

chané, rankülche, mapuche-tehuelche, atacama, comechingón, lule, sanavirón, chorote, tehuelche, diaguita cacano, selk'nam, diaguita calchaquí, qom/toba, gñun-a-küna, chaná, chulupí/nivacle, guaycurú, tonokoté, guaraní, quilmes, tapiete, mapuche, kolla, wichí, pampa, moqoit/mocoví, omaguaca, ocloya, vilela, mbyá-guaraní, huarpe, mapuche-pehuenche, charrúa, chané, rankülche, mapuche-tehuelche, atacama, comechingón, lule, sanavirón, chorote, tehuelche, diaguita cacano, selk'nam, diaguita calchaquí, qom/toba, gñun-a-küna, chaná, chulupí/nivacle, guaycurú, tonokoté, guaraní, quilmes, tapiete, mapuche, kolla, wichí, pampa, moqoit/mocoví, omaguaca, ocloya, vilela, mbyá-guaraní, huarpe, mapuche-pehuenche, charrúa, chané, rankülche, mapuche-tehuelche, atacama, comechingón, lule, sanavirón, chorote, tehuelche, diaguita cacano, selk'nam, diaguita calchaquí, qom/toba, gñun-a-küna, chaná, chulupí/nivacle, guaycurú, tonokoté, guaraní, quilmes, tapiete, mapuche, kolla, wichí, pampa, moqoit/mocoví, omaguaca, ocloya, vilela, mbyá-guaraní, huarpe, mapuche-pehuenche, charrúa, chané, rankülche, mapuche-tehuelche, atacama, comechingón, lule, sanavirón, chorote, tehuelche, diaguita cacano, selk'nam, diaguita calchaquí, qom/toba, gñun-a-küna, chaná, chulupí/nivacle, guaycurú, tonokoté, guaraní, quilmes, tapiete, mapuche, kolla, wichí, pampa, moqoit/mocoví, omaguaca, ocloya, vilela, mbyá-guaraní, huarpe, mapuche-pehuenche, charrúa, chané, rankülche, mapuche-tehuelche, atacama, comechingón, lule, sanavirón, chorote, tehuelche, diaguita cacano, selk'nam, diaguita calchaquí, qom/toba, gñun-a-küna, chaná, chulupí/nivacle, guaycurú, tonokoté, guaraní, quilmes, tapiete, mapuche, kolla, wichí, pampa, moqoit/mocoví, omaguaca, ocloya, vilela, mbyá-guaraní, huarpe, mapuche-pehuenche, charrúa, chané, rankülche, mapuche-tehuelche, atacama, comechingón, lule, sanavirón, chorote, tehuelche, diaguita cacano, selk'nam, diaguita calchaquí, qom/toba, gñun-a-küna, chaná, chulupí/nivacle, guaycurú, tonokoté, guaraní, quilmes, tapiete, mapuche, kolla, wichí, pampa, moqoit/mocoví, omaguaca, ocloya, vilela,

4

Iguales pero diferentes. Uniendo lo propio con lo ajeno: el pueblo wichí en la actualidad

PUEBLOS INDÍGENAS en la ARGENTINA

historias, culturas, lenguas y educación



Ministerio de Educación y Deportes
Presidencia de la Nación

Modalidad Educación Intercultural Bilingüe

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Directores de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autor: Cristóbal Wallis

Agradecimientos

Muchos han colaborado en la elaboración de este texto, ofreciendo materiales o contestando encuestas. En primer lugar, se agradece a las siguientes personas wichí por colaborar contestando una breve encuesta: Eduardo Pérez, Anastacio Pallarini, Alberto Gómez, Francisco Pérez, Osvaldo Segovia, Laquín Sánchez.

Entre las personas e instituciones que generosamente han aportado materiales, merecen especial mención las siguientes: Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD), Fundación Asociación de Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino (AsocIANA), Francisco Nazar y John Palmer.

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Subcoordinadora: Alicia Serrano

Responsable de Publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Ana Feder

Diseño: Mario Pesci

Armado / Diagramación: Clara Batista

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

Fuente de mapa: Enrique López

Realización de mapas: Programa Nacional Mapa Educativo (Dirección Nacional de Planeamiento Educativo)

Cartografía: Instituto Geográfico Nacional

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación

Iguals pero diferentes: uniendo lo propio con lo ajeno: el pueblo wichí en la actualidad / Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.

48 p.; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina; 4)

ISBN 978-987-4059-02-4

1. Calidad de la Educación. I. Título.
CDD 370.1

Prólogo

El Ministerio de Educación de la Nación tiene el honor de presentar la colección **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación**, material de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe dirigido a quienes quieran aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la sociedad argentina, para conocerla, reconocerla y valorarla, al tiempo de elaborar propuestas de enseñanza y aprendizaje, así como diseñar planes y programas educativos.

Partimos de la constatación siguiente: si bien las cuestiones vinculadas a los pueblos indígenas tienen mayor atención de los Estados, las organizaciones y la sociedad civil, aún hay un profundo desconocimiento sobre sus realidades, las cuales con frecuencia son vistas en forma estigmatizada, como homogéneas, asimilables a la cultura envolvente u objeto de “integración”, negando sus propias diferencias y reproduciendo condiciones de desigualdad.

En sus dieciocho fascículos, **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas lenguas y educación** presenta a los pueblos originarios en su diversidad, como sujetos de derecho, tanto individual como colectivo, con sus historias e identidades, con sus vicisitudes y reivindicaciones, desde una mirada actual.

La publicación fue pensada para los estudiantes, docentes, equipos de formación docente, equipos educativos provinciales y nacionales, organizaciones de cooperación en general y, también, para los comuneros indígenas y sus organizaciones, así como la sociedad en su conjunto, sobre todo para quienes comparten su vida cotidiana con miembros de pueblos indígenas sin verlos, reconocerlos ni valorarlos en su pertenencia e identidad.

Porque entendemos que esta diversidad nos enriquece a todos y todas, y porque para valorarla es necesario conocerla, nos comprometimos a abordar un proceso de producción de cada cuadernillo como un desafío de trabajo intercultural. Así, los contenidos, miradas e imágenes que contienen estas páginas, son el fruto de coautorías de investigadores, docentes y referentes indígenas de diferentes comunidades de distintas regiones del país.

Este material se inscribe en la estrategia de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de avanzar en lo que en la región se denomina como “Interculturalidad para todos”, esto es, un contenido que atraviese los niveles y áreas curriculares del sistema educativo e interpele el sentido común de la sociedad en general respecto de un tema que requiere abordajes en perspectiva intercultural para fomentar el reconocimiento mutuo de quienes se asumen indígenas y quienes no; esto permitiría comprenderse con vistas a una igualdad democrática de identidades culturales diversas.

Estos cuadernillos fueron realizados gracias a un convenio de colaboración académica con el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, previa consulta y participación activa del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas, como entidad de gestión participativa y asesoramiento del Ministerio de Educación en todo lo concerniente a las acciones que la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe asume en el marco de la política educativa nacional.

Esperamos que estas historias, culturas, lenguas y educación de los pueblos indígenas contribuyan a profundizar el tan ansiado y necesario diálogo intercultural, a fomentar relaciones de igualdad en la diversidad y a superar asfixiantes relaciones sociales caracterizadas por el prejuicio, el racismo y la exclusión del otro, con el fin de construir nuevos horizontes de hermandad entre los pueblos.

Oswaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

Orientados por el valor de la interculturalidad crítica, presentamos dieciocho fascículos como un aporte curricular a la EIB, al sistema educativo nacional y al público en general. Esta colección desarrolla contenidos sobre las variadas y variables realidades indígenas en la Argentina, haciendo hincapié tanto en su diferenciación cultural y étnica como en los modos en que esta diferenciación se ha construido a lo largo de la historia y se sigue elaborando en el presente.

La serie se propone:

- 1) Ofrecer información actualizada sobre los pueblos indígenas que habitan en el país, tomando en cuenta los entramados sociales, culturales e históricos en los que se insertan.
- 2) Difundir las diversas situaciones sociolingüísticas de los pueblos originarios.
- 3) Dar cuenta de la diferenciación cultural y étnica de los pueblos indígenas, señalando el papel que hoy juegan “la cultura” y “la lengua” en las prácticas culturales de construcción de sus identidades.
- 4) Brindar ejemplos actuales de experiencias de educación intercultural y bilingüe.
- 5) Contribuir a la elaboración de estrategias y recursos didácticos para fomentar la interculturalidad en el aula.

Tratándose de las situaciones interculturales e interétnicas que involucran a los pueblos indígenas en la Argentina, la colección asumió el desafío de desarrollar desde su misma concepción un modelo de trabajo y discusión colectivo en clave intercultural e interétnica. De esta manera, cada fascículo debe ser leído como un *descanso* en un camino sinuoso hecho de diálogos, debates, malentendidos y silencios que hemos recorrido todos los participantes de este proyecto durante los dos años de trabajo que hemos llevado adelante. Así como es fundamental entender que este camino continúa, también es necesario subrayar el “entre todos”, que los hubo, muchos y diferentes: “entre” los editores; “entre” los editores y el Equipo de Coordinación de la Modalidad EIB; “entre” la Coordinación de la Modalidad, los editores y los representantes

indígenas del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación; “entre” los editores y los grupos de autores, “entre” los autores y las personas que estos contactaron durante sus investigaciones. Resultado de estos intensos y diversos intercambios aparece la presencia constante de coautores y, especialmente, de coautores y colaboradores indígenas en los créditos de los textos que integran la colección. Esta participación indígena no se ha debido meramente al cumplimiento formal de un derecho garantizado sino que, ante todo, es el reflejo de los diversos flujos interculturales que nos han recorrido durante nuestra labor. Pues el “entre” siempre habilitó la posibilidad de diálogo, algunas veces de malentendidos y el debate, con la consecuente revisión de ideas y aprendizaje mutuo. Pero a veces, debemos admitir, el “entre” se cerró muy rápidamente y quedaron reforzados ciertos prejuicios y estereotipos. No podría haber sido de otra forma, pues “cultura” es tanto aprendizaje y plasticidad como repetición de lugares comunes y frases hechas, en las que nos sentimos “como en casa”, a pesar de que muchas veces nos molesten.

La capacidad de aprendizaje que supone lo cultural se da a *través del otro y con el otro*. Así aprendemos a darnos cuenta que *no* somos idénticos a nosotros mismos, es decir, que estamos habitados por muchos “otros”. Si hacemos el esfuerzo de pensar a la “cultura” como un “flujo intercultural” podremos comenzar a comprender la magia por la cual llegamos a modificarnos entre todos. Cuando repetimos la frase familiar y el estereotipo, la cultura deja de estar al servicio del aprendizaje para transformarse en un manual de instrucciones que refuerzan identidades y diferencias estereotipadas. Apostamos a invertir la tendencia y tomar el camino que va de la diferenciación a las identidades antes que el camino que llega a las diferencias partiendo de las identidades. Así, pensando desde el “entre”, “a través” y “con” el otro podremos plantear nuevas preguntas y aprender mutuamente. Observarán que los contenidos de los fascículos están ordenados según la “identidad de los pueblos indígenas”, pero esto es sólo el comienzo,

el “guiño” al sentido común que nos hacemos entre todos. El desafío es ir más allá, guiados por un sentido de lo intercultural como un fluir (a veces armónico y muchas veces discordante), reconociendo la multitud de caminos y cruces en los que *nos perdemos –nos descubrimos diferentes de nosotros mismos– justo cuando nos encontramos con otros*. La educación intercultural se propone aprender a ir más allá de la cultura (o de la lengua) pensada como identidad; esto significa aprender a hablar y pensar y actuar interculturalmente. Y esto tiene consecuencias prácticas ya que al mismo tiempo que desarmamos nuestras identidades y las de los otros también desarticulamos la jerarquía de “arriba” y “abajo” en que estas suelen estar ordenadas, y es entonces que lo intercultural se vuelve una posibilidad de democratización del saber.

El objetivo de esta colección es fomentar el reconocimiento mutuo de la diferenciación intercultural en lo que atañe a los pueblos indígenas así como entre ellos y aquellos colectivos sociales que no se reconocen tales, teniendo siempre en vista la igualdad democrática de identidades culturales. Esta preocupación ha sido una constante durante el trabajo de los editores, coautores y colaboradores, indígenas o no indígenas, quienes experimentaron de primera mano que dicho reconocimiento recíproco de diferencias en igualdad no es nada fácil de alcanzar ni sus consecuencias pueden ser previstas de antemano. Toca ahora al lector –maestros, estudiantes y público en general– hacer su propia prueba. Si se asume la propuesta, esta colección habrá dado un paso más en la dirección de aprender a *interculturalizar* la herencia de la “educación intercultural y bilingüe para indígenas” para transformarla en educación intercultural para todos.

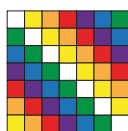
En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

Al adoptar este criterio de presentación se han privilegiado las situaciones locales y regionales que afectan a los procesos interculturales de

los pueblos indígenas por sobre la clasificación tradicional de los pueblos indígenas en áreas culturales.

Los dieciocho fascículos se distribuyen, por orden de aparición, de la siguiente manera:

1. Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias
2. Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el *ñande reko* para el futuro
3. El pueblo kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas
- 4. El pueblo wichí hoy: iguales pero diferentes, uniendo lo propio con lo ajeno**
5. Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata
6. Kollas de Jujuy. Un pueblo, muchos pueblos
7. Pueblos mocoví y qom en los espacios urbanos de la provincia de Santa Fe
8. Mbya-guaraní. *Yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”
9. “No estamos extinguidos”: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo
10. Volver al futuro. Rankülches en el centro de la Argentina
11. Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: toba/qom y wichí
12. Tehuelches y selk’nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): “No desaparecimos”
13. El Pueblo Mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección
14. Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. Tejiendo memorias con relatos actuales
15. Quichua y guaraní: voces y silencios bilingües en Santiago del Estero y Corrientes
16. Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco
17. Del presente al pasado: la resistencia y lucha del pueblo diaguita calchaquí
18. Cultura, historia y presente del pueblo mapuche en Río Negro y Buenos Aires



Índice

Presentación. Dos familias	9
¿Qué es ser wichí?	13
La conciencia de ser diferente	13
Somos de la tierra	13
Tenemos nuestro propio idioma	14
Tenemos nuestra propia cultura	15
Tenemos nuestras propias diferencias	18
La conciencia histórica del mundo no indígena	21
La conciencia de los cambios	23
Una visión panorámica del pueblo wichí	27
Una población que crece	27
El río y el monte, el campo y la ciudad	28
Ganándose la vida	28
Las comunidades	33
Lidiando con las influencias “externas” en el pasado y en el presente	35
Palabra hablada y palabra escrita. La escuela	38
¿Qué esperan los wichí de la sociedad argentina?	41
Tierras y territorios	41
Lengua y educación	42
Modos de relacionarse	43
Organización propia	44
El espacio para unir lo propio con lo ajeno	45
Bibliografía	47

Presentación. Dos familias

Juan y su esposa Cristina viven con sus tres hijos en una vivienda de material hecha con fondos del gobierno de Salta en un barrio de Tartagal. Esta ciudad es la cabecera del departamento de San Martín y de acuerdo con el censo de hogares del año 2010 tenía entonces una población de casi 70.000 personas, por ende es la tercera ciudad de la provincia en importancia demográfica. Juan tiene empleo –aunque inestable– como tractorista y sus ingresos a lo largo de los últimos años le han permitido comprar una variedad de bienes de consumo, entre ellos, una moto de 150 cilindradas, un televisor con pantalla de 42 pulgadas, una heladera con freezer, una cocina a gas, una máquina de lavar y un sistema de audio. Todas estas cosas fueron compradas a crédito, pero todavía le falta terminar de pagar la heladera y el televisor. Los hijos, dos varones y una mujer, van a la escuela pública del barrio. Padres e hijos tienen documentos de identidad. Toda la familia, por lo menos una vez al año, vuelve al paraje sobre el Pilcomayo, de donde proviene.

