHELET

*Hay algún hombre brujo pero es el trabajo de ellas, las brujas.*

FEDERICO

<sup>8</sup> Wright menciona que “entre los tobas de Tacaaglé existen también especialistas del mal; la mayoría de ellos son mujeres, y se las llama *konaganagae*” (1984: 34).

<sup>9</sup> Si bien la condición sexual de los espíritus auxiliares es un tema sobre el que no hemos ahondado en profundidad, en algunos de los comentarios hechos por shamanes se nos ha referido una posible relación amorosa o sexual entre el shamán y sus espíritus.

<sup>10</sup> Sobre brujería entre los pilagá ver el trabajo de Idoyaga Molina (2000).

Con respecto a la acción de las brujas podemos mencionar que ésta consiste en expandir a la persona que se desea atacar en ciertos animales generando una fusión entre ambos. La bruja puede introducir un objeto portador de

la persona a dañar en el cuerpo de un animal ocasionando que, al morir éste, muera también la persona. De igual forma, la bruja puede esconder en el monte el objeto contenedor de la persona mezclado con tierra de cementerio.<sup>11</sup> Si estas acciones tienen como consecuencia la muerte lenta de la víctima existen otras que causan su muerte instantánea. Este segundo tipo de proceder ocurre a través de la cocción de una extensión de la persona que se desea matar produciendo su consumición por el fuego.<sup>12</sup> En estos casos, la bruja utiliza para la cocción una lata con el objeto capturado (como también el nombre de ésta escrito en un papel o su foto) junto con otros ingredientes cuyo origen es el monte (víboras y sapos, principalmente). En este caso, Susana, una joven con enfermedades de piel, menciona que “*los que están enfermos con la piel como cocida es por lo que ellas cocinan*”.<sup>13</sup> Profundizaremos en este segundo caso de brujería ya que es el que nos permite plantear la existencia de un canibalismo brujeril.

Retomando el material etnográfico, cuando no hay recuperación posible de la víctima porque el *asado* ya ha sido hecho, o como también se dice, porque *lo hicieron frito*, ésta empieza a enfermar adelgazando hasta morir. “*A la persona se le quema el cuerpo, se secó, ya no hay más carne. La persona se quema por dentro. Parece que se come la carne hasta quedar sin carne. En un año ya no tiene carne*”, nos refirió en una oportunidad un señor mayor, Federico. “*Primero come la carne y después cuando queda piel y hueso, la persona se termina, se acaba todo*”, expresa un joven. La palabra *lawoq* se usa en lengua toba para

referirse al proceso de cocción de la carne animal, como también a la carne ya asada: ésta queda *lawoq*. Del mismo modo se dice *lawoq* cuando la bruja cocinó, asó a la persona a la que desea dañar. La persona queda también ella *lawoq*.

Como se desprende de estos comentarios y del término mismo utilizado para referirse al proceso en el que una persona es eliminada a través de la cocción que una bruja hace y come (en términos simbólicos) hay referencias explícitas al canibalismo practicado por las brujas. Este canibalismo no se reduce, sin embargo, al caso femenino de las brujas sino que puede servirnos para entender la acción de los shamanes y de un posible canibalismo shamánico.

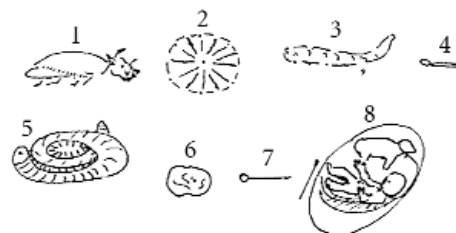
En efecto, los shamanes que desean matar a sus víctimas lo hacen mediante sus *lowaneq*, extensiones de su persona que viven dentro de él, que entran en el cuerpo de la víctima bajo variadas formas. Uno de los términos más difundidos para mencionar estas extensiones del shamán dentro del cuerpo de la víctima, y que refiere a la condición de enfermedad del cuerpo, es la palabra *bicho*. Estos *bichos* —no siempre animales reales—, descritos ya por Palavecino, son introducidos invisiblemente en el cuerpo del enfermo y son llamados “*kiagaik* o larva de la carcoma del quebracho” (1935: 374). Una vez en el cuerpo de la víctima, estos bichos comienzan la destrucción comiendo su carne y consumiéndola lentamente hasta que ella es tan sólo piel y huesos. “*Para los aborígenes la vida es así, entre ellos nomás se matan, se comen*”, dice con resignación un joven toba. Es interesante subrayar que la mayoría de los shamanes señala que las

