

Alejandro Martín López

ALIMENTOS, NATURALEZA E IDENTIDAD EN COMUNIDADES MOCOVÍES DEL CHACO

Resumen: Los mocovíes son un grupo aborígen perteneciente al grupo lingüístico *guaycurú*, que habita el Sur Oeste del Chaco Argentino. Han tenido una compleja relación con la sociedad criolla (aunque solo a fines del siglo XIX la región fue territorialmente incorporada al estado). En este trabajo abordamos la construcción de las categorías de “alimentos naturaleza”, “médico natural” y otras afines como una forma propia de los miembros de las comunidades mocovíes de conceptualizar las relaciones entre las prácticas mocovíes tradicionales y las aportadas por la sociedad nacional.

Es interesante observar la forma en que estas categorías se han ido construyendo, en una relación de contraste con el discurso y las prácticas de la sociedad nacional, combinando elementos de la cosmovisión tradicional y los discursos ecologistas modernos.

Exploraremos el rol que tiene a la hora de generar las oposiciones pertinentes la relación de oposición entre discursos gubernamentales y discursos que son percibidos como “contradiscursos”. De modo que, aunque presentada muchas veces por los propios actores como una oposición entre lo mocoví y lo criollo, en realidad se trata de una oposición mucho más compleja, que en parte da cuenta de la mirada mocoví sobre el proceso de explotación en el que están inmersos.

Por ello mismo contrastaremos los vínculos entre estas ideas y la valoración general de la situación de precariedad de la existencia actual en estas comunidades y una existencia pasada pensada como una instancia de mayor plenitud.

Palabras clave: aborígenes mocovíes, alimentos, naturaleza, Chaco, identidad

Title: Food, Nature and Identity in Mocoví's communities from Chaco

Abstract: The Mocoví are an indigenous group that belong to the Guaycurú linguistic stock and live on the Southwestern Argentinian Chaco. Despite only in the late XIXth century their territory was finally incorporated by the Argentinian State, the Mocoví have experienced a complex relationship with White society. In this paper we analyze the construction of the categories of “natural food”, “natural doctor” and others as Mocoví ways of conceptualizing the relationships between traditional and foreign cultural practices. These categories have been elaborated bearing in mind the discourse and practices of National Society, and particularly combining traditional world-view elements with the modern ecology discourse. We will explore the role played by these categories in the opposition of Government discourse with presumed “counter-discourses”. Though presented by the very same actors as a general opposition between Mocoví and criollos, there is in fact a much more complex opposition which operates interpreting the various processes by which the Mocoví have been exploited. Therefore, we shall contrast the links between these ideas and the general values attributed to the situation of current poverty and a welfare situation located in the past.

Key words: Mocoví Indians, food, nature, Chaco, identity

1. EL ÁMBITO

Nuestro trabajo se centra en dos comunidades mocovíes del Sudoeste de la provincia del Chaco: las colonias Juan Larrea y Cacique Catán. Se trata de dos comunidades rurales distantes, la primera unos 57 km y la segunda unos 40 km, de la población urbana más cercana (la ciudad de Charata). La más antigua de estas comunidades es la de Cacique Catán. Se trata de la segunda zona de asentamiento de la población mocoví que ingresó a esta área de la provincia del Chaco proveniente de Santa Fé, alrededor del año 1914, presionada por las autoridades nacionales. Originalmente asentados en la cercana Pampa del Cielo, se desplazaron hasta la actual localización de la colonia Cacique Catán por indicación de las autoridades criollas, debido a que la zona de Pampa del Cielo comenzaba a ser objeto de interés para la sociedad nacional. En aquel entonces la zona de Cacique Catán era aún monte virgen. Este cambio de localización ocurrió hacia 1922. Actualmente la colonia cuenta con unas 400 personas. Las principales familias son propietarias de unas 25 hectáreas de campo cada una, albergando dentro de ellas a otras familias emparentadas. Estas familias “propietarias” se han visto favorecidas por un plan de mejoramiento de viviendas, contando por ello muchas de ellas con viviendas de ladrillo y techos de chapa. El resto de las familias habita en ranchos de adobe y paja. La zona hoy día está constituida por campos cultivados y algo de monte residual. En Cacique Catán también están asentadas familias de “colonos” (descendientes de inmigrantes europeos, principalmente alemanes y suizos) y criollos. La región fue “colonizada” en primera instancia por criollos ganaderos que se internaron en el Chaco “expulsados” de otras zonas por la presión fiscal y la tendencia a las grandes propiedades, como señala Trincherero para el Chaco Central (1998: 101). Pero luego se instalaron también en la región importantes grupos de alemanes y suizos. La colonia cuenta con un puesto sanitario, escuela, cancha de fútbol y varios boliches. En general las familias cultivan una pequeña huerta doméstica y crían gallinas, pero la principal actividad económica es el trabajo asalariado como jornaleros para realizar diversas tareas pesadas de campo como: desmonte, destronque y cosecha. Para las familias propietarias otra importante fuente de ingresos viene del alquiler (por un 20% del monto de la cosecha) de sus campos a colonos o criollos, ya que la falta de capital para adquirir maquinaria, combustible y herbicidas les impide explotarlas directamente. Algunas familias