Teresa tiene cinco hijos, todos menores de diez años, pero su esposo, Jorge, hoy no se encuentra ya que se ha ido a una finca distante a unos 50 km para buscar trabajo en el destronque. Teresa se queda junto con su madre y padre, su hermana soltera con sus dos hijos, y su hermanito menor. También viven en el mismo lugar un tío de Teresa (hermano de su madre) con su esposa y dos hijas, y una tía soltera (hermana de su madre). Todos viven a más de 30 km del pueblo más cercano y a unos 10 km al norte del río Bermejo. Las tres casitas, junto con otras tres que corresponden a familias que ahora están en el pueblo, están ubicadas en un pequeño bosque que sobrevivió al desmonte de 4000 hectáreas realizado

por el titular de las tierras. A veinte metros de las casas pasa un alambrado que los separa de un campo abierto preparado para el cultivo de soja. La casa de Teresa es de una sola pieza, con horcones de palo santo, techo de chapa, cerrada por un lado con plástico, por dos lados con ramas, y abierta, por el otro. Jorge dejó en la casa una bicicleta vieja y pinchada, pero llevó su hacha, su machete y su pequeña radio a pilas. La cocina está fuera de la casa, en el patio de tierra, y el combustible que usa es leña seca del monte. Los únicos otros bienes que a simple vista llaman la atención son una pila de ropa fuera de la casa y una cantidad impresionante de bidones de diferentes tamaños y formas para guardar el agua que un tractor de la municipalidad trae, con suerte, cada semana. Ninguno de los hijos de Teresa actualmente va a una escuela y de todo el grupo Jorge es el único que tiene un documento de identidad.

Familia compartiendo
un almuerzo.



Hennig Reetz

¿Qué imagen de una familia wichí tiene un habitante de la ciudad? Posiblemente tiene alguna construida a partir de fragmentos de programas de televisión, de algún noticiero o de recortes de prensa. ¿Cómo es esta imagen?

Antes de seguir leyendo, sería muy bueno pensar qué imagen se tiene de los wichí; más aun, tratar de describir en papel las principales características de esa imagen mental de ellos, en un cuadro. ¿Algunos elementos de ese cuadro coinciden con la breve representación de las dos familias wichí?



John Palmer

Hombre wichí
carneando
una corzuela.Ancianos durante
un reclamo por tierras.

Cristóbal Wallis

Para construir, a veces es preciso demoler. Es necesario hacer el esfuerzo de descartar todo estereotipo que reduzca a la gente y a las personas a un molde único, a una representación carente de vida, dado que el reflejo más auténtico de la realidad siempre manifiesta diversidad. A continuación se presentan algunas de esas imágenes cristalizadas que muchas veces se presentan en los medios:

- El o la wichí pobre y con cara triste, reducido al silencio y resignado ante las muchas injusticias sufridas.
- Gente en profunda comunión con la naturaleza, defensora de los recursos naturales, que vive en un mundo mágico comunicándose con los espíritus del monte y del río.
- El wichí piquetero que evoca recuerdos de guerreros indómitos de épocas pasadas.
- La artesana o el artesano wichí a quien se conoce principalmente por sus artesanías en chaguar o palo santo.
- Cazadores y recolectores nómades, sin residencia fija, que se trasladan permanentemente por el monte buscando su alimento.
- La madre wichí amamantando a su hijo colgado del hombro en una tela, símbolo de la maternidad.



Cristóbal Wallis

Anciana con su bisnieta.

Cristóbal Wallis



Pescador con red
a la vera del río.

Y hay otras más. Creemos que se pueden reconocer algunos elementos de estas imágenes. Quizás algunos aspectos tengan relación con la realidad, pero como representaciones totalizadoras tienden a distorsionar la vida real y actual de los wichí.

¿Y qué sucede con las dos familias descritas arriba? Son familias wichí concretas y reales. Ambas hablan en su lengua y, aunque los contextos donde viven sean distintos, son “comunidades” que se reconocen explícitamente como wichí. Ciertamente, una de estas “comunidades” constituye un barrio en una ciudad con una población grande, mientras la otra está constituida solamente por un grupo de tres familias extensas en el campo. Las diferencias marcadas tienen que ver principalmente con lo visible, lo palpable, con lo material. Es la dimensión más accesible para una persona ajena y a través de ella el contraste aparece fuertemente. Pero ambas familias definen su propia identidad en relación con otros, como wichí, y pueden tener en común formas de pensar que no son tan fáciles de captar.

Se habla del pueblo wichí, pero en realidad todos seríamos “wichí” ya que el significado de esta palabra en su lengua es simplemente “gente” o “persona”. El hecho de que hayan adoptado este nombre, rechazando el término peyorativo “mataco”, es un claro indicio de su deseo de ser reconocidos por los demás (sobre

todo por la sociedad no indígena) como seres humanos de igual valor que el resto de la humanidad. Iguales pero diferentes. En el plano más fundamental los wichí reclaman –como es justo– igualdad, pero al mismo tiempo defienden su identidad diferenciada.

Una dimensión fundamental de la identidad se basa en la contraposición con lo opuesto o diferente y esta dimensión es siempre dinámica porque los que son diferentes –al igual que uno mismo– están en un permanente proceso de cambio. De esta manera, ¿cuáles serían hoy en día algunas de las características de esta identidad wichí que hace que familias a primera vista tan distintas se reconozcan pertenecientes a este pueblo? Al seleccionar algunas características en común, no se debe ignorar el hecho de que hay otros rasgos que diferencian a una familia o persona wichí de otras. En la siguiente sección se presenta una aproximación a algunas de esas características. Se ha preferido que en lo posible sean los mismos wichí quienes hablen, que cuenten desde su propia perspectiva su pensamiento, y con este fin se han seleccionado porciones de relatos orales y escritos (la mayoría originalmente en su propia lengua) de wichí que viven en las provincias de Chaco, Formosa y Salta. De este modo se espera reflejar lo más fielmente posible el pensamiento wichí sobre los temas que para ellos son significativos.¹

1. Cuando no llevan una referencia bibliográfica, las citas o testimonios de los wichí son de entrevistas o informes inéditos. En lo posible hemos incluido el lugar de procedencia de la persona citada.

¿Qué es ser wichí?



Cristóbal Wallis

El río Pilcomayo.

La conciencia de ser diferente

Los wichí que viven en la zona de Ingeniero Juárez, provincia de Formosa, provenientes originalmente de las riberas del río Bermejo, llaman a los otros wichí del Pilcomayo *w'enhayek*, o sea, “la gente que es diferente”. Los wichí de Bolivia, que viven mayormente en la costa del río Pilcomayo, han acogido este nombre con orgullo y afirman, “sí, somos diferentes”, “nos llamamos *w'enhayek*”, pero la misma actitud es igualmente válida para los wichí de Argentina. Los distintivos a los que los wichí suelen referirse tienen que ver con su lengua, sus “costumbres” o pautas culturales, su relación particular con el territorio que tradicionalmente ocupan, y también –y esto es importante– con las diferencias internas entre los diferentes subgrupos de los wichí.

Somos de la tierra

La afirmación primordial de los wichí en relación con aquellos que no lo son, y sobre todo con la población criolla (o sea, no originaria), es que ellos pertenecen desde tiempos inmemoriales a la tierra y al territorio donde viven. A diferencia de la población criolla, las empresas y los finqueros que llegaron de otras partes, los wichí no tienen dudas de haber habitado desde siempre el territorio donde están. Ellos son de ahí, los otros son los recién llegados:

La verdad es que somos parte de esta tierra. Vivimos aquí desde siempre, desde el principio. Cuando Dios hizo el mundo nos puso a vivir en esta tierra. Nos enseñó cómo vivir aquí. Somos nacidos de la tierra como los árboles. La tierra nos pertenece porque pertenecemos a la tierra. Necesitamos el río [Pilcomayo] y la tierra, son como nuestros padres. No podemos abandonarlos ni entregárselos a otros, igual que los hijos no pueden separarse de sus padres. (Asociación Lhaka Honhat, 1991)

Todos esos lugares que he nombrado son nuestra tierra porque son los lugares donde vivíamos, donde buscábamos nuestra comida y donde fueron enterrados nuestros abuelos. Esta tierra es de nosotros, de verdad es nuestra, es propiedad de nosotros, somos los dueños naturales y no era de los criollos. Es nuestra la tierra porque aquí nosotros siempre hemos buscado miel de diferentes tipos, quirquincho, iguana, corzuela, chanco de monte, todas las cosas con las que nos alimentamos. (Juan Rodríguez, Cuchuy, Salta)

El vínculo con sus tierras es, en primer término, afectivo porque hay una relación como de familia propia. Sus tierras, en el sentido más amplio, constituyen su hogar, el lugar donde moraban sus antepasados y donde están enterrados sus huesos, representan el libro en el que está grabada la historia de su pueblo expresada a través del significado de los nombres de cada lugar, y ofrecen el espacio donde se restaura el espíritu:

El monte me ayuda, por ejemplo, cuando estoy muy alterado, salgo al monte porque no quiero hablar con nadie y vuelvo cuando ya no estoy alterado. Cuando llega el tiempo del nawup (primavera) se siente la fragancia de las flores, se despierta la memoria. (Gustavo Hilario, Tres Pozos, Formosa).

Pocos años atrás, durante una acción de reclamo de tierras, los wichí dijeron: “Ohäpehen honhat lhawo - Somos flor de la tierra”. No sólo sienten que pertenecen a la tierra, sino que esta es para ellos la gran proveedora, la que da en abundancia:

Si nos quitan el monte, nos quitan la vida. La vida de los aborígenes es el monte. (Pascual Rodríguez, Carboncito, Salta).

Mi pensamiento no es como el de ustedes, porque somos la gente que vive de las riquezas naturales. Nuestro territorio es el de nuestros antepasados. Aprovechamos los montes para cazar y pescar, por eso nosotros seguimos la cultura y tradiciones, porque sabemos que los montes nos proveen de muchas cosas para poder seguir viviendo. (Francisco López, Tres Pozos, Formosa) (Interwichí, 2010: 5).

Al comprobar el significado que sus tierras tienen para los wichí es posible comprender lo hiriente que resulta para ellos tener que escuchar comentarios como “¿por qué quieren tierra, si

solamente tienen perros?” Deberíamos preguntarnos si en Argentina hay lugar solamente para un tipo de relación con la tierra, aquel que está basado en la generación de lucro. Es necesario enfatizar el vínculo, vital, afectivo e histórico de los wichí con sus tierras, que determina que aun aquellos grupos que ahora viven en barrios periféricos de pueblos y ciudades, y que económicamente dependen poco de la tierra y sus recursos, no hayan perdido ese sentido de pertenencia.

Tenemos nuestro propio idioma

Los wichí tienen un profundo apego y aprecio por su idioma, lo que les hace sentir pena por aquellos pueblos indígenas que lo han perdido. La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), realizada en los años 2004 y 2005 registró que 90.7% de los wichí encuestados habla habitualmente su propia lengua. De modo que la lengua wichí es una de las lenguas indígenas del país que mayores signos de vitalidad muestra y sigue siendo transmitida de padres y madres a sus hijos e hijas.

Una de las características de esta vitalidad de la lengua es la capacidad de crear nuevas palabras para objetos previamente desconocidos, en lugar de importar los términos del castellano. Algunos ejemplos del dialecto wichí del Pilcomayo son:

<i>Fwiy'et hi</i>	= heladera (literalmente “caja del frío”)
<i>L'ataj chinaj</i>	= bicicleta (literalmente “caballo de hierro”)
<i>N'opak n'äyij</i>	= celular (literalmente “el camino de la voz”)
<i>Chäyiluntaj</i>	= helicóptero (literalmente “la espalda grande que gira”)

Así como la tierra es parte fundamental de la identidad de los wichí, también lo es su lengua, tanto en su forma oral como escrita, tal como se puede apreciar en los siguientes testimonios:

El idioma es lo fundamental para nosotros; en ello se encuentra nuestra identidad como cultura y pueblo diferente. (Elio Fernández, Embarcación, Salta).

Pensamos todos que nuestro idioma materno es un elemento fundamental para la vida de nuestras comunidades. (Jorge Bazán, Formosa) (CE.CA.ZO 2003: 65).

Nosotros jóvenes hablamos nuestra lengua, es un símbolo que nos representa. Si perdemos nuestra lengua perdemos todo. (Ervis Díaz, La Puntana, Salta).

Yo creo que si no hay nadie de nosotros que escriba en nuestro idioma es igual a que no existamos, porque nuestro idioma es lo que nos identifica como indígenas wichí. Creo que es muy importante que podamos escribir nuestra lengua, aunque todo el tiempo hablemos nuestro idioma, pero también hace falta hoy en día que escribamos. (Eduardo Pérez, Santa María, Salta) (Fundación Asociana 2012: 162).

Nuestro idioma es algo precioso, algo que sale del interior de uno de nosotros y se va. Y cuando hablás es como el río que corre y cada tanto se para con su sonido hermoso, nuestra lengua suena como un canto. Y se va, se va, como el río Bermejo, como la corriente de un río es nuestra lengua. Nadie la puede detener y si de rato en rato se detiene es para que ordenes tu palabra y luego sigue yendo y ahí encuentras que tus palabras se van no más. (Yolanda Alfaro, Misión Chaqueña, Salta).

Los wichí se deleitan en comparar su propio dialecto con el de otros, observando las diferencias de vocabulario y de sonidos y buscando los posibles sentidos de cada palabra. Asimismo, todavía disfrutan de un anciano que sepa contar los relatos de antes con sus repetidas expresiones onomatopéyicas, y un buen orador es siempre apreciado. Con razón los wichí dicen: “es muy delicioso nuestro idioma”.

Tenemos nuestra propia cultura

La palabra “cultura” engloba muchísimos sentidos y para cada uno el sentido de la palabra es diferente. Ya hemos visto dos familias que tienen marcadas diferencias en el plano material, pero por igual se reconocen como wichí, hablan el mismo idioma, y seguramente comparten muchos valores y formas de pensar. Este hecho nos muestra la necesidad de dejar de suponer que la cultura se reduce a fenómenos visibles o palpables. Precisamente, mucho de lo que es “cultural” para los propios wichí tiene más que ver con modos de pensar, de relacionarse y de valorarse.

Cuando los wichí hablan de su cultura suelen usar dos palabras *lhakeyis* y *lhachumyajay*. Las dos palabras son intercambiables, pero con la primera suelen referirse más a las costumbres, las tradiciones, la manera de ser, mientras que con la segunda se apunta más a la manera de hacer las cosas.

Así, se usa “lhakeyis” para referirse a todas las actividades tradicionales de la pesca, la caza, la recolección de la miel y las frutas del monte; la cosecha del chaguar para hacer hilo, la siembra y el cultivo de plantas comestibles y también las comidas. “Lhachumyajay”, en cambio, se aplica más a los valores, a la forma de pensar y a la conducta de la gente, como el hecho de compartir, también, los consejos dados a los hijos, el respeto y cuidado mutuo, las formas de organizarse, la vida en sus iglesias, el quehacer del chamán, los juegos, las interpretaciones que les dan a los fenómenos de la naturaleza –como los anuncios de las aves– y también incluye los comportamientos y las actitudes considerados negativos, como la envidia, la arrogancia, el enojo, las peleas y las divisiones.

A pesar de que durante las últimas décadas se han producido profundos cambios en la vida de los wichí, todavía todos –aun aquellos que viven en los pueblos– tienen una conciencia de una cultura propia que se sigue practicando. Esta cultura propia puede incluir importantes elementos incorporados desde afuera, pero siempre están transformados en la interrelación con otros elementos preexistentes. Tal es el caso, por ejemplo, manifestado en la expresión de la fe



Henning Reetz

A la hora de comer, la solidaridad es una práctica habitual.

cristiana que llegó a través de misioneros católicos y protestantes.

Antes de leer sus propias palabras, mencionamos ciertos valores que los wichí afirman como expresión de su cultura, aun cuando no siempre se practican como es esperado:

- La búsqueda de la paz y la tranquilidad para sí mismo y en las relaciones con los demás (*n'otamsek*), lo que implica el rechazo del enojo como fuerza destructiva.
- La paciencia y la perseverancia ante situaciones adversas (*n'oteläythayaj*).
- La igualdad entre miembros del mismo grupo (*n'ow'awulhchä*) que hace que la persona arrogante (*elh tä lhaichäjlihi*) o cualquier acción de imposición sean censuradas.
- Un reconocimiento de la autonomía de cada persona, actitud que tiende a restringir la intervención en la vida de otros.
- La generosidad y la actitud de compartir que se espera de cada uno (*lahusek ihi*), que juzga como inaceptable a la persona mezquina (*elh tä tsofwnaj*) o la exclusión de algunos en el momento del reparto de algún beneficio.
- La compasión que una persona debe manifestar (*lap'altsenyaj ihi*) ante la necesidad de otro.
- La solidaridad con su propio grupo que, según el contexto, puede ser la familia o un

grupo social más extenso.

El marco principal para la expresión de estos valores es la familia extensa, a través de las relaciones entre padres e hijos, madres e hijas, abuelos y nietos y entre hermanos y otros parientes que viven juntos. Se espera que la práctica continua de estos valores vaya formando a los niños para que, sean en el futuro personas grandes plenas y bondadosas, *wichí tä lahusek ihi*, o "personas de buena voluntad", como se lo ha descrito (Palmer, 2005).