112 ◀

<sup>11</sup> Wright describe que las brujas toman elementos de la persona y hacen “unos paquetes que poseen alto poder maléfico” (1984: 34). A partir de nuestros datos, intentaremos ahondar en la descripción y significado de dichos “paquetes” o en sus variaciones en Namqom. En cuanto a la relación con los espacios de los muertos, Miller (1979) y Palavecino (1935) concuerdan en que el objeto capturado es introducido en la “tumba de un muerto reciente” (Miller, 1979: 43) o “enterrados en la tierra de un sepulcro” (Palavecino, 1935: 374). Esta idea estaría en concordancia con la hipótesis de Miller de que la brujería actúa mediante la lógica del contagio. Palavecino, en cambio, no intenta explicar la lógica de dichas acciones.

<sup>12</sup> Como referiremos más adelante, el fuego es un elemento central de la acción brujeril.

<sup>13</sup> La referencia a la piel cocida alude a los efectos visibles de enfermedades dérmicas como los hongos y a las quemaduras de piel.



Los bichos: 1. *NkiaGa*; 2. *AnachetaGat* o herencia de poder; 3. Larva; 4. Fósforo; 5. *NeGakay* o “cienpiés”; 6. Piedra; 7. Alfiler; 8. Bebé atado a cabrito dentro de huevo de gallina cubierto de nylon (Severino Flores, 1998).

poblaciones no aborígenes de la región no corren tanto riesgo de ser embrujadas ya que “*los blancos casi no tienen gusto, rokshe kaiqa ka lamaiq*”. No tienen gusto... ¿Quién desearía *comer* a alguien cuyo cuerpo no sabe a nada?

Existen varias historias antiguas en las que se pueden encontrar referencias explícitas al comportamiento caníbal de las brujas así como diversas actitudes frente a él. Lo que un hombre mayor, Emilio, relata a continuación, da cuenta del origen de canibalismo en las *conaGanaGae* mientras explica el motivo por el cual el shamán que hace buenas acciones, que cura, no es caníbal como ella:

Mi papá llegó a una casa de material. Hay un guazuncho<sup>14</sup> afuera [...] En la puerta estaba un hombre, con cinto, barba blanca y larga. Le dan una silla [a mi papá]. “Hija”, dijo el hombre, “buscá una mesa”. Y se levantó el guazuncho, era una chica.<sup>15</sup> Trajo la mesa. Después se iba a traer la comida, trajo un plato con manos [humanas cortadas]. Mi papá dijo: “No me gusta eso, la miel sí me gusta.” [La mujer-guazuncho] trae jarra llena de miel de lachiguana.<sup>16</sup> Ahí recién [mi papá] comió. [Él] era bueno, se sanaba la gente [porque era shamán]. Si comía la carne de su prójimo (las manos), los otros [los pacientes] no iban a sanar, los iba a embrujar. Así sí iba a sanar a la gente.

Como se desprende del relato, la acción de no consumir carne humana permite al shamán conservar su poder terapéutico. Si él la comiera este poder no solamente dejaría de existir sino que se volvería un poder potencialmente bruñeril. En efecto, el relato concluye contraponiendo a la figura del shamán la imagen de la bruja (*conaGanaGae*): “*Cuando la conaGanaGae hace maldad,*



Jalapa, Guatemala, 2000 / Ricardo Ramírez Arriola

*el pi'oGonaq no puede curar, es más fuerte.*” Podemos suponer o deducir que la bruja no sólo consume carne humana sino que además, es este hecho el que le otorga un poder mayor que el del shamán, poder que consiste, como veremos, en devorar simbólicamente a sus víctimas.

Por otra parte, todos los *qom* conocen la historia de la bruja caníbal *NsoGoi*, una mujer que no respetó la prohibición de comer carne animal durante la menstruación y que, en consecuencia, comenzó a comer carne cruda y luego carne humana hasta devorar a su marido, deseando devorar también al grupo. Para defenderse de ella, la gente logró arrinconarla en el interior de un árbol (palo borracho, *Chorisia insignis*) y una vez allí, luego de varios intentos y estrategias, la mataron. La mujer ya había adoptado un aspecto que la convertía en un ser temido, ya que su cuerpo se había cubierto de pelos, y sus uñas y dientes

<sup>14</sup> El *guazuncho* es un mamífero (*Cervidae*, *Mazana rufa*) que abunda en la región chaqueña y del que los tobas se sirven para diversos fines (alimento, remedio, etcétera).