La lista de valores puede ser ampliada, pero lo importante es reconocer que cuando se habla de cultura debe abordarse también lo intangible, lo que no es visible. Como cualquier sistema de valores, las personas que lo profesan no necesariamente lo practican en todos sus detalles y en toda situación. ¡Todos somos seres falibles y contradictorios!

Los siguientes testimonios reflejan el pensamiento y sentir de los wichí acerca de algunos aspectos centrales de su cultura:

Parece que en la civilización blanca piensan que nosotros, los indígenas, no tenemos nada, que somos silvestres, animales que andan por ahí, que no están organizados. Parece que ellos piensan así. Están todos equivocados porque nosotros estamos organizados, desde hace mucho tiempo cuando no había policía, no había médico o almacenes para comprar mercadería, nosotros estamos organizados. (Francisco Pérez, Cañaverl, Salta) (Brot für die Welt, 1996: 60)

La gente de antes vivían bien gracias a las buenas costumbres que practicaban. Las costumbres o prácticas que realmente eran buenas son aquellas de los viejos que aconsejaban y reprendían a sus hijos y a sus nietos y eran muy atentos los unos con los otros y se cuidaban mutuamente. Si había roces o maltrato entre familias ellos daban su consejo y reprendían. Les decían unos a otros: "la conducta de ustedes no está bien, no se provoquen entre hermanos, más bien tienen que unirse y cuidarse, no está bien que se provoquen o se burlen los unos de los otros". (Nabor Frías, Las Vertientes, Salta) (Fundación Asociana, 2012: 64)

Cuando los padres de antes tenían hijo le aconsejaban todas las cosas de las que debía tener miedo o cuidado para que sepa de

antemano, por ejemplo, que no vaya a insultar, o burlarse de otro, que no se enoje con otro, que reconociera a su pariente como tal y lo quiera. La gente de antes pensaba en la tranquilidad, en el amor a sus hijos y tenían estos valores que han llegado hasta nosotros. (Julia Quiroga, Santa María, Salta) (Fundación Asociana, 2012: 66)

Cuando la gente sacaba algún pescado o miel convidaba un poquito a cada familia. Se repartía y no quedaba nada, había amor de unos a otros; no había peleas ni discusiones. Las costumbres de antes eran buenas, las personas trabajaban con buenos pensamientos, se reunían para aprender las cosas, tenían que cazar con otros hombres, no sabían de leyes ni del evangelio. (Francisco López, Tres Pozos, Formosa) (APCD, 2001: 10-11)

En el tiempo antiguo no había blancos. La tierra no tenía reyes ni presidente, no había reinos, sólo los aborígenes gobernaban. No

teníamos documentos ni registros, ni censo, pero teníamos una misma idea. En aquel tiempo no sufrimos nada, teníamos todo para vivir. Nuestra costumbre era aprovechar los animales y frutos del monte. Los hombres buscaban pescado, las mujeres buscaban chaguar y lo quemaban, entonces comíamos el pescado junto con el chaguar. (Comunidad de Lote 27, Formosa) (APCD, 2003: 16)

Varios de estos testimonios se refieren a un “tiempo de antes” y dejan entrever que en la actualidad ya no es lo mismo. Representan la expresión de un ideal que sigue vigente y es conocido entre todos los wichí.

Así como los valores siguen presentes, aun cuando no se practiquen íntegramente, también las actividades tradicionales son guardadas en la memoria colectiva, a pesar de que los cambios en las condiciones de vida pongan en riesgo su práctica. En realidad, siempre ha sido a través de las actividades tradicionales –por ejemplo, la pesca, la caza, la recolección de la miel, del chaguar y de

Algarroba recolectada por la familia.

Cristóbal Wallis



los frutos del monte— como los wichí aprendieron los valores que señalamos.

Tenemos nuestras propias diferencias

El extenso territorio ocupado por el pueblo wichí, las distancias y obstáculos naturales -bosques tupidos y ríos crecidos en época de lluvias- hicieron que los diferentes grupos habitaran una zona específica y ahí desarrollaran la mayor parte de sus actividades, sus relaciones sociales, sus conocimientos y, desde luego, su lengua. Los misioneros jesuitas como Pedro Lozano y Joaquín Camaño y Bazán observaron, a mediados del siglo XVIII, la gran cantidad de pueblos diferentes o parcialidades wichí, cada uno con nombre distinto y habitando su propio territorio.²

En la literatura sobre los wichí diversos términos han sido utilizados para referirse a estos grupos: “pueblo”, “parcialidad”, “tribu”, “banda”, “subtribu”, “gentilicio”, “parentela”. Por el momento, solamente queremos destacar este rasgo de la dispersión en grupos locales, que hacía que cada uno de ellos afirmara su autonomía sin la intervención de una autoridad centralizada. Cada grupo manifestaba ciertas características propias, hecho que hasta hoy es reflejado en los nombres de estos grupos y en las variaciones dialectales.

Generalmente se dice que el nombre de cada grupo fue dado por otros wichí, resaltando una característica particular -a veces positiva, a veces negativa- que distingue e identifica a ese grupo. Según John Palmer, hasta ahora se han identificado por lo menos 144 de estos “grupos locales” con sus respectivos nombres, y seguramente hay más (Palmer, 2005: 125; Braunstein, 1990). Aquí, algunos ejemplos de los nombres y sus significados, aunque cabe decir que en muchos casos hay más que una sola explicación del nombre.

- *Askanis*: Cormoranes, por ser muy buenos pescadores.
- *Amotas*: Chanchos quimileros, porque solían andar en grupos muy reducidos.
- *Inhatechuy*: Tuscas, porque les gustaba mucho comer la fruta de la tusca.
- *Won'awos*: Avispas ‘bala’, porque eran negros y tenían una marcada cintura.
- *Kalantes*: Manos de mortero, se decía que antes cuando se peleaban con otros usaban como arma la mano del mortero.
- *Tuntey*: *Piedras*, se decía que era gente mezquina que no convidaba a sus visitas.

- *Suwajnhivos*: Gusanos del pasto cortadera, porque vivían antes en un lugar con mucho pasto cortadera.

Resulta interesante conocer cómo un grupo que se formó a partir de los descendientes de un hombre, pocas generaciones atrás, consiguió su nombre. Se cuenta que aquel hombre era bien forzado y famoso por las pesadas cargas que solía llevar. Así que le dieron el apodo “asno” o “burro”. Después a toda su familia y a sus descendientes les dieron el mismo nombre, y fueron conocidos como “asnlis” o los “burros”.

La separación en grupos locales en el pasado fue un modo de identificarse y reconocerse dentro del mundo wichí, así como también de unirse contra otros en situaciones de conflicto intergrupar. Frecuentemente se expresa el ideal de que todos los que viven en el mismo lugar deben ser del mismo “grupo local” (unido por lazos de parentesco), hecho que es prácticamente imposible dadas las normas que dictan que hay que casarse fuera del propio grupo de parentesco. Esta tensión entre el cerrarse sobre sí mismo y el abrirse hacia afuera es una constante en la vida del pueblo wichí y atraviesa sus relaciones tanto internas como externas.

Las diferencias entre un grupo y otro reciben su justificación cosmológica en la figura de *Thokfwaj* (“Ticito”), un personaje mitológico ambivalente, al extremo de que se le atribuye el origen de diversos conocimientos culturales de los wichí y, a la vez, la responsabilidad por innumerables desgracias; así, las víctimas de sus travesuras son tanto él como el resto de la humanidad. Uno de los títulos con los que *Thokfwaj* es conocido, es *tenkatsaj*, “el que habitualmente imita”. Una de sus debilidades era el deseo de poseer los atributos propios de otros seres y repetidas veces este deseo tuvo como resultado que él se dejara engañar con consecuencias trágicas. Un anciano wichí lo cuenta así:

Cualquier cosa que veía, pensaba, “qué lindo sería que yo también fuera así, tengo que copiar lo que veo”. Un día vio al pájaro llamado viudita blanca y pensaba, “qué lindo que yo fuera como ese pájaro, cómo me gusta, qué lindo sería que yo fuera blanco”. Así que le preguntó al pájaro qué tenía que hacer para ser blanco como él. El pájaro le contestó, “por el fuego soy blanco y si haces lo que te digo sería buenísimo, vas a ser blanco como yo. Tienes que prenderle fuego a esos cardones viejos y meterte adentro”. Entonces hizo lo que le había indicado

2. Las largas listas de nombres de diferentes pueblos indígenas aportadas por varios misioneros de la época colonial han generado mucha confusión ya que muchos de los nombres corresponden a subgrupos o “grupos locales” de un mismo pueblo. El pueblo que hoy llamamos “wichí” en el pasado fue identificado con varios nombres, los cuales en realidad referían solamente a un subgrupo de los wichí y fueron corrupciones de nombres atribuidos por otros. De este modo, los wichí han sido llamados: “matagua”, “mataguayos”, “matacos”, “taños”, “hueshuos”, “abuchetas”, “noctenes”, “guisnay”, etc.

porque pensaba que era verdad lo que en realidad no era cierto. Se metió al fuego y como no aguantaba tenía que salir, se quemó completo y no logró lo que deseaba porque el viudita blanca lo había engañado. ¿Y qué aprovechó de sus ganas de ser igual al otro? No aprovechó nada, más bien sólo se perjudicó a sí mismo. (Ángel Dixon, Santa María, Salta)

La lección es clara y apunta a cuestiones fundamentales de la identidad. El peligro de la imitación ligera, el respeto por las diferencias y el temor al cambio son todos expresados en este y muchos otros relatos. La actitud representada aquí está en marcada contraposición con la sobrevaloración de todo lo nuevo y la sobrestimación del cambio, tan característica de la sociedad moderna y posmoderna, aunque inevitablemente implica graves conflictos cuando los cambios se imponen.

El mismo concepto, que marca tanto las diferencias internas dentro del pueblo wichí como las diferencias entre los wichí y los demás pueblos, y que justifica una identidad inmutable, fue enunciado por otro anciano con una imagen distinta:

Si vemos un palo santo al lado de un quebracho colorado, este es diferente y no puede mezclarse con el otro, y si yo pienso ser como el otro no voy a ser capaz: o soy quebracho colorado o soy palo santo. (Arturo Maras, Santa María, Salta) (Fundación Asociación, 2012: 152)

Aunque la diferenciación entre los grupos nombrados no tenga tanta fuerza como años atrás, aún hoy el reconocer y respetar las diferencias –tanto entre los mismos wichí como entre ellos y los blancos o criollos– es muy importante para los wichí. Esto los lleva a resistir los intentos de unificarlos y uniformarlos que vienen de afuera.

Cristóbal Wallis



Hachero en el monte buscando palo santo.

La conciencia histórica del mundo no indígena

La historia de las relaciones entre el pueblo wichí y la sociedad no indígena ha estado marcada por la violencia y la desconfianza. Inclusive si las relaciones mejoran, todavía persiste la desconfianza que inevitablemente complica las relaciones y genera incomprensiones. Como un hombre dijo en una reunión en Formosa en el año 2006: “Los wichí llevamos en la memoria las maldades que hizo el blanco con nuestra gente” (Servicio Jurídico de Pueblos Indígenas, 2006: 9).

De los muchos relatos recopilados que hablan de las relaciones con el mundo no indígena, se reproducen aquí algunos que expresan el sentir wichí de no ser respetados y las consecuencias a partir de este hecho:

Antes no teníamos relación con los criollos, no nos juntábamos con ellos porque nos tenían miedo, porque nos veían como salvajes, nos trataban mal. No podemos aprender bien otras costumbres de los blancos porque nosotros guardamos nuestras costumbres y nuestra cultura. No queremos apegarnos a los criollos y ellos no quieren contarnos. Todavía no podemos copiarlos porque guardamos en nuestro corazón que no podemos tener relación profunda con los criollos. Los “criollos evangélicos” quieren mostrar su amor a los aborígenes pero no pueden porque todavía tienen en su tradición de no juntarse, tienen eso en su corazón. (Francisco López, Tres Pozos, Formosa) (APCD, 2001: 3-4).

La gente vieja como nosotros no solía acercarse a los criollos, no nos acercamos porque nuestros padres decían: “esa gente criolla son maldición, y nosotros los llamamos a los criollos ‘espíritus malos’ ‘enfermedades’. Con solamente mirarme fijamente después puedo morir, así de verdad.” (Juan Rodríguez, Cuchuy, Salta).

Como antes se decía que nosotros somos indios y no valemos nada, ¡pobre de nosotros! Mucho tiempo sufrimos porque nadie respetaba a los aborígenes; por eso muchas veces salíamos de nuestros lugares porque teníamos miedo de los criollos y de los

milicos. Tuvimos que abandonar nuestros lugares porque los aborígenes no queríamos pelear contra ellos. (José Galermo, de Nueva Pompeya, Chaco) (Encuentro Interconfesional de Misioneros, 1998: 56)

Estamos aquí en la tierra de nuestros ancestros, pero ahora veo que se va acabando la tierra. No puedo pensar en ir a otro lugar, aunque por la tierra los *ahätäy* [los blancos] quieren corrernos, esta tierra que desde siempre es nuestro lugar. Nosotros somos los dueños de la tierra y por ella nos están matando. Los *ahätäy* nos pelean. Si yo ando por ahí para buscar y cortar leña alguien me viene a decir, “¿por qué estás cortando madera en la finca?” A veces hasta me quiere pegar un tiro, y cuando uno de nosotros anda por su finca alguien lo va a perseguir y amenazar porque dicen que es “tierra privada”. ¡Vaya! ¡No es privada! ¡No es así! Son nuestros caminos, aunque ellos han desmontado todo aún son nuestros caminos y no podemos dejar de andar por ahí. (Sara Romero, Corralito, Salta)

Un día, no hace mucho tiempo, nosotros estábamos en el monte cuando desde adentro del monte escuchamos que se quebraban los árboles como si fuera una fantasma y venía hacía nosotros eso que los devoraba. Ya se comenzó a decir, “¡qué se vayan no

Casa tradicional con techo de tierra y paredes de ramas.



Cristóbal Wallis

más de aquí los mataquitos ya que se va a desmontar toda su tierra". Al día siguiente oí un ruido que se acercaba, era la topadora que se paró delante del lugar donde hacíamos nuestros cultos. Miré y ahí estaba esa enorme cosa horrorosa que me hizo temblar de susto. Mi gente empezó a preocuparse y durante la noche desarmaron sus casas y cargaron los horcones en sus hombros. No valíamos nada, como si fuéramos cualquier cosa como chanchos o como perros. El jefe criollo se paraba prepotente con sus botas que llegaban hasta la rodilla, luego dijo "bueno, muchachos váyanse de esta tierra porque es mía, ya está pagada, ya la compré". Y de verdad nosotros tuvimos miedo de ese hombre. Yo miraba mi gente, algunos tenían sus ancianos que ya no podían caminar y los llevaban a cuestras y así los trasladaban aquí. Y ese había sido nuestro lugar desde siempre, somos nativos de ahí, y nuestros padres vivían allá hasta cuando se los han corrido a punta de rifle para apurarlos a juntar sus cositas como sus cueros viejos. Así se fueron, con hambre; los obligó a abandonar su lugar siendo que era propio de ellos. De esa manera nos vino encima la maldición, nuestra desgracia. (José Rodríguez, Cuchuy, Salta)

3. En los fascículos 2 y 3 también se encontrarán descripciones del trabajo en los ingenios azucareros del norte argentino.

Las dos últimas narraciones son bastante recientes y reflejan el tipo de situación, pasada y presente, que afecta negativamente la mayoría de las relaciones entre el pueblo wichí y el resto de la sociedad argentina.

Aunque las tierras de los wichí y sus recursos fueron la urdimbre sobre la cual se ha

desarrollado la trama de sus relaciones con el mundo no indígena, son varios los hilos de la trama que, a lo largo de los últimos cuatro siglos de historia, han ido conformando estas relaciones y la conciencia del pueblo wichí acerca del mundo no indígena. Aquí mencionamos los principales :

- La vida alrededor de los fortines de la frontera, que iban avanzando progresivamente sobre el territorio indígena, y las campañas militares de las épocas colonial y republicana.
- Las misiones de la época colonial, primero de los jesuitas y luego de los franciscanos.
- El trabajo contratado o conchabo –primero en las haciendas coloniales, después en los ingenios azucareros³ desde el siglo XIX, y luego en los obrajes de madera y las fincas agrícolas– incorporó a los wichí a las relaciones de patrón-peón y a los bienes de la sociedad "blanca".
- La introducción del dinero y el comercio, que abre la posibilidad de adquirir nuevos alimentos y diversos bienes de consumo.
- La evangelización y misionalización de parte de franciscanos, anglicanos, iglesias pentecostales y otras, inculcando nuevas concepciones sobre la vida y cuestionando ciertos aspectos de la vida anterior de los wichí, especialmente pero no exclusivamente, en el ámbito espiritual.
- El trazado de la vía del ferrocarril de Formosa a Embarcación (Ferrocarril General Belgrano) en las décadas de 1920 y de 1930, que ocupó mano de obra wichí y produjo un gran desplazamiento de la población, tanto criolla como indígena.
- A partir de la restauración de la democracia en el año 1983, los wichí son progresivamente incorporados a la vida política y paralelamente se van extendiendo a sus comunidades los servicios públicos de la salud y la educación y, más recientemente, los programas de vivienda, agua potable y energía eléctrica.
- Desde la reforma de la Constitución Nacional en el año 1994 y, más específicamente, después de la crisis política y económica del año 2001, los estados nacional y provincial han incrementado notablemente su presencia en las comunidades indígenas en general. La extensión durante los últimos años de la Asignación Universal por Hijo a la gran mayoría de familias wichí significa un cambio muy grande ya que genera la posibilidad de un ingreso monetario regular y el acceso a diversas líneas de crédito.

Familia joven wichí en Ramón Lista, Formosa.



Cristóbal Wallis

Todos estos hilos en la historia de los wichí han ido conformando su conciencia colectiva del mundo no indígena. Asimismo, cada uno ha implicado cambios en la vida de los wichí, en sus relaciones internas y con la sociedad nacional. En el siguiente apartado se muestra la percepción de los wichí hacia algunos de estos cambios más recientes.

La conciencia de los cambios

Frecuentemente, cuando los wichí hablan de su vida, se los escucha decir frases como “antes..., pero ahora”. Pareciera ser que el punto de referencia no es, como en muchos sectores de la sociedad nacional, lo que pasa en otros países más “adelantados” económica y tecnológicamente, sino la vida como era en el tiempo de los padres y abuelos.

Antes se podía ir al monte, ahora no, debido a los desmontes para la siembra de la soja [...] las generaciones han cambiado. Esta generación no conoce los frutos silvestres alimenticios que comíamos durante muchos años. Antes se vivía tranquilo [...] hoy pensamos en lo material. (Jonatán Félix, Ballivian, Salta) (Leake y Andrade, 2012: 65-92)

Fabían Nanni



Mujer con su hijo tejiendo una faja.

Antes se dedicaban todas las mujeres a la artesanía y ahora hay mujeres jóvenes que no saben tejer, se dedican al colegio, van a la escuela. (María Ortiz, Formosa) (Peker, 2014)

En el pasado, las mujeres cuando eran jovencitas aprendían muy bien las actividades propias de las mujeres, entonces cuando se casaban no tenían problemas porque ya sabían hacer esas actividades. Así era la costumbre de la gente de antes. En cambio hoy en día si la mujer quiere casarse ya no se fijan en esas cosas como se hacía antes. (Laureano Segovia, Misión La Paz, Salta) (Fundación Asociana, 2012: 50)

Ahora parece que nosotros tenemos un poco cambiada la costumbre por medio de otras costumbres. Antes cada familia cuidaba a sus chicos para que no les pasara nada ni hubiera problemas con otra familia. Ahora parece que no tuvieran papá, los chicos andan juntos rompiendo las cosas, jodiendo, se pelean con palos o con honda. Antes cada familia estaba manteniendo y cuidando a los chicos. Hoy quedamos calladitos cuando mis chicos joden, cuando están peleando o levantando cosas ajenas. Esa no era la cultura de nuestros antepasados. (Francisco López, Tres Pozos, Formosa) (APCD, 2002: 4-5)

Antes, si caminabas en esa parte tropezaba con los gualacates, había mucho. Y la gente comía porque había comida, no como ahora que nos hemos mal acostumbrado a comer solamente arroz y papas. Había mucho de esos animales y así la comida se encontraba cerca y la gente tenía su comida. Y había muchas otras cosas como la miel de la lechiguana que la gente cuando salía a campear de paso encontraba y comía. (Juan Rodríguez, Cuchuy, Salta)

Antes el hombre y la mujer se encargaban de la educación de sus hijos, hoy la educación está en manos de los maestros y la escuela en manos de los blancos. La educación wichí no se la da nadie y las normas se las ponen los siwele [blancos], no los wichí. (Desiderio Sánchez, Colonia Muñiz, Formosa) (APCD, 2001: 23)

Cuando yo tenía diez años, no había nada, todo era monte. Ahí uno podía recorrer, buscar todo lo que es del monte, pero llegó un momento, en los últimos años, que uno no puede sacar nada porque todo está alambrado a la vuelta. (César Saracho, Dragones, Salta) (Di Risio et al., 2012: 104).

Hablar de cómo es la vida hoy suscita en cualquier comunidad wichí respuestas como las citadas. Los cambios afectan toda la vida y aunque hay muchas cosas nuevas que la sociedad moderna les ofrece, y que son gustosamente adquiridas, resaltan aquellos aspectos y prácticas que se van perdiendo. En primer lugar, la tierra y sus recursos; luego las actividades ancestrales como la caza, la pesca y la recolección de mieles y frutas, los alimentos tradicionales; también ciertos valores y los modos de educar a los hijos, el uso de plantas medicinales del monte, prácticas de los chamanes, los tabúes, las danzas y muchas otras costumbres.

En muchos casos se trata de cambios impuestos desde afuera, como la pérdida de recursos naturales, pero también, como se trasluce en las palabras ya citadas de Laureano Segovia y Francisco López, les inquietan los cambios dentro de sus comunidades, cambios que no saben cómo controlar y que frecuentemente se manifiestan en tensiones y desencuentros entre las generaciones.

Sin embargo, no todos los cambios son negativos o significan pérdida. Las agresiones contra los wichí no son tan abiertas como antes; se terminaron los conflictos bélicos entre los diferentes pueblos indígenas, por ejemplo, entre los wichí y los pilagás, y entre diferentes grupos de wichí; se abrió el acceso a la medicina occidental y la educación formal y, quizá lo más importante, el mercado de consumo se volvió accesible, a pesar de las limitaciones.

Las actitudes de los wichí hacia su propio pasado muchas veces son ambivalentes. Por un lado, es común escuchar expresiones como “antes no tuvimos nada”, “antes la gente era pobre”, pero al mismo tiempo también se escuchan testimonios de añoranza por la forma de vida que se va perdiendo, o como dicen, “está siendo tapada” por la nueva. La atracción de los nuevos servicios y bienes de consumo colisiona con esa nostalgia del pasado, lo que genera otra vez esa misma tensión mencionada entre el cerrarse y el abrirse, y crea actitudes ambivalentes hacia todo el proceso de transformación que se está viviendo en la actualidad. La ambivalencia hacia lo nuevo se expresa a veces como una sensación de vulnerabilidad, de ser receptores pasivos de todos los cambios que se les vienen encima.

Ahora parece que hemos cambiado la cultura, parece que no tenemos más la cultura de los antepasados. No sé qué cultura vamos a ver, si la del pasado, la de hoy o la del futuro, no sé, no puedo contestarlo. (Francisco López, Tres Pozos, Formosa) (APCD, 2002: 1)

La cultura de los blancos nos domina y nos hace perder lo nuestro. A veces ya no sabemos si tenemos que hacer las cosas como indio o como blanco. Tenemos que aprender algunas cosas de la cultura de los blancos pero no por eso perder lo nuestro. (Pedro Sanchez, Formosa) (CE.CA.ZO, 2003: 91)

Ha llegado gente que solamente piensa cambiar toda nuestra forma de vida y ahora estamos completamente confundidos, no sabemos manejar esa nueva forma de vida de los criollos. Hoy en día dejamos nuestra manera de vivir, nuestras costumbres, y ahora imitamos a los criollos, y nuestros hijos también copian a los criollos, pero están muy lejos de ser iguales a ellos, simplemente repiten lo que ellos hacen. (Zebedeo Torres, Santa María, Salta) (Fundación Asociana, 2012: 142)

Aun las cosas que se podrían considerar positivas desde una óptica externa, como la educación formal, se vuelven ambiguas desde la óptica wichí, ya que son vistas como elementos ajenos que entran desde afuera y debilitan lo propio:

Hace un rato hablamos de nuestra enseñanza, pero en estos días no lo estamos valorando, sino más bien lo estamos perdiendo, ahora hay una sola enseñanza que estamos aplicando y no es de nosotros y la que es nuestra la estamos perdiendo. ¿Qué pasa entonces con nuestros padres y madres? Nos metemos en otra enseñanza que aparentemente nos tapa a todos nosotros y a nuestra forma de vivir, y yo creo que esto no está bien. (Arturo Maras, Santa María, Salta) (Fundación Asociana, 2012: 152)

Muchos criollos entraron a las comunidades wichí. Entraron criollos, entraron escuelas, entraron iglesias, políticos, municipios, proyectos, pensiones, leyes, documentos, boliches, TV. Somos débiles, porque hay mucha gente que viene y dice estas cosas: ‘Vamos a hacer para los indígenas’. Pues entonces las comunidades ya no tienen fuerza, no tienen

Cristóbal Wallis



Escuela en La Puntana.

poder. ¿Y por qué? Porque al no tener la tierra la gente vive empobrecida, la gente vive en pobreza. (Serafina Galeán, Ingeniero Juárez, Formosa)

La pérdida o el empobrecimiento de sus tierras vuelve una y otra vez en los relatos de los wichí como el motivo principal de su debilitamiento actual:

Ahora nuestra tierra se ha vuelto pobre y tenemos que caminar lejos para buscar algo de provecho. Por esto nosotros también nos hemos vuelto pobres. (Francisco Pérez, Cañaverl, Salta) (IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 1994).

La siguiente narración es el grito angustiante de quien ya no ve ninguna salida de su situación creada por otros:

El gobierno confía en las empresas porque mira cómo levantan muchas cosas. Pero a nosotros, los habitantes de la selva, no nos respetan. A quienes vivimos en el lugar el gobierno no nos hace caso porque no tenemos plata para sembrar. ¿Por qué no escucha a quienes somos los originarios de la tierra? ¿Será que no sirven los documentos [de identidad] que el mismo gobierno nos da? Hoy en día no existimos como personas. Tanto las empresas como los criollos nos corren. Nos están quitando nuestro territorio. Y nosotros, ¿dónde vamos a vivir? Ellos se meten y alambran la tierra. ¿Por dónde andaremos nosotros? No sabemos qué hacer. Algún día van a terminar con el mundo. Lo están agotando. No va a haber aves ni animales [del monte]. Y a nosotros también nos van a matar. Se repetirá lo de antes. Nuestra sangre se derramará sobre la tierra. Sería mejor que nos exterminen. No servimos, y punto. Ahí se termina nuestro padecer. (Bautista Frías, Zopota, Salta) (Leake y Andrade, 2012: 85)

Cristóbal Wallis



Anciano contando cómo era su tierra antes.

Una visión panorámica del pueblo wichí

Una población que crece

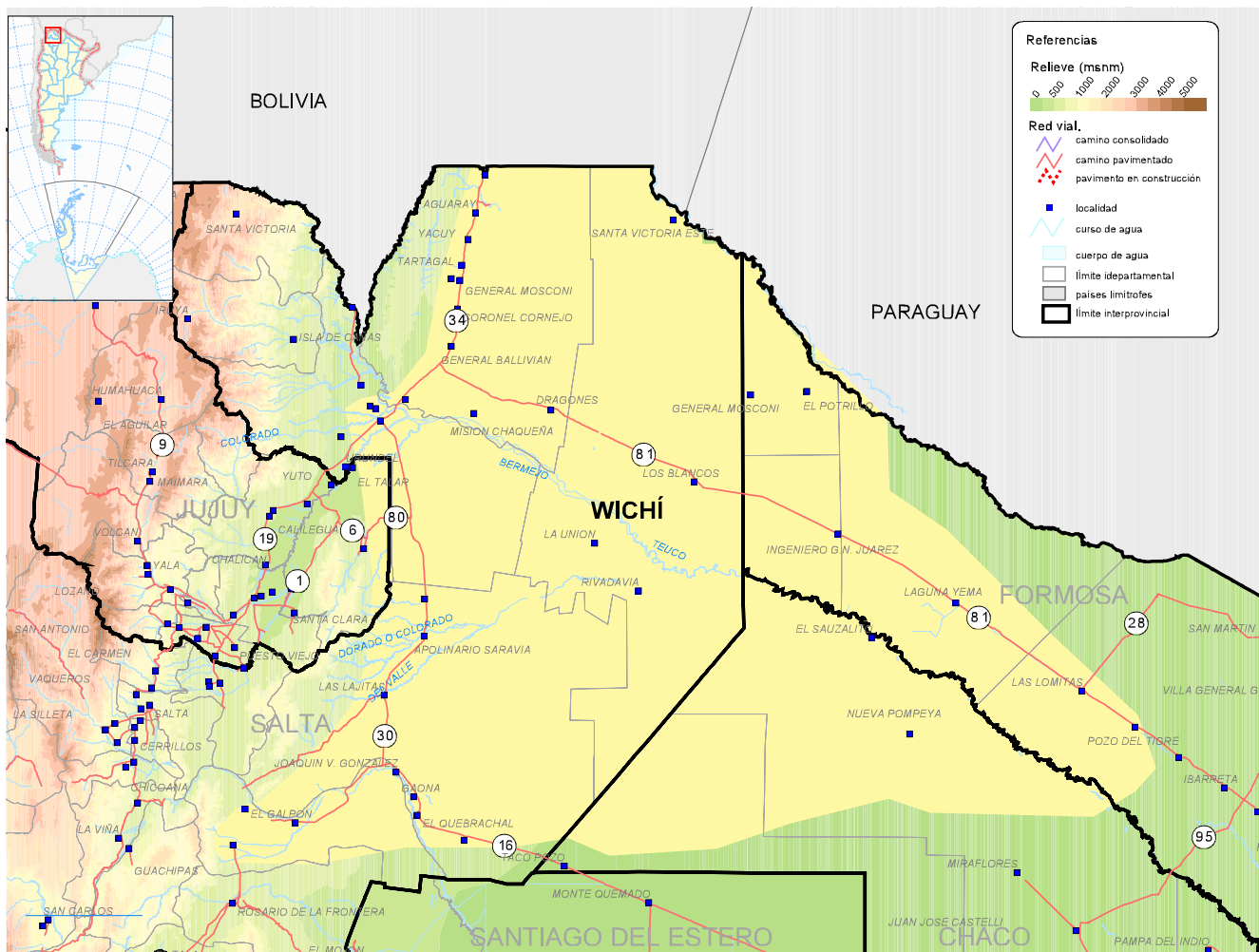
El Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 arrojó la cifra total de 50.419 wichí en las provincias de Chaco, Formosa y Salta. Teniendo en cuenta el crecimiento de la población y ciertas lagunas de información del propio censo, podemos suponer que la actual población wichí rondaría las 60.000 personas, lo que constituye un aumento significativo sobre las 36.000 registradas en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) de los años 2004-2005.

Lamentablemente, no se han publicado las cifras correspondientes a cada provincia y ninguno de los tres gobiernos provinciales dispone de

datos fidedignos de sus respectivas poblaciones indígenas. Sobre la base de estimaciones anteriores es razonable calcular que la actual población wichí se distribuiría aproximadamente de la siguiente forma:

- Chaco: 10.000
- Formosa: 25.000
- Salta: 25.000

A estas cifras deberían añadirse unos 5.000 wichí (o *weenhayek*, como se autodenominan) que viven en el departamento de Tarija, Bolivia, en su mayoría sobre la costa del río Pilcomayo.



Territorio donde se distribuye la población wichí.



Vista del Pilcomayo a la altura de La Paz, Salta.

Cristóbal Wallis

El río y el monte, el campo y la ciudad

En el pasado, los wichí vivían diseminados sobre un territorio muy amplio, desde las vecindades de Tarija (Bolivia) en el noroeste, Villa Montes (Bolivia) en el norte, hasta Pozo del Tigre (Formosa) y El Espinillo (Chaco) en el sureste, y hasta el río Juramento (Salta) en el suroeste. Si bien durante los siglos XVIII y XIX los wichí perdieron definitivamente la franja occidental de su territorio tradicional, o sea, la zona serrana y un pedazo más hacia el suroeste, la mayor parte de esa extensa región todavía cuenta con comunidades wichí. Actualmente, encontramos comunidades wichí en el noroeste de la provincia de Chaco, el oeste de la provincia de Formosa y en el Chaco salteño.

La región forma parte de lo que se llama el Gran Chaco, que incluye las regiones húmedas y semiáridas, pero hoy la mayoría de las comunidades wichí se encuentran en las zonas semiáridas, excepto algunas que están asentadas en una franja más húmeda al oeste (sobre la ruta nacional 34 en Salta) y al este (zona de Pozo del Tigre y Las Lomitas en Formosa). Se trata de un paisaje de llanura, cruzado por los ríos Bermejo y Pilcomayo donde los bosques –cuando todavía existen– son típicamente chaqueños, con quebrachos blancos y colorados, palo santo, duraznillo, algarrobos y guayacán. Ya no es un bosque virgen, al contrario, gran parte ha sufrido un severo deterioro ambiental, con la pérdida de muchas especies de fauna y flora.