<sup>15</sup> Es interesante observar la referencia frecuente en los relatos sobre los tiempos antiguos a las transformaciones entre hombres y animales. La frontera entre personas humanas y personas no-humanas (animales, seres del monte, dueños de la naturaleza, muertos, etcétera) es difusa y se corresponde con la idea de que lo humano trasciende la condición de persona y el envoltorio corporal, abarcando a seres sobrenaturales, animales, y toda una amplia gama de entidades dotadas de humanidad.

<sup>16</sup> La lachiguana (*catec*) es una abeja de la cual los tobas suelen extraer la miel (*catec lli'i*).



habían crecido desproporcionadamente. Si bien existe una gran cantidad de versiones sobre la muerte de esta bruja, la mayoría suele coincidir en que, para matarla, le cortaron sus uñas —lugar en donde residía su poder. Al hacer esto, ella se revolcó de sufrimiento por la tierra hasta *quedar seca*. Seguidamente, las personas presentes hicieron un gran fuego y allí quemaron lo que quedaba de ella, saliendo de sus pechos serpientes, mosquitos y perros, y de sus uñas sapos y ranas. Una vez quemada, de sus cenizas creció la planta del tabaco y del sitio en donde caían sus lágrimas salieron las luciérnagas.

Nos parece oportuno resaltar las similitudes entre *NsoGoi* y las acciones de las brujas actuales, siendo el comportamiento de *NsoGoi* un comportamiento de tipo ejemplar para el proceder de las brujas actuales. Tal como a *NsoGoi* lograron matarla, así matan hoy en día las brujas: cocinan a sus víctimas en el fuego. Observamos que el fuego, como elemento que hace parte del campo semántico de las brujas, se origina en el mito fundante que prescribe su utilización en las prácticas brujeriles sucesivas. Por otra parte, los efectos de esta cocción sobre la persona dañada son los mismos que los que padeció *NsoGoi*: al igual que *NsoGoi*, las personas dañadas quedan *secas* —término que alude a la falta de sangre y carne en el cuerpo, bajo la acción del mismo medio: el fuego. Éste cumpliría la función de devorar a las víctimas, desplazándose así, bajo un mecanismo simbólico, al agente devorador: la bruja canibaliza entonces por medio de los efectos del fuego.

Es interesante remarcar también que los mismos animales e insectos que salieron de los restos de la bruja primordial son los que hoy en día están asociados al proceder de las brujas: ellas cocinan a sus víctimas con sapos, ranas y serpientes. Por su parte, la luciérnaga es un elemento asociado al shamanismo, éstas pueden ser espíritus auxiliares del shamán. “Hasta ahora usan las luciérnagas los brujos para hacer volver llorón a otro, amargar a otro”, señala un joven shamán cuyo padre, también shamán, poseía a este insecto como uno de sus espíritus auxiliares. El monte y la noche se extienden una vez más a través de las luciérnagas haciendo posible la acción dañina de los shamanes (los brujos) que no curan sino que matan.

Cabe señalar la coherencia que existe entre los elementos, actores y contextos que constituyen el modelo brujeril toba y las prácticas primordiales. El monte se materializa tanto a través de los animales que emergen de *NsoGoi* como de aquellos utilizados en la acción brujeril actual. Además, como ya lo señalamos, el monte es el escenario en donde la bruja lleva a cabo su cocción o entierro. Finalmente, la asociación entre fuego y poniente confirma la lógica de los elementos asociados a la bruja y a su canibalismo simbólico: en el fuego se cocina a la víctima a través de su extensión hasta secarla. A este hecho se suma el posterior envío simbólico del espíritu (persona ya sin cuerpo) de la víctima hacia el poniente, lugar de los muertos y origen de los espíritus de las *conaganaGae* y los *pi'oGonaq*. El dibujo hecho por Severino condensa los elementos asociados a la brujería (fuego, monte, olla para cocinar, poniente, etcétera) a través del nexo que representa la acción caníbal de la bruja.



Práctica brujeril: *Iki'i* capturado. Del fuego al poniente (Severino Flores, 1998).