Los ríos siempre han jugado un papel muy significativo para los wichí, especialmente el Pilcomayo y el Bermejo, pero también otros de

menor caudal como los ríos del Valle, Dorado e Itiyuro en la Provincia de Salta. Por ser una fuente de agua y de peces, que siempre fueron un alimento importante, no sorprende que una alta proporción de grupos wichí se identifique con un río u otro y con parajes específicos sobre estos ríos.

Entre los wichí existe una clasificación básica entre “gente del río” y “gente del monte”, lo que no significa que la gente no se haya movido desde siempre entre estos dos espacios. Asimismo, hay una segunda clasificación que toma los ríos Bermejo y Pilcomayo como ejes –corriendo del NO al SE– y distingue entre “gente de arriba” y “gente de abajo”.

Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, más del 65% de la población wichí vive en localidades rurales (con menos de 2.000 personas), pero aún entre aquellos wichí que residen en zonas urbanas (localidades con más de 2.000 habitantes) están organizados en comunidades y no son familias sueltas. De acuerdo con la misma encuesta, el 95,5% de los wichí reside en una comunidad delimitada geográficamente, es decir, comparte “un hábitat común o territorio”. Esto es un dato muy significativo y refleja el alto grado de identificación que tienen los wichí con su pueblo y cultura, incluso en situaciones urbanas.

Es también muy notable que la migración hacia afuera del territorio ocupado por el pueblo wichí desde, por lo menos, el tiempo de la llegada de los españoles haya sido y sea mínima. Hubo, sí, movimientos de familias hacia los pueblos criollos creados dentro del territorio wichí, pero raras veces se corta la relación y el contacto con el área más específica de donde provienen.

Ganándose la vida

Los wichí han sido caracterizados como un pueblo de cazadores, recolectores y pescadores, pero en muchas zonas la agricultura jugó un papel muy importante en su economía. Así, por ejemplo, cuando los primeros criollos llegaron al Pilcomayo en junio de 1903 con la expedición de Domingo Astrada, este encuentra “chacras indígenas de maíz, zapallos, porotos y tabaco y, lo que causa extrañeza teniendo en cuenta la estación, aun con choclos y zapallitos tiernos”; “sus sembrados [...] se encuentran hacia cualquier rumbo, exuberantes y de prodigioso rendimiento” (Astrada, 1906: 95 y 44).

El proceso de varios siglos de despojo de sus tierras, el deterioro de los recursos naturales, la creación de los pueblos dentro de su territorio tradicional y la migración hacia ellos, afectaron profundamente los modos de subsistencia de los wichí. Necesariamente, aquellas comunidades que todavía disponen de recursos naturales en su entorno hacen un uso mucho mayor de ellos, en relación con aquellas otras que ocupan zonas rurales sujetas a desmontes o áreas urbanas. Esta realidad es claramente registrada por un relevamiento de comunidades indígenas del Chaco salteño (el 86% wichí) realizado entre los años 2000 y 2002. El siguiente cuadro muestra por zona el porcentaje de hogares que en aquel entonces realizaban diferentes actividades de subsistencia (Leake, 2008:142).

Comparando, en particular, la zona del Pilcomayo (mayormente rural) con la de Tartagal (mayormente urbana y con grandes extensiones de tierras desmontadas) el contraste es sobresaliente cuando se trata de actividades como la recolección de frutos, miel silvestre, la caza y la pesca, etc.

El mismo estudio muestra cómo la reducción de las actividades económicas tradicionales en ciertas zonas no está compensada con actividades alternativas; por el contrario la tendencia es hacia una disminución en general, lo cual produce una mayor vulnerabilidad “pues su

Cristóbal Wallis



Dos jóvenes en una plantación de maíz.

economía familiar está siendo empujada cada vez más hacia una subsistencia precaria que depende de un número menor de actividades” (Leake, 2008: 78).

Estas condiciones se han agudizado seriamente en los últimos años como resultado de los desmontes y el deterioro ambiental en muchas zonas del territorio wichí y su consecuencia es la

Actividad	Pilcomayo	Tartagal	Embarcación	Morillo	R.B. Sur	Anta / Metán	Prom. regional
Leña	97%	85%	91%	98%	99%	97%	95%
Changa	62%	70%	78%	87%	84%	96%	80%
Recolección de frutos	94%	44%	77%	95%	95%	56%	77%
Artesanía	90%	73%	77%	86%	74%	23%	71%
Miel silvestre	84%	39%	43%	76%	80%	53%	63%
Gallinas	72%	57%	57%	63%	66%	48%	61%
Caza	77%	33%	43%	76%	78%	54%	60%
Pesca	80%	15%	55%	48%	74%	36%	51%
Agricultura	53%	31%	24%	45%	28%	29%	35%
Carbón	44%	33%	36%	26%	37%	10%	31%
Postes	33%	24%	25%	44%	23%	16%	28%
Cabras	38%	11%	22%	38%	33%	7%	25%
Carpintería	19%	34%	32%	31%	15%	10%	24%
Pensión	2%	3%	5%	21%	12%	27%	12%
Empleo fijo	6%	6%	7%	6%	6%	6%	6%
Vacas	1%	1%	1%	2%	2%	—	1%
Apicultura	2%	1%	2%	1%	1%	—	1%

pérdida del acceso a recursos tradicionales. Esta realidad se ve reflejada en un desmejoramiento de las condiciones de salud, en particular, en un aumento de la mortalidad y la desnutrición infantil, tal como registran varios estudios recientes de las áreas operativas de salud de San Martín y el Chaco salteño (Lorenzetti, 2014).

Uno de los cambios que mayor impacto tuvo en la vida económica de los wichí, durante los últimos años, ha sido el aumento progresivo de familias que se integran a los planes sociales a partir de la crisis del año 2001. Hoy son relativamente pocas las familias que no cuentan con la Asignación Universal por Hijo y/o con alguna pensión. Esto significa un ingreso monetario regular que muy pocas familias tenían quince años atrás y tiene sus repercusiones en muchos aspectos de la vida, algunos de los cuales indicamos a continuación.

En muchas zonas las nuevas posibilidades adquisitivas fueron acompañadas por la extensión de la red de energía eléctrica, haciendo que recién en los últimos años se haya vuelto atractiva y posible la adquisición de algunos bienes de consumo como una moto, un televisor, equipos de audio y de reproducción de DVD, freezer, lavarropas, instrumentos musicales electrónicos y teléfonos celulares.

Con el televisor y los equipos de DVD se van abriendo nuevos horizontes que despiertan el interés y la atracción de lo previamente desconocido, pero que tienden a desvalorizar formas de vida que hasta hace poco habían sido normales para los wichí. La compra a plazo de estos y otros bienes como la moto, han hecho que el préstamo y el endeudamiento se hayan

vuelto muy usuales en la economía familiar wichí durante los últimos años. Así también, sabiendo que cada mes entran nuevos fondos a la familia, los almaceneros locales aumentan los montos para el fiado (crédito), logrando que el dinero que la familia recibe mensualmente se agote a los pocos días. En otros casos, como cuando el wichí dispone de una tarjeta bancaria, el almacenero retiene la tarjeta y él mismo retira el monto adeudado.

Aunque los índices de repitencia y deserción escolar siguen siendo relativamente altos, las presiones para que los niños indígenas permanezcan en las escuelas son cada vez mayores. El resultado es que van dejando de aprender los oficios de sus padres. Este cuadro de situación —mayor acceso al mercado de consumo y menor formación en actividades tradicionales— está cambiando rápidamente el perfil económico de las comunidades y familias wichí.

Esta nueva y cambiante realidad no quiere decir que los wichí, cuando las condiciones lo permiten, renuncien definitivamente a las actividades aprendidas de sus padres y madres. Todavía los hombres salen al monte a cazar animales silvestres (gualacate, quirquincho, corzuela, conejito, chanco del monte, etc.) y a buscar miel. Hacen cercos de ramas donde siembran maíz, zapallos, ancós, sandía, melón, porotos. Los que viven cerca del Pilcomayo siguen pescando con redes fabricadas en casa y las mujeres siguen saliendo al monte para buscar leña, recoger algarroba y el chaguar para hacer hilo con el que tejen las bolsas llamadas yicas o, en wichí, *hilulis*.

Recolección del chaguar.



Gabriel López

Cristóbal Wallis



Tela hecha con chaguar.

Pero en todo hay adaptación y se aprovechan nuevas oportunidades. Las redes que antes se hacían con hilo de chaguar ahora se hacen con hilo de fábrica. Las bolsas que antes eran para uso doméstico ahora se destinan especialmente para la venta. Y donde hay agua de red

se están comenzando a hacer huertas cerca de las casas con el sistema de goteo. El cambio y la adaptación son permanentes y aunque algunos preferían “cerrarse”, el impulso de “abrirse” es fuerte, haciendo que lo “tradicional” se modernice.

Caza, pesca, y recolección de miel y frutos

Yo le seguía a mi papá por todos lados porque a él le gustaba salir al monte, de verdad le gustaba campear. Entonces él me hablaba de muchas cosas, decía, “si no sabes, vas a sufrir, porque hay muchos animales en el monte, pero si no conoces sus hábitos y las formas de cazarlos no vas a traer nada para la casa, aunque pases por donde haya iguana en su cueva; si no te das cuenta vas a pasar de largo” (Juan Alonso, Pozo Mulato, Salta) (Fundación Asociana, 2012: 94).

La mitología wichí cuenta que en los tiempos arcaicos los seres que habitaron la tierra eran de esencia tanto animal como humana. Aves, tapires, corzuelas, chanchos del monte, iguanas, etc. todos hablaban y se comportaban como seres humanos. En un relato se cuenta que los diferentes pueblos fueron creados de la sangre de todos estos diferentes animales, que fueron cazados y desangrados por un hombre cazador de aquellos tiempos (Palmer, 2005: 296-297). En estos mitos los seres humanos se derivan de los animales humanos. En cambio, otros relatos cuentan que diferentes animales eran originalmente hombres, mujeres o niños cuyos espíritus fueron, por un motivo u otro, transformados en animales. En cualquiera de los dos casos se trasluce la idea, por lo menos en el pasado, de un vínculo estrecho entre el ser humano y los animales.

Aunque estas tradiciones no impidieron que los wichí cazaran animales silvestres, siempre hubo una reticencia a matar más de lo que se pudiera consumir directamente, por el temor de hacer enojar a los seres llamados “dueños o protectores de cada especie”. Con el auge de la pesca comercial durante las últimas décadas, el abandono de las tripas de los pescados sobre la playa ha generado un dilema ético para muchos wichí ya que estas prácticas contravienen las normas tradicionales y ofenden al “dueño de los peces”. Sin embargo, en esta área de la vida, como en tantas otras, el mercado resulta ser más persuasivo que las pautas ancestrales y termina imponiendo sus propias reglas.

La caza de animales silvestres seguía siendo, hasta hace pocos años atrás, un componente importante de la vida de los wichí, especialmente de aquellos que vivían lejos de los ríos, pero hoy está en decadencia debido a los desmontes, a la acelerada disminución de la cantidad de animales y a los cambios en las expectativas de las nuevas generaciones. Antiguamente se cazaba con arco y flecha, con lanza, maza y palos. En la cacería colectiva se empleaba el fuego en los campos para acorralar los animales silvestres y dirigirlos hacia una suerte de embudo donde otros cazadores esperaban para matarlos. Se cavaban pozos y trampas de cuerdas y palos eran fabricadas para atrapar animales grandes y pequeños. Cuando los wichí obtuvieron perros, estos se volvieron fieles ayudantes en la caza para pillar y capturar la presa. El agua también tiene su uso. La vizcacha se caza inundando su madriguera mediante canales de agua de lluvia cavados estratégicamente. Cuando

Ana Álvarez



Cristóbal Wallis



Pescadores del río Pilcomayo.

fueron a trabajar en los ingenios muchos wichí adquirieron armas de fuego -escopetas y rifles- que les abrieron nuevas posibilidades para cazar, pero actualmente son cada vez menos los que usan armas. En cambio, hoy los niños varones invariablemente llevan una honda colgada al cuello. Entre los animales más apreciados por su carne se incluyen la corzuela (*tson'a*), el chancho rosillo (*awutsaj*), el chancho maján (*nitsaj*), el gualacate (*awhenaj*), el quirquincho (*ch'enho*), el conejo de palo (*inäte*), la vizcacha (*änhălă*) y la cola de la iguana (*alhu*). A estos se agregan diversas aves y sus huevos. Los wichí no sólo cazaban por la carne. En la época colonial la población criolla les compraba plumas y cueros y la demanda permanente de cera para velas generaba un comercio muy importante con los wichí, entre otros pueblos indígenas. El comercio de cueros, especialmente de iguana, lampalagua, gato montés, jaguar y de chanchos del monte siguió siendo un elemento en la economía de los wichí hasta comienzos de la década de 1990, cuando los controles sobre el negocio de pieles comenzaron a hacerse sentir.

La miel silvestre ha sido y todavía es muy apreciada y consumida por los wichí, y a la vez ha sido objeto de comercio. La recolección de la miel así como también la caza suelen ser tarea de los varones.



La pesca de una noche.

Fabián Nanni



La pesca, tanto en los ríos como en las lagunas, también ha sido actividad de los varones. Es en el Pilcomayo donde todavía se conservan algunas de las técnicas tradicionales como la pesca con la red tijera y la red bolsa. La red tijera (*n'ot'ajnhat*) es la que se usa para zambullir. Con ella se atrapa el pez envolviéndolo con un movimiento hacia abajo. En cambio, la red bolsa (*hotanaj* o *n'owot*) se abre en forma de una V invertida y se la sumerge esperando que el pescado entre y en seguida se lo saca con un movimiento rápido hacia arriba. Hay pesca individual, de día y de noche, y hay también la pesca en grupos, en la época de bajante del río. Los conocimientos de los buenos pescadores son realmente admirables porque, como el agua es muy turbia, pueden identificar el sábalo (*sich'us*), el dorado (*atsha*), el surubí (*afwukna*), la boga (*ch'alos ka'tu*) o el bagre (*päsenaj*) por sus movimientos e, inclusive, por sus sonidos.

Si la caza, la pesca, la recolección de miel, y también la horticultura, son actividades de los varones, la recolección de los frutos silvestres del monte es el trabajo de las mujeres por excelencia. Los primeros frutos que maduran son el chañar (*letsen'i*) en los meses de octubre y noviembre, seguido por la algarroba blanca (*fwa'ay*) en los meses de noviembre y diciembre y luego el mistol (*ahäyay*) a partir de enero. Otros frutos que se consumen son la algarroba negra (*wosotsaj*), el poroto del monte (*änya*), la doca (*fwalawuk*), la sachá sandía (*onha*), la bola verde (*atsaj*) y diferentes especies de tuna silvestre como la pasacana (*chuthan lhay*). Se han registrado más de 60 plantas usadas tradicionalmente por los wichí

como alimento, sea por sus frutos, sus raíces, sus hojas o semillas, esto demuestra el amplio conocimiento de las plantas de su medio (Maranta, 1987: 161-237; Suárez, 2014). No es menor el hecho de que muchas de estas plantas en su estado crudo son venenosas y requieren una larga preparación para transformarse en alimento humano. Hoy se van perdiendo estos conocimientos junto con sus respectivas prácticas de recolección y preparación. Los alimentos obtenidos en el almacén van desplazando las comidas tradicionales y en esta área también el mercado se impone.

Las comunidades

Las comunidades conformadas por pocas familias pueden aún conservar algo de la naturaleza de los “clanes” o “grupos locales”, pero actualmente la mayoría de las comunidades, sean rurales o urbanas, muestra una mezcla de grupos.

Antes de la llegada de la población criolla, los wichí tenían un patrón de residencia fluctuante y cíclico, que no era exactamente igual en todas las zonas ya que dependía de las condiciones ambientales y de los recursos naturales. En el Pilcomayo, por ejemplo, solían establecerse en pequeños grupos a lo largo del río durante la mejor época de la pesca, generalmente entre los meses de abril y agosto, para luego trasladarse a sus lugares en el monte, al lado de una aguada, a 15 a 25 km del río. En el tiempo de la cosecha de algarroba se hacían convites y se reunían varios grupos en un lugar para tomar la cerveza de algarroba, bailar de noche, y jugar *y'aj hal'ä*, un juego parecido al hockey.

Por los misioneros jesuitas y franciscanos de los siglos XVIII y XIX sabemos que los diferentes grupos de wichí tenían sus propios territorios y uno de los principales motivos del fracaso de las reducciones o misiones se debió al intento de asentarlos en tierras distantes de las suyas. El franciscano Joaquín Remedi escribió hacia fines del siglo XIX que “las parcialidades de los Matacos nunca salen de los límites de sus propios terrenos, son tan arraigados y aficionados a las tierras en que han nacido que ésta es la causa principal de la prevención y enemistad que tienen con los cristianos; pero conocen y están persuadidos que estos se las ocupan y quitan injustamente con el engaño o la violencia” (cit. en Teruel, 1995).

Es importante resaltar este hecho del arraigo a sus propias tierras que desmiente la imagen popular de que los wichí fueron nómades, sin paradero fijo. Es verdad que se movían durante el año de un lugar a otro, pero siempre dentro de un área determinada, propia del grupo que la habitaba.

A partir de 1880 se inició el proceso de modernización de los ingenios azucareros de Jujuy y Salta, principalmente La Esperanza, cerca de San Pedro, y Ledesma, seguido por San Martín de Tabacal a partir de 1920. La introducción de maquinaria permitió una producción mucho más extensiva y requirió, a su vez, un aumento muy importante de mano de obra. A partir de entonces comenzaron a producirse las migraciones

anuales a los ingenios por parte de los wichí (junto con muchos otros pueblos indígenas), que abarcaban de marzo hasta noviembre. Estas migraciones estacionales duraron hasta la década de 1960, cuando se dejó de requerir mano de obra.

Aunque para la organización de la zafra se mantenía cierta diferenciación entre los grupos locales bajo el mando de sus respectivos “caciques” o “capitanes”, en los diferentes lotes se juntaban grupos de wichí de diferentes lugares. De modo que el ingenio se transformó en un espacio que creó nuevas relaciones entre diferentes grupos del mismo pueblo wichí, y también con otros grupos indígenas y criollos. La experiencia del ingenio tuvo un impacto que fue mucho más allá de los cambios en la composición de los grupos wichí. La alta mortandad, especialmente de niños, los nuevos patrones de relacionamiento en el trabajo, la creación de la dependencia de nuevos alimentos y bienes de consumo, además de la separación de sus tierras, entre otros aspectos, produjeron cambios irreversibles.

Durante el siglo pasado, las misiones de iglesias protestantes (mayormente anglicana y pentecostal) iniciaron un proceso de aglomeración y sedentarización de los diferentes grupos que antes vivían separados. Muchas de estas misiones nunca tuvieron un misionero residente y la iniciativa para su creación surgió de los mismos wichí, quienes la concibieron como medio para ampararse bajo una institución reconocida por la sociedad blanca. Hoy, como resultado de este proceso, se pueden encontrar comunidades con una población de más de mil personas, aunque eventualmente cuando se reúnen muchos grupos

Iglesia Misión Chaqueña.



Cristóbal Wallis

y familias la tendencia es a fragmentarse de nuevo, creando una serie de pequeñas comunidades satélites alrededor de la comunidad original.

La construcción de la vía férrea entre Formosa y Embarcación y la fundación de pueblos criollos cada 30 km aproximadamente, atrajeron grupos de zonas aledañas hacia esos pueblos; así se formaron barrios periféricos y se produjo una mezcla progresiva de diferentes grupos, aun cuando todavía se mantienen ciertas distinciones. Por ejemplo, en el pueblo de Ingeniero Juárez, en Formosa, los wichí que han llegado de la zona del río Bermejo viven en barrios al sur del pueblo mientras aquellos que provienen más recientemente del lado del río Pilcomayo se han asentado en barrios al norte del pueblo. Algo semejante ocurre en Tartagal donde los diferentes barrios wichí corresponden a diferentes lugares de proveniencia.

Los ingenios, el ferrocarril, la creación de pueblos y misiones, así como también la instalación de servicios públicos –escuelas, puestos de salud, agua potable, luz–, han tenido influencia sobre la actual ubicación, los patrones de residencia y la composición de los grupos de los wichí. Sin embargo, los wichí no han dejado de ejercer sus propias pautas al conformar los grupos residenciales. Cuando se produce una separación en una comunidad influyen sus propios principios de parentesco y de “liderazgo”. Asimismo, en el interior de cada comunidad existen varios grupos organizados de acuerdo con estos mismos principios.

A pesar de las grandes variaciones en la composición de los grupos residenciales en el seno de una comunidad wichí, existen ciertas normas que orientan su formación. Cuando el hombre se casa es común que se traslade para vivir con la familia extensa de su mujer. De esta manera se va conformando un grupo residencial que consiste en un hombre y una mujer, con algunos parientes cercanos y sus respectivas familias, los hijos e hijas solteros de la pareja, las hijas casadas con sus maridos e hijos, y posiblemente algunos bisnietos. Este grupo residencial, que privilegia las relaciones creadas en torno a las mujeres, puede estar constituido por varias casas. La existencia de casas juntas casi siempre indica que hay lazos de parentesco entre sus habitantes, que se dan continuos intercambios entre ellas y que ciertas decisiones se toman consensuadamente.

Por lo que hemos dicho acerca de los patrones de agrupación y residencia es evidente

que el uso del término “comunidad” puede ser engañoso. Sobre todo cuando se trata de “comunidades” grandes; hay que pensar que están compuestas de varios grupos, cada uno con un alto grado de autonomía en cuanto a sus decisiones. Esta realidad hace muy relativa la autoridad de las comisiones, aun cuando sean convalidadas por un estatuto con personería jurídica, y no es infrecuente que uno de estos grupos, bajo la iniciativa de su “cabecante”, se sienta con la libertad de crear su propia “comunidad”.

Dados estos mecanismos para unirse y dividirse, existe actualmente una gran variedad de comunidades en cuanto a cantidad de integrantes. En un estudio sobre los pueblos indígenas del departamento de San Martín, provincia de Salta, realizado por la Universidad Nacional de Salta entre los años 2006 y 2007, se registra una comunidad de dos familias y otra de ciento noventa y cinco familias (Buliubasich y González, 2009). Hay otras comunidades en el mismo departamento, cuya cantidad de familias probablemente asciende a más de trescientas.

La familia extensa es la unidad funcional dentro de la comunidad. Reconoce a un anciano (*lhaka thaläkw*) como su cabecilla, y cuando se trata de un grupo local compuesto de varias familias puede haber una persona de autoridad a quien todos respetan llamado en wichí *niyat*. Se dice que en el pasado, el *niyat* solía levantarse temprano y dirigía la palabra a los jóvenes, les daba consejos y fijaba las actividades que ese día se tenían que realizar. El *niyat* arreglaba las disputas entre miembros de su grupo, escuchaba a todos y tomaba decisiones para el bien del grupo. Lo llamaba *lhalhetek* (“nuestra cabeza”) y *lhalafwek* (“nuestro cerco”) porque protegía a su gente de los peligros externos.

En el presente se ha desdibujado el rol del *niyat*. Los ingenios impusieron su sistema de organización, así como también las misiones religiosas, los partidos políticos, los servicios públicos (educación y salud) y, más recientemente, los proyectos de desarrollo y las exigencias de la organización sobre la base de una personería jurídica. Todas estas instituciones no indígenas han impuesto diferentes requerimientos y el resultado es que en muchas comunidades se encuentran múltiples referentes o “caciques”. Aunque todos estos obtienen su autoridad desde afuera de la comunidad, de algún modo esta realidad impuesta refleja la mencionada tendencia wichí de dispersar la autoridad, al evitar que una sola persona acumule demasiado poder.

Personería jurídica y personas concretas

La personería jurídica provoca mucha inquietud ya que se entiende que es el documento que otorga mayor autoridad y beneficios ante el Estado. En vistas de que la organización siempre es percibida como personal, dependiente de personas específicas y no de cargos –por ejemplo, cuando se habla del “gobierno”, en realidad se está pensando en el gobernador– la personería jurídica es normalmente identificada con la persona que la tramitó o quien ocupa el cargo principal. Esta persona podría representar solamente un grupo reducido de la comunidad, pero posee ese papel que le da poder, hecho que genera preocupación en los demás miembros de la comunidad. Peor es la situación cuando en una misma comunidad existen varias personas jurídicas (como sucede en Salta); entonces es inevitable que se produzcan rivalidades.

En Formosa se ha evitado la multiplicación de personas jurídicas en una sola comunidad, pero la dispersión de autoridad vuelve a ser la misma. En cada comunidad existen varios referentes. Suele haber un “cacique”, “pero no es como era antes, habla menos, está menos en la comunidad”. Está el “delegado” que depende del Instituto de Comunidades Aborígenes y comunica los problemas de la comunidad ante el gobierno, “pero no lo hace, no va al ICA a presentar las necesidades”. Luego se encuentra el “presidente de la asociación civil”, el “encargado de la iglesia” y los “punteros de los políticos”. Francisco López, de Tres Pozos, quien aportó estas citas, sigue observando que “hay problemas dentro de la comunidad porque los políticos han hecho acuerdos con una familia y el delegado está con otro partido. Hay muchos jefes y eso es un problema”. (APCD, 2001: 14-15)

Lidiando con las influencias “externas” en el pasado y en el presente

Decimos “externas” pero en realidad en el momento de entablar relaciones, voluntaria o involuntariamente, con alguna entidad hasta ese momento desconocida por los wichí, esta se torna parte de su mundo y viceversa.

A lo largo de este texto nos hemos encontrado con un amplio abanico de instituciones que han dejado sus huellas en la vida de los wichí, algunas claramente definidas (como los ingenios y las misiones religiosas) y otras más difusas (como el mercado de consumo y los medios masivos de comunicación). Las relaciones con algunas de estas instituciones han sido bastante conflictivas (por ejemplo, con las fuerzas militares y, últimamente, con las empresas agroindustriales) y otras han sido más ambiguas (por ejemplo, con las iglesias e instituciones estatales).

Durante todo el período colonial hubo estrechas relaciones entre los misioneros (mayormente jesuitas) y las fuerzas militares. Invariablemente, allí donde se estableció una reducción, se encontraba un fortín –que a su vez funcionaba de presidio– para vigilar a los indios reducidos. Fortín y reducción fueron las instituciones para fijar y defender la frontera de los indígenas “bárbaros”. Así, por ejemplo, la reducción jesuita de San Ignacio, donde se reunieron

tobas y mataguayos en el año 1756, fue vigilada por el Fuerte Ledesma. La fundación franciscana de la Reducción de Nuestra Señora de las Angustias de Mataguayos en el Valle de Zenta, en el año 1779, fue acompañada por la instalación del Fuerte de San Andrés. No obstante, en el caso de los wichí, los intentos de asentarlos en reducciones tuvieron poco éxito y se puede suponer que el vínculo entre iglesia y militares generó mucha desconfianza entre los wichí.

La política de los gobernantes coloniales hacia los pueblos indígenas del Chaco oscilaba entre la guerra ofensiva y la defensiva, marcada a lo largo de los siglos XVII y XVIII por expediciones y entradas al Chaco con el fin de escarmentar a los indios y eventualmente pacificarlos. Entre los pueblos más mencionados en estas expediciones están los mataguayos y maticos.

Pero la guerra contra los wichí no terminó con el inicio del período republicano. En el año 1863 se fundó la Colonia Rivadavia para fomentar la ganadería en lo que era la frontera de la provincia de Salta y casi inmediatamente se produjo una reacción de parte de los wichí de la zona. Temiendo la despoblación de la colonia el gobierno organizó una expedición de trescientos hombres y luego dejó una guarnición de cien hombres. Hasta principios de la década siguiente continuó la tensión con escaramuzas, ataques y contraataques. La política explícita de exterminar a todos los “indios hostiles” y mandar a los “indios amigos” a los conchabos de las haciendas de Campo Santo terminó reduciendo

drásticamente la población wichí de esa zona. Al escribir, en 1873, el coronel Napoleón Uriburu observaba que la población wichí del Bermejo se había reducido desde el año 1859 de cuatro mil a menos de mil familias (Fontana, 1977: 105).

En el siglo XIX fueron los misioneros franciscanos quienes, a partir de 1856, desarrollaron acciones evangelizadoras entre los wichí, abriendo una misión tras otra a lo largo del Bermejo y concluyendo en 1900 con la fundación de Misión Nueva

el río Bermejo, a 40 km de Embarcación. Posteriormente, se fueron abriendo otras misiones: sobre el río Pilcomayo, San Andrés (1927), Santa María (1940) y Misión La Paz (1944); sobre el río Bermejo, San Patricio (1933) y Pozo Yacaré (1938). En estas misiones se fueron juntando diferentes grupos locales bajo un mismo patrón de vida dirigido por los misioneros: catequesis, escuela para la alfabetización en wichí y castellano, botiquín médico y alguna actividad productiva, mayormente de carpintería. Desde estos centros misioneros partían los propios misioneros o los indígenas convertidos a misionar sobre otras comunidades cercanas. A partir de la década de 1970, la misión anglicana puso mayor énfasis en una línea de trabajo más desarrollista.

Otras iglesias pentecostales y evangélicas también han sido activas en Salta y Formosa, aunque por lo general han enfocado más específicamente la evangelización. Por otro lado, durante los últimos cuarenta años, la Iglesia Católica ha renovado su actividad entre los wichí de las tres provincias, prestando su apoyo a través de misioneros y laicos, principalmente en el campo de la acción social. Últimamente se ha visto un esfuerzo concertado de parte de los Testigos de Jehová para captar adeptos en muchas comunidades wichí de las tres provincias.

Hay que recalcar que en el presente muchos wichí se consideran “cristianos evangélicos” y ha habido un proceso de fusión de conceptos y valores wichí y cristianos que muchas veces hace difícil distinguir entre el pensamiento propiamente wichí y el pensamiento cristiano. Es común, inclusive, que ancianos formados en una misión identifiquen como “vida tradicional” la de la misión, en oposición a la “vida nueva” marcada por el mayor acceso

al mercado de consumo, la educación pública, la actividad política, etc.

La incorporación del cristianismo en la cosmología wichí no quiere decir que se hayan anulado todos los conceptos y creencias precristianas. En primer lugar, muchos de los valores identificados con la cultura wichí posiblemente representen una síntesis realizada de dos vertientes de pensamiento: la propia y

Fabián Nanni



Pastor anglicano con su familia.

Pompeya, en la actual provincia de Chaco. De las seis misiones creadas por los franciscanos, únicamente la última tuvo una perduración más larga, y los últimos misioneros se retiraron en el año 1949.

Durante el siglo pasado, las misiones protestantes fueron las más activas entre los wichí. Los anglicanos iniciaron sus actividades en el año 1911. Fundaron su primera misión, Misión Chaqueña, en el año 1914 sobre

la cristiana. En otro orden de cosas, el mundo sigue poblado por seres, visibles solamente para algunos, que ejercen potestad sobre fenómenos naturales –animales, plantas, tormentas, agua y bosque– y pueden infligir daño y/o sanar a los seres humanos. Así también los espíritus de los muertos siguen provocando angustia y daño si no se alejan del ámbito de los vivos. Todavía hay hombres y mujeres chamanes (*hiyawu* o *hiyawé*) que buscan comunicarse con estos diversos seres con la intención de descubrir las causas de las desgracias acaecidas, así remediarlas, pero muchas veces corren el riesgo de ser acusados de haberlas provocado.

Ya hemos mencionado la influencia de los ingenios azucareros. Desde principios del siglo XIX algunos grupos de wichí fueron empleados estacionalmente en las haciendas de la caña de azúcar en Salta y Jujuy, y este movimiento aumentó a partir de la década de 1880 y continuó hasta aproximadamente el año 1960. A partir de entonces la cosecha de poroto de las fincas de Salta fue la que más mano de obra wichí empleó, por lo menos hasta principios del siglo XXI. Hasta fines del siglo XX la cosecha de algodón en el Chaco atrajo migraciones periódicas de los wichí hacia los campos de trabajo durante los meses de enero a marzo. Los obreros de madera en Salta y Chaco también han ocupado mucha mano de obra y, por último, además de las “changas” de diversos tipos en los pueblos, hay que señalar las relaciones de empleo temporario que han sido una constante entre los criollos ganaderos (“los chaqueños”) y los wichí hasta el presente.

Estos breves comentarios dejan en claro que la incorporación de los wichí en el mercado de trabajo, aun cuando han sido mal remunerados y maltratados, no es de reciente data y, aunque no todos los wichí han participado en todos estos diferentes empleos, casi todos han conocido las relaciones de patrón-peón en una forma u otra y tienen sus criterios para distinguir entre un patrón “bueno” y otro “malo”. Cabe agregar que la mayoría de las fuentes de empleo se han ido acabando a raíz del acelerado proceso de mecanización en los últimos años, dejando abiertas dos posibilidades: el autoempleo en actividades como la pesca, la agricultura, la artesanía y la producción de carbón; o empleos en los varios servicios públicos en salud, en educación o en las municipalidades.