Nos parece relevante la perspectiva de Lattas (1993: 67-69) acerca de la brujería como alienación, como pérdida de uno mismo. Según el autor, al no poseer un pleno control de sus componentes vitales, la segmentación que se produce en el cuerpo puede ser usada como metáfora de la fragmentación (malestar que genera las aceleradas y desiguales transformaciones en contextos post-coloniales). En el caso analizado por nosotros, hemos visto cómo la persona extendida en sus componentes es fracturada a partir de la expoliación de algunas

de sus partes. Esta fragmentación se produciría ante un debilitamiento del cuerpo colectivo generado por los conflictos sociales, políticos y económicos. Frente a este debilitamiento, el cuerpo-persona individual emerge como el espacio de visibilidad del malestar presente en la sociedad y su vulnerabilidad es la metáfora de los conflictos del cuerpo social. La sensación de enfermedad y brujería en aumento podrían ser pensadas como consecuencia de una pérdida de posesión de uno mismo, de partes del cuerpo extenso que han quedado bajo el control ajeno.

## CONCLUSIONES

*The religion of the oppressed can assuage that oppression and adapt people to it, but it can also provide resistance to the oppression.*

Taussig, 1980: 231

Hemos abordado en este trabajo las relaciones entre las dimensiones políticas y sociales de la brujería en contextos periurbanos y rurales tobas. Los contextos periurbanos son los que se ven mayormente influidos por las instituciones del Estado, los partidos políticos y, en general, por un amplio conjunto de imágenes y objetos portadores de modernidad que alteran las dinámicas individuales y grupales. Sin embargo, hemos constatado, a partir del análisis de la brujería, cómo dicha influencia —lejos de ser una suplantación de antiguas por nuevas representaciones y de roles tradicionales por nuevos— es, en cambio, un complejo proceso de construcción y conflicto continuo.

En los contextos periurbanos, algunas tensiones sociales y políticas son canalizadas a través de la proliferación de las prácticas brujeriles convirtiéndose éstas en un mecanismo de control social. En la medida que definimos la acción política como el sistema de prácticas y representaciones en torno a la tenencia y ejercicio del poder, constatamos la existencia de algunas implicaciones políticas de la práctica brujeril teniendo en cuenta la importancia del brujo y la bruja como sujetos políticos y portadores de representaciones de gran connotación

(monte, envidia, individualismo). Desde nuestra concepción de la acción política, el cuerpo emerge como arena de lo político, reproductor y cuestionador del orden social, de las relaciones de poder y reflejo de los conflictos sociales generados por el cambio.

Hemos observado también cómo frente a situaciones de cambio, diversas sociedades desarrollan formas de resistencia que incorporan elementos de la tradición y los resignifican a la luz de nuevos actores, identidades y contextos. Es en este sentido que analizamos cómo frente a la acelerada transformación en los sistemas de organización política, de producción, acumulación y uso de los bienes y la riqueza, la brujería y el shamanismo emergen como formas de resistencia al cambio y a la instauración de nuevos órdenes sociales que se centran en el individuo. En efecto, la transformación de los contextos poscoloniales se manifiesta en el surgimiento y visibilidad del individualismo, manifestado a su vez en el fortalecimiento del brujo y la bruja. De este modo, la brujería se convierte en la expresión más individual de las formas de resolución de conflictos.

Constatamos que el control que las brujas y shamanes ejercen sobre los cuerpos mediante el canibalismo simbólico se vuelve una herramienta que desafía las desigualdades sociales del grupo. A partir del análisis de la brujería y el shamanismo y, en particular de sus discursos y prácticas, la continuidad de su campo semántico, su sistema simbólico y su territorialidad hemos mostrado cómo ellos son expresiones del canibalismo.

A modo de conclusión, las formas de venganza, las causas de las enfermedades, el canibalismo shamánico y brujeril, el poder político, los modos de conceptualizar el “progreso” y el territorio son algunas de las temáticas que el problema de la brujería convoca. Al mismo tiempo, la emergencia de nuevas identidades sociales (dirigentes, delegados, pastores, etcétera) da cuenta de la capacidad de adaptación a nuevos medios políticos, sociales y económicos y de transformación de antiguas identidades basadas en otros modos de relación y organización. Si bien atributos como la solidaridad y la igualdad se presentan continuamente en los discursos como valores morales positivos, constatamos que a raíz de la brujería y de algunas formas de organización política dichos valores

quedan en un plano discursivo (idealización del pasado y estrategia de construcción identitaria).