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a partir de la reforma de la Constitución Nacional en 1994 abrió el camino

para que los pueblos y comunidades indígenas, como sujetos de derecho, planteen directamente sus reclamos ante los Estados nacional y provinciales. Los wichí no han quedado afuera de la creciente visibilidad de los pueblos indígenas, tanto en el ámbito político como en los medios masivos de comunicación, y uno de los mayores indicios de su nueva posición dentro de la sociedad argentina es el incremento muy marcado en la relación con los organismos del Estado. Esta realidad merece un estudio propio, ya que muchas de sus características se comparten con otros pueblos originarios. Aquí basta con señalar solamente los elementos más significativos de esta nueva relación con el Estado:

- Participación en los organismos de representación de los pueblos indígenas creados o sostenidos por el Estado –organismos provinciales como el Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH), el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) de Formosa, el Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS) y organismos nacionales como el Consejo de Pueblos Indígenas (CPI) y el Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas (CEAPI)–.
- Nueva legislación que reconoce los derechos indígenas.
- Mayor participación en la actividad partidaria, en particular a nivel municipal.
- Relaciones directas con organismos del Estado con cada vez menos intervención de intermediarios.
- Mayor exposición a los juegos de poder entre la Nación y las provincias.
- Mayor inclusión a través de las campañas de documentación, que permitan el acceso a planes sociales, pensiones y, en particular, la Asignación Universal por Hijo.
- Incorporación en planes específicamente dirigidos a los pueblos indígenas, como el Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y programas de salud y vivienda.
- Vigencia de los derechos indígenas como discurso público, a pesar de que no sean necesariamente implementados en la práctica.

Este cambio de relación con el Estado ofrece nuevas oportunidades para los wichí, aunque también involucra sus propios peligros, dado que la relación sigue siendo asimétrica y por lo tanto muy susceptible a la manipulación.

Palabra hablada y palabra escrita. La escuela

La lengua ya fue destacada como uno de los distintivos más importantes en la construcción subjetiva de la identidad actual wichí. Aquí nos limitamos a mencionar algunas características del idioma y de la escritura y comentamos cómo se da el proceso de integración a la educación formal.

La lengua wichí es uno de los cuatro idiomas que conforman la familia lingüística matak-mataguayo, que incluye además el chorote, nivaklé y maká. Es una lengua aglutinante y polisintética, esto quiere decir que las palabras, especialmente los verbos, pueden ser complejas, formadas por la combinación de muchas pequeñas unidades de significado. Por ejemplo, la oración “tú no nos conoces”, en wichí se expresa mediante una sola palabra compuesta de varias unidades: *letäfwenhit'an'oyejen*.

lingüística del pueblo wichí”. (Consejo Wichi Lhämtes, 2012).

Existen sutilezas de expresión en el wichí que no existen en el castellano; por ejemplo, hay cinco formas del pasado que cubren un continuo de tiempos que van desde un pasado inmediato a un pasado lejano. Estas distintas formas se expresan a través de sufijos que se agregan a la raíz del verbo.

- *Tujne w'ahat*
recién comió pescado
- *Tuj mathi w'ahat*
hace rato comió pescado
(en el mismo día)
- *Tuj naji w'ahat*
hace tiempo (varios días o semanas)
comió pescado
- *Tujte w'ahat*
hace mucho tiempo comió pescado
- *Tuj mhaji w'ahat*
venía comiendo pescado durante
bastante tiempo

le	+	täfwen	+	hi'ta	+	n'ó	+	yej	+	en
2ª pers.		"conocer"		negativo		complemento directo 1ª pers.		sufijo que indica que hay un complemento		sufijo que indica el plural

Existen significativas variaciones dialectales entre una zona y otra, pero en la actualidad es posible agruparlas en dos grandes complejos que corresponden a la población wichí del río Bermejo y a aquella del río Pilcomayo. Dentro de cada uno de estos complejos existe una serie de graduaciones y variaciones que involucran diferencias fonológicas, léxicas y gramaticales, que han sido descritas como “un continuum o cadena dialectal” (Fernández Garay y Censabella, 2008: 10). José Braunstein y Ana Dell’Arciprete, estudiosos en la temática, han identificado 22 diferentes dialectos del wichí hablado en la Argentina (Buliubasich, Drayson y Molina de Berte, 2004).

Para los wichí las diferencias dialectales son una expresión de las diferencias entre un grupo y otro y deben ser respetadas; esto hace que no acepten una estandarización que implica priorizar un dialecto sobre otro.

Es con este ánimo que el Consejo Wichi Lhämtes (Consejo de la Lengua Wichi) declaró que “la lengua wichí tiene muchas variantes dialectales, las que se deben respetar y afirmar como manifestación de la riqueza y diversidad

A estas mismas formas se puede introducir una pequeña modificación para indicar que la acción del verbo no fue experimentada o

presenciada por la persona que habla y por lo tanto no lo puede afirmar con certeza. En las convenciones adoptadas para la escritura wichí la apóstrofe en los siguientes ejemplos indica una mínima interrupción en la pronunciación de la consonante (glotalización). Repetimos los mismos ejemplos, con los mismos significados, pero ahora con la diferencia de que se trata de hechos contados por otros y no presenciados por la persona que habla:

- *Tujn'e w'ahat*
dicen que recién comió pescado
- *Tuj m'athi w'ahat*
dicen que hace rato comió pescado
(en el mismo día)
- *Tuj n'aji w'ahat*
dicen que hace tiempo
(varios días o semanas) comió pescado
- *Tuj p'ante w'ahat*
dicen que hace mucho tiempo comió
pescado
- *Tuj t'apmhaji w'ahat*
dicen que venía comiendo pescado
durante bastante tiempo

Cristóbal Wallis



Niños jugando.

El wichí es un idioma oral y solamente en los últimos tiempos se han desarrollado formas de escribirlo. Como ha sucedido con muchas lenguas indígenas, fueron los misioneros católicos y protestantes quienes, en primer lugar, han buscado reducir la lengua wichí a la escritura en el afán de comunicar el evangelio de un modo entendible para los indígenas. Del siglo XIX tenemos tres ejemplos de alfabeto en wichí elaborados por misioneros franciscanos, pero fueron los misioneros anglicanos del siglo pasado quienes dieron el mayor impulso a la escritura wichí, a través de sus traducciones de la Biblia, sus colecciones de himnos en wichí y sus programas de alfabetización en lengua wichí.

El intento de reproducir en forma gráfica los sonidos del idioma wichí que no existen en el castellano produjo diferentes resultados, haciendo que para fines del siglo pasado existieran varios alfabetos wichí. Al reconocer las dificultades que esta situación generaba para promover la alfabetización en lengua materna, en el año 1998 delegados de las tres provincias y también de Bolivia se reunieron en una serie de talleres para fijar pautas para un alfabeto unificado del *wichí lhämtes*, “la lengua wichí”.

Encontraron que había por lo menos nueve diferentes alfabetos y terminaron consensuando uno solo; así, pidieron que este fuera reconocido y respetado por las autoridades y las escuelas en todo el país. Hoy es el alfabeto que mayor difusión tiene y lo hemos usado para escribir las palabras en wichí en este cuadernillo.

Dado todo lo que ya hemos visto de los

wichí, en particular el aprecio por su propia lengua y la afirmación de su cultura y valores, por un lado, y el deseo de aprovechar los bienes que ofrecen la sociedad de consumo, por otro, es inevitable que la escuela sea un foco de contradicciones y conflicto.

En la escuela se aprenden cosas que en la familia y la comunidad no se enseñan y que, en general, son ajenas a su experiencia; la lengua de enseñanza es ajena y el modo de enseñar y aprender contrasta radicalmente con los modos propios de los wichí, que privilegian lo “experiencial”, lo vivenciado, la observación y la resolución de situaciones concretas, y todo en el contexto de las relaciones sociales de la familia y la comunidad. Los wichí quieren aprender bien el castellano, quieren que sus hijos logren una buena educación formal, quieren con ansia que haya profesionales wichí de distintas carreras y sin esta condición no habrá cambios significativos para el pueblo wichí. Sin embargo, muchas situaciones actuales conspiran en su contra.

A pesar del hecho de que la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) es una política pública del Estado, los avances en esta dirección son todavía escasos. Para poder lograr la implementación de la EIB sería necesario destinar muchos más recursos para la formación de docentes indígenas y no indígenas, la elaboración de materiales apropiados en lengua wichí, e investigación; también flexibilizar todo el sistema educativo y pedagógico y adaptar el currículo y sistema de evaluación a fin de lograr una auténtica interrelación entre la educación propiamente wichí y la escuela.

¿Qué esperan los wichí de la sociedad argentina?

Cristóbal Wallis



Niñas jugando al balancín.

Son innumerables los documentos, petitorios y declaraciones de organizaciones wichí, dirigidos a uno u otro de los tres poderes del Estado, que manifiestan lo que los wichí esperan de las autoridades y de la sociedad argentina en general. A partir de lo que ya se ha mostrado del pueblo wichí en los apartados anteriores, no es difícil imaginar cuáles serían sus principales demandas y en esta sección simplemente las presentaremos en forma resumida.

Los reclamos elevados en el año 2011 por organizaciones y comunidades wichí de las provincias de Formosa y Salta ante el Relator Especial de Pueblos Indígenas de la ONU, James Anaya, ofrecen un vistazo panorámico de las cuestiones por las que están buscando soluciones (Anaya, 2012). Las tres áreas de mayor demanda refieren a los derechos territoriales, derechos a la educación y derechos a la salud, seguidas por otras tres áreas referidas al derecho a la consulta y participación, derechos sobre los recursos naturales y derechos a la vivienda.

Tierras y territorios

La demanda repetida de organizaciones y comunidades wichí de las tres provincias es el cumplimiento de las leyes que reconocen los derechos de los pueblos indígenas a la propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan. Observan que la imposibilidad de acceder a los territorios y sus recursos impide que los wichí sigan practicando sus propias costumbres y su propia cultura, lo cual significa la pérdida de conocimientos sobre estas. Junto con el reclamo por la propiedad de las tierras está la preocupación creciente por la pérdida de los recursos naturales por los desmontes masivos.

Queremos ser felices y sin la tierra no somos nada. Si venden las tierras que son nuestro territorio ancestral van a llegar las empresas y quitar nuestro monte y nuestra forma de vivir del monte. Esto va a ser un desierto.
(Carta del Pueblo Wichi, Formosa)

La necesidad tan grande es la tierra, porque sin tierra no tenemos vida ni casa.
(Francisco Pérez, Asociación Lhaka Honhat, Salta)

Lengua y educación

Desde hace muchos años, los wichí de las tres provincias vienen reclamando que la lengua wichí sea incorporada en la educación escolar como materia y como vehículo de enseñanza. La falta de uso de la lengua wichí ha sido identificada como uno de los principales motivos del fracaso y abandono escolar por parte de los niños wichí, y esto genera inclusive el autodesprecio por no poder igualar a los niños criollos que, desde luego, no sufren la misma desventaja.⁴

El respeto por la lengua materna es, entonces, una demanda generalizada y excede el ámbito escolar. Por esta razón, el Consejo Wichí Lhämtes reclama y afirma como su fin: “El reconocimiento, afirmación y promoción de la lengua wichí en forma oral y escrita en todos los ámbitos que afecten al pueblo wichí y/o cualquiera de sus miembros: educación, salud, justicia, seguridad, acción social, expresiones artísticas, etc.” (Consejo Wichi Lhämtes, 2012).

Con respecto a la educación formal, las preocupaciones de los wichí van más allá de la cuestión de la lengua. La calidad de la educación, los escasos recursos de las mismas escuelas y las dificultades económicas que tienen los estudiantes para continuar su educación son todos temas que frecuentemente se mencionan. Una de las serias consecuencias de la educación pública es la pérdida de la educación propiamente wichí, ya que los hijos tienen menos oportunidades para acompañar a sus padres y madres en el aprendizaje de sus actividades.

En el año 2011, un grupo de estudiantes universitarios wichí organizó en la escuela primaria

de La Puntana, en Salta, un encuentro sobre “La Educación que queremos”. Participaron jóvenes, maestros auxiliares bilingües, padres y madres, ancianos y ancianas de las comunidades wichí y escuelas de la zona, además de algunos docentes no indígenas. Entre las cuestiones tratadas se incluyó la temática compleja de la relación entre los dos sistemas de educación –indígena y occidental– que es la médula de una Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Por su claridad, reproducimos a continuación partes del documento final elaborado por los participantes:

Nos equivocamos si pensamos que solamente lo que se aprende en la escuela es educación. Al contrario, nuestra educación propia enseña el respeto por el otro, como cuidarse a sí mismo y al otro, no mentir o hacer chismes, no pelear entre nosotros, no hacer las cosas a la ligera y buscar la tranquilidad. Los padres y las madres enseñaron y aconsejaron a sus hijos e hijas. Uno de nuestros ancianos dijo: “la educación es ser una persona consciente y tener una esperanza”. Al mismo tiempo es por la familia que nuestros mayores aprendieron todos sus conocimientos y habilidades, pescar, cultivar la tierra, buscar las frutas del monte, hilar y hacer bolsas de chaguar, entre muchas otras cosas. Es por toda esta educación que se recibe en la familia y la comunidad que nosotros decimos que la comunidad es ‘N’ochufwanyaj law’et’, “el lugar de la educación”. Hablamos mucho de la necesidad de buscar la forma más apropiada para relacionar entre sí los dos sistemas de educación. Se tiene que lograr una vinculación que supere el conflicto que a veces hay entre los dos sistemas educativos y sus respectivos valores. Hay que crear

4. El fascículo 11 de esta serie profundiza en las experiencias de educación intercultural bilingüe en el Chaco.



Cristóbal Wallis



una educación que no sea una imposición que nos destruya culturalmente. Es necesario reconocer que la educación es una responsabilidad compartida entre comunidad y escuela y por esta razón debe existir una vinculación estrecha entre las dos.

Se adjunta al documento del encuentro un acta en la que los participantes señalan siete temas claves para que las autoridades de la educación los implementen. El último punto enfatiza la participación de los wichí para poder lograr una auténtica Educación Intercultural Bilingüe: “Que se garanticen –a través de un financiamiento adecuado– los procesos que permitan al pueblo wichí aportar a la creación de una verdadera Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Que esto incluya la investigación, los acuerdos sobre los contenidos curriculares y la elaboración de materiales en su propia lengua”.

Modos de relacionarse

En la familia se aprende.

Esta sección cubre una multitud de aspectos y relaciones, pero todos pueden resumirse en la palabra “respeto”. Reiteradas veces se escucha esta palabra como la expresión de un deseo de otro modo de relación entre el mundo criollo o “blanco” y los wichí. El anhelo de ser respetados en su diferencia y no discriminados, maltratados o inferiorizados se manifiesta en todas sus relaciones: con las autoridades y oficinas públicas de todo ámbito, con los empleados de la salud y educación, del poder judicial y de la policía, entre otros. Cuando se pide una “mejor atención” se está haciendo foco, en primer lugar, en la calidad de la relación, la posibilidad de ser escuchado y desarrollar respuestas y propuestas en conjunto, que no sean una simple imposición. Y esto implica la necesidad de desarrollar otras modalidades de participación y no simplemente aquellas ideas desde una oficina capitalina.

Aquí intervienen la lengua y los códigos de comunicación que no son iguales para criollos y wichí y frecuentemente pueden ser motivo de incomprensión y desencuentro. El simple hecho de que las relaciones partan de una asimetría

histórica afecta y dificulta la comunicación en el presente. Hay casi un presupuesto, desde el punto de vista wichí, acerca de que no los van a escuchar o no los van a entender. También los tiempos y los silencios suyos son fácilmente mal interpretados por otros. Estas realidades son especialmente pertinentes cuando se trata de las instituciones educativas, pero en definitiva se aplican a todas las situaciones que se podrían llamar “interculturales”.

A veces se han interpretado ciertas resistencias de parte de los wichí como un rechazo de todos los servicios que ofrece el Estado. Al contrario, existe una demanda constante para un mejoramiento de estos servicios y una búsqueda afanosa de encontrar la modalidad más adecuada para armonizar lo propio con lo ajeno, sea que se trate de viviendas, del servicio de salud o de la educación.

Organización propia

El respeto que se pide en el ejercicio de las relaciones públicas tiene especial relevancia cuando se trata de la organización propia de los wichí. La obligación de adecuarse a las normas y exigencias de organización pautadas por la legislación nacional y provincial siempre ha sido un tema conflictivo tanto para los wichí como también para otros pueblos indígenas. Es frecuente escuchar denuncias de manipulación de las organizaciones y de los líderes wichí, desde instancias del poder, por otorgar títulos de liderazgo a

personas no reconocidas por sus propias comunidades, que presionan o “compran” a otras. Estas situaciones llevan a que una demanda constante de los wichí sea el respeto a sus propios modos de organización y que puedan desarrollarse de manera autónoma, sin intromisiones externas.

La creciente conciencia de las comunidades wichí acerca de la necesidad de plantear ante las autoridades ciertos reclamos en conjunto ha conducido a la creación de algunas organizaciones intercomunitarias. Estas organizaciones, cuando surgen de una iniciativa local, tienen un enfoque zonal, como la Organización Zonal Wichí Tch’ot Lhamejenpe (Salta) y la Interwichí (Formosa). En otros casos, comunidades y organizaciones wichí participan de organizaciones interétnicas de segundo grado como la Mesa de Tierras (Salta) y la Comisión Interétnica de los estudiantes de los Pueblos Originarios (Formosa), e inclusive en organizaciones de alcance nacional como la Organización de Naciones y Pueblos Indígenas de Argentina (ONPIA) y el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). Algunas organizaciones de segundo grado están enfocadas en una temática particular como el Consejo Wichí Lhämtes que se dedica a promover la lengua wichí y la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat (Salta) que lucha por los derechos territoriales de sus comunidades. Otras tienen un enfoque más amplio dirigido a buscar soluciones a diversas problemáticas de sus comunidades, como en el caso de la Interwichí (Formosa).

El espacio para unir lo propio con lo ajeno

Cristóbal Wallis



El desafío que expresan una y otra vez los wichí en estos días, y que suena como una campanita en todas las facetas de su vida –se podría decir un “tema transversal”– es cómo construir un modo de vida que armonice lo propio con lo ajeno. Los wichí tienen cada vez menos control sobre los factores que hoy inciden en su vida. Al mismo tiempo, el deseo de conservar aspectos de su cultura, por un lado, y el deseo

de aprovechar determinados beneficios de la sociedad occidental, por el otro, inevitablemente generan conflictos y contradicciones en el interior de sus comunidades y sus vidas, que no son fácilmente manejables. Que sea entonces posible este anhelo, expresado por Francisco López de la comunidad de Tres Pozos, Formosa: “Queremos mantener lo propio y aprender de los criollos”.

Los niños dan su opinión.

Chorotes

"[La lengua] chorote significa mucho en el sentido de que nosotros somos chorotes y nuestras raíces son chorotes y para nosotros nunca tiene que perderse. Soy de aquella raíz y lo transmito también a mis hijos y si alguien me pregunta soy indígena, orgulloso soy, como soy chorote, sí, soy chorote. Yo a mi hijo le digo que si alguien le pregunta, ustedes son indígenas de tal pueblo chorote o wichí, que digan que sí. Somos orgullosos de ser como somos, de la raíz de aquel chorote. Valoramos muchísimo lo que somos. Así es" (N.C., Tartagal, Salta, marzo de 2009).



Héctor Sarmiento, cacique y auxiliar bilingüe de la escuela N° 4176 "Mariano Antonio de Echazú", Misión Chorote.

El pueblo chorote está asentado en varias comunidades en la zona de la frontera con Paraguay y Bolivia y en los alrededores de la ciudad de Tartagal. También se los conoce como choroti o manjuy. Su lengua pertenece a la familia lingüística mata-guaya, junto con las lenguas wichí, maká y chulupí o nivacle. Los chorotes hablan dos variaciones dialectales que además refieren a su ubicación geográfica: los del sur denominados *iyojwa'ya* y los del norte, *iyowujwa*.

Tradicionalmente fueron un pueblo que se dedicó, como muchos otros pueblos chaqueños, a la caza, la recolección, la pesca y la horticultura. Atravesaron violentos procesos de cambio y relocalización debido a que constituyeron parte de la mano de obra en los ingenios azucareros del norte argentino. En la década de 1940 comenzó un intenso y dramático proceso de conversión religiosa llevado a cabo por misioneros anglicanos.

Si bien la mayoría de los chorotes pertenecen a iglesias evangélicas, persisten los *aiewuj*, es decir, chamanes o curanderos. Los *aiewuj* son intermediarios entre el mundo espiritual y sobrenatural y el mundo de los humanos; su tarea es restituir la salud, alejar los males que puedan atacar a las personas y detectar las zonas propicias de recolección, caza y pesca. "Estos curadores no emplean plantas a manera de medicinas. Sus curaciones giran en torno a recuperar el alma del enfermo y/o extirparle espíritus maléficos introducidos por otro o por el mismo chamán, así como a interceder ante las diferentes entidades causantes del mal" (Scarpa, 2009: 94). En sus curaciones utilizan cantos, instrumentos musicales y técnicas de succión y fricción del cuerpo del enfermo. Aunque los chamanes no utilizan plantas medicinales, los chorotes tienen un gran acervo de farmacopea nativa que utilizan para tratar problemas de salud.

"Yo le canto al amo del monte, que no me castigue, que me cuide que me dé su fruto para comer. Yo le canto al amo de la lluvia porque sufro de calor, lo llamo para que refresque mi sembrado" (H.Ch., Tartagal, 2005).

El monte chaqueño alberga, según los chorotes, diferentes entidades sobrenaturales que cuidan, regulan y protegen la flora, la fauna y los ríos. Los desmontes, el avance de la frontera agrícola y la colonización del monte chaqueño han producido una profunda transformación ambiental que redundará en una disminución de las prácticas de cacería y recolección que aún forman parte de las prácticas culturales de los chorotes.

Las comunidades chorotes de la provincia de Salta se ubican en el departamento San Martín (algunas de ellas son Misión Chorote I, El Cruce, Lapacho I y II, Misión Chorote Parcela 42, Misión KM 71 de los Pueblos Yiwás) y en el departamento Rivadavia (La Gracia, La Merced, La Estrella, La Bolsa, Misión La Paz, Nueva Esperanza, entre otras). El Censo Nacional de 2010.

"Por lo menos, nosotros [los chorotes] vamos a tener por escrito un cuaderno, un libro o algo así, con nuestras costumbres, porque no las queremos perder. Porque queremos transmitir a nuestra comunidad, a nuestros hijos, para que la mantengan." (H.S., Tartagal, marzo 2009)

Pueblo nivaclé/chulupí

Mi mamá, ella era como un hombre, buscaba miel, pescaba, hasta que se acaban los pescaditos y las chagua. Así que terminaba eso y se iban a buscar otra laguna donde había pescado lo mismo ahí. Testimonio de Josefina Moreno (Misión El Cruce, Salta) incluido en el programa

En estas palabras de Josefina Moreno, vemos que los nivaclés antiguamente se trasladaban por un amplio territorio en busca de sustento, en particular de la pesca, la recolección y la fibra del chaguar, y que las mujeres también realizaban estas activamente estas tareas.

El pueblo chulupí o nivaclé (conocido también como ashlushlay) es oriundo del Gran Chaco, por donde se desplazaban a lo largo de un amplio territorio para dedicarse a la caza, la recolección y la pesca. En lengua nivaclé (perteneciente a la familia lingüística mataguaya), se distinguen entre quienes son abajeños, denominados *Schimcha'am ilhavós* y arribeños o *Chishamnbee ilhavós*, en referencia a su ubicación en la zona del río Pilcomayo. *Ilhavós* se refiere a alguien que es oriundo de un lugar determinado, pero también puede usarse para especies vegetales y animales.

Se estima que la población nivaclé en la Argentina es de aproximadamente 1100 personas, pero la dispersión geográfica en dos o tres provincias dificulta el registro poblacional y eso hace que posiblemente la población sea mayor. Actualmente, los nivaclés se encuentran asentados en una comunidad denominada El Cruce, aledaña a la ciudad de Tartagal; también habitan Misión La Paz, una gran comunidad multiétnica ubicada en el Chaco salteño, y en varias localidades de la provincia de Formosa (Bañado La Estrella, El Potrerillo).

La Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935), afectó profundamente la vida de los nivaclés, y produjo su traslado a diversas localidades. También en la década de 1930, el ejército argentino tuvo enfrentamientos con nivaclés y pilagás que causaron temor en la población originaria. También tuvo un gran impacto el trabajo asalariado en los ingenios azucareros del norte argentino, donde los nivaclés, junto a otros pueblos del Gran Chaco, trabajaron como zafreiros hasta que se mecanizó la zafra en las décadas de 1970 y 1980.

Los nivaclés que hoy viven en comunidades rurales se dedican a la pesca, la agricultura, la cacería y trabajos estacionales, mientras que los que viven en comunidades periurbanas se dedican a trabajos asalariados. Las mujeres nivaclés realizan tejidos en chaguar similares a los producidos por las wichí y chorotes. Las mujeres de las comunidades rurales se dedican además a la recolección de frutos del mistol, algarrobo y chañar, entre muchos otros, y elaboran la chicha de algarroba que es consumida en las fiestas tradicionales. En las comunidades periurbanas, la distancia del monte y la degradación ambiental ha limitado el acceso a la flora y la fauna nativa.

En 1925 comenzó la evangelización católica y a partir de 1933 entraron en contacto con los misioneros anglicanos, que estaban instalando misiones entre los wichí y tobas. En 1944 se constituyó Misión La Paz, en la provincia de Salta a orillas del río Pilcomayo, donde se concentraron wichí, chorotes, nivaclés (Torres Fernández, 2007-2008). El proceso de conversión al evangelio producirá profundas transformaciones en las prácticas culturales y religiosas de los nivaclés. Aún así entre los nivaclés persisten los *toiyeey*, chamanes tradicionales, cuya actividad consiste en restituir la salud y proteger a las personas de daños. Algunos *toiyeey* sólo diagnostican la enfermedad y otros logran curar. En sus rituales utilizan los sonajeros o tambores de agua, y mediante el canto y el ritmo de los instrumentos, abandonan el cuerpo y se comunican con espíritus auxiliares que ayudan en el proceso curativo.

La lengua nivaclé muestra un proceso de retracción significativa, dado que la generación más joven ya no la habla. Sin embargo, en la provincia de Salta, los auxiliares bilingües que trabajan en la comunidad El Cruce están abocados al rescate de los conocimientos culturales y de la lengua.

Los nivaclés forman parte de la organización Qopiwiní (qom, pilagá, wichí y nivaclé), fundada en 2015. Su objetivo es luchar por los derechos sociales, culturales y territoriales de los pueblos que la integran.

Silvia Hirsch

Bibliografía

- Anaya, James (2012): Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas: *La situación de los pueblos indígenas en Argentina*, Consejo de Derechos Humanos, Naciones Unidas. Disponible en: http://unsr.jamesanaya.org/docs/countries/2012-report-argentina-a-hrc-21-47-add2_sp.pdf.
- APCD (2001): *Pensamientos wichí sobre la organización*, Las Lomitas.
- APCD (2003): *Memorias de la gente Wichí – Wichi tichunhayajay*, Las Lomitas.
- Asociación Lhaka Honhat (1991): *Pedido del título de propiedad de la tierra*, Santa Victoria Este (Salta), mimeo.
- Astrada, Domingo (1906): *Expedición al Pilcomayo*, Buenos Aires, Establecimiento Gráfico Robles.
- Interwichi (2010): *Los wichí del Centro Oeste de Formosa. Nuestras relaciones con el territorio, nuestros pensamientos y palabras, nuestros usos y propuestas*, Las Lomitas, mimeo.
- Braunstein, José (1990): “Tribus de los matacos”, en *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco 1*, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO), Las Lomitas.
- Brot für die Welt (1996): “Desarrollo indígena o desarrollo impuesto. Problemas de tierra y deterioro ambiental”, en *Desarrollo sostenible del Gran Chaco. Chances para una nueva forma de cooperación*, Evangelische Akademie, Bad Boll.
- Buliubasich, Catalina y A. González (2009): *Los pueblos indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y dominio de sus tierras*, Departamento San Martín, Salta, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y Universidad Nacional de Salta.
- Buliubasich, Catalina, N. Drayson y S. Molina de Berteau (2004): “Carta étnica de los pueblos wichí”, en *Las Palabras de la Gente*, CEPIHA, Serie Extensión N° 1, Salta, Universidad Nacional de Salta.
- CE.CA.ZO. (2003): *Pensamientos de los indígenas de la Provincia de Formosa*. Proceso de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI), Taller4, Villa Crespo, Buenos Aires.
- Consejo Wichí Lhãmtes (2012): *Consejo Wichi Lhãmtes – Consejo de la Lengua Wichí*, Salta, Artes Gráficas.
- Di Risio, Diego et al. (2012): *Zonas de sacrificio*, Buenos Aires, Observatorio Petrolero Sur.
- Encuentro Interconfesional de Misioneros (1998): *Memorias del Gran Chaco*, 2ª Parte, Resistencia, Chaco.
- Fernández Garay, Ana y Marisa Censabella (2008): *Estudios fonológicos de continua dialectales: Mapuche y Wichí*, Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa.
- Fontana, Luis (1977): *El Gran Chaco*, Buenos Aires, Solar.
- Fundación Asociana (2012): *Educación entre los Wichí*, Salta, SMA.
- IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (1994): “Reclamos territoriales en Argentina”, *Asuntos Indígenas* N° 4/94, pp. 14-15, Copenhagen.
- Leake, Andrés (coord.) (2008): *Los pueblos indígenas cazadores-recolectores del Chaco salteño. Población, economía y tierras*, Salta, Asociana / INAI / Universidad Nacional de Salta.
- Leake, Andrés y V. Andrade (2012): “La deforestación del Chaco salteño: ¿Crónica de un genocidio anunciado?”, en L. Scott (ed.), *El cuidado de la creación y el calentamiento global: perspectivas del Sur y del Norte*, Michigan, Kairos.
- Lorenzetti, Mariana (2014): “Caleidoscopios de la salud: derechos y políticas de reconocimiento indígena en el Chaco Salteño”, *Primeras Jornadas Regionales del NOA y Terceras Jornadas Internas de Antropología*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.
- Maranta, Aristóbulo (1987): “Los recursos vegetales alimenticios de la etnia matakó del Chaco centro occidental”, *Parodiaria*, 5(1), pp.161-237.
- Pacor, Paola y Verónica Nercesian (2015): “Forma y función de la estructura en verso en narrativas chorote y wichí (mataguayas)”, ponencia, *II Congreso Internacional de Retórica e Interdisciplina: “La cultura y sus retóricas”*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Villa María, Córdoba.

- Palmer, John (2005): *La buena voluntad wichi: una espiritualidad indígena*, Buenos Aires, Grupo de Trabajo Ruta 81.
- Peker, Luciana (2014): "Valor agregado", *Página12*, 3 de noviembre. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9269-2014-11-03.html>
- Scarpa, Gustavo (2009): "Etnobotánica médica de los indígenas chorote y su comparación con la de los criollos del Chaco semiárido (Argentina)", *Darwiniana*, N° 47 (1), pp. 92-107.
- Scarpa, Gustavo (2013): *Medicina indígena chorote. Continuidad y transformaciones históricas y culturales*, Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- Scarpa, Gustavo y Paola Pacor (2015): "Etnobotánica y religiosidad indígena chorote: El árbol 'eje del mundo' y 'de la regeneración inagotable'", *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, N° 10 (1), pp. 75-98.
- Scarpa, Gustavo y Paola Pacor (2016): "¿Por qué ya no recolectan los recolectores? Procesos de estigmatización del consumo de plantas silvestres entre los indígenas Chorote del Chaco salteño", mimeo.
- Servicio Jurídico de Pueblos Indígenas del Centro Oeste de Formosa (2006): *Diagnóstico y clasificación de problemas legales y derechos de los pueblos indígenas*, Formosa, mimeo.
- Siffredi, Alejandra, Nélica Stell (2001): "El camino de la palabra. Conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivacle", *Scripta Ethnológica*, N° 22, Buenos aires, CAEA, pp. 77-92.
- Siffredi, Alejandra (2012): *Memorias chorote: Gran Chaco sudamericano. Narrativa de otros tiempos y espacios. Dioses, heroínas, héroes, burladores, ogros, shamanes, capas hojaldradas del cosmos*, Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- Suárez, María Eugenia (2014): *Etnobotánica wichi del bosque xerófito en el Chaco semiárido salteño*, Buenos Aires, Autores Argentina.
- Teruel, Ana (1995): *Misioneros del Chaco Occidental*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Tomasini, Alfredo (1997): *El shamanismo de los nivacle del Gran Chaco*, Buenos Aires, CAEA, Colección Mankacén.
- Torres Fernández, Patricia (2007-2008): "Políticas misionales anglicanas en el Chaco centro-occidental a principios del siglo XX: entre comunidades e identidades diversas", *Población y Sociedad*, N° 14/14, pp. 139-176.



Pueblos

Iguals pero diferentes.

**Uniendo lo propio con lo ajeno:
el pueblo wichí en la actualidad**