Hemos analizado también la forma en que se constituyen en Namqom y San Carlos las continuidades y las transformaciones de los liderazgos y las figuras de poder, la permeabilidad de los diferentes mecanismos de ejercicio del poder y la simultaneidad de los roles (parentesco, lo civil, la religión). A partir de la contraposición del brujo con el grupo describimos algunos valores de su acción política (el individualismo y la invisibilidad). Pensar la brujería como discurso político nos ha permitido analizar simultáneamente diversos escenarios de construcción actual de la persona y el cuerpo, de la dinámica constante de tradición y modernidad y de algunas formas de constitución política en comunidades tobas de diferentes contextos del Chaco argentino.

#### Bibliografía

- Abu-Lughod, L., 1990, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women", en *American Ethnologist*, 17(1): 41-55.
- Bercovich, E., 1998, "Dis-embodiment and Concealment among the Atbalmin of Papua New Guinea", en M. Lambek y A. Strathern (eds.), *Bodies and Persons. Comparative Perspective from Africa and Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brow, J., 1990, "Notes on Community, Hegemony and the Uses of Past", en *Anthropological Quarterly*, 63(1): 1-6.
- Comaroff, J., 1985, *Body of Power. Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dumont, L., 1983, *Essai sur l'individualisme*, Editions du Seuil, París.
- Durkheim, E., 1965, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Free Press, Londres.
- Gordillo, G., 1992, "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa", en H. Trinchero, D. Piccini y G. Gordillo (eds.), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)*, vol. 1, CEAL, Buenos Aires.
- , 2001, *A Political Economy of Shamanic Forms of Contention in the Argentine Chaco*, paper presentado en The American Anthropological Association Meeting, San Francisco.
- Idoyaga Molina, A., 2000, *Shamanismo, brujería y poder en América Latina*, CAEA-CONICET, Buenos Aires.
- Karsten, R., 1926, *The Civilization of the South American Indians*, Kegan Paul, Trench, Trubner and CO, Londres.
- , 1932, *Indians Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, Societas Scientiarum Fennica, 4(1), Helsingfors, pp. 43-123.
- Lambek, M. y A. Strathern, 1998, "Introduction. Embodying Sociality: Africanist-Melanesianist Comparisons", en M. Lambek y A. Strathern (eds.), *Bodies and Persons. Comparative Perspective from Africa and Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lattas, A., 1993, "Sorcery and Colonialism: Illness, Dreams and Death as Political Languages in West New Britain", en *Man*, 28: 51-77.
- Lederman, R., 1982, "Sorcery and Social Change in Mendi", en M. Zelenietz y S. Lindenbaum (eds.), *Sorcery and Social Change in Melanesia. Social Analysis*.
- LiPuma, E., 1998, "Modernity and Forms of Personhood in Melanesia", en M. Lambek y A. Strathern (eds.), *Bodies and Persons. Comparative Perspective from Africa and Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Luque, E., 1996, *Antropología política*, Ariel Antropología, Barcelona.
- Mc Hugh, E., 1989, "Concepts of the Person among the Gurungs of Nepal", en *American Ethnologist*, 16(1): 75-86.
- Miller, E., 1967, *Pentecostalism among the Argentine Toba*, PhD Dissertation, University of Pittsburgh.
- , 1979, *Los tobas argentinos, armonía y disonancia en una sociedad*, Siglo XXI Editores, México.
- , 1995, *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago.
- Palavecino, E., 1935, "Breve noticia sobre un viaje etnográfico al Chaco central", en *Revista Geográfica Americana*, 2(23), Buenos Aires.
- , 1935, "Breve noticia sobre la religión de los indios del Chaco", en *Revista Geográfica Americana*, 2(21), Buenos Aires.
- Seeger, A., R. da Matta, E. Viveiros de Castro, 1979, "A construção da pessoa nas sociedades brasileiras", en *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- Taussing, M., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, North Carolina.
- Tola, F. y C. Salamanca, 2001, "La brujería como expresión del malestar social entre los tobas (qom) del Chaco argentino", ponencia presentada en El Corredor de las Ideas, Asunción.
- Turner, V., 1980, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, México.
- , 1990 [1969], *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, París.
- Wright, P., 1984, "Quelques formes du chamanisme Toba", en *Société Suisse des Américanistes*, 48: 29-35.
- , 1997, *Being-in-the-Dream. Post-Colonial Explorations in Toba Ontology*, PhD Dissertation, Temple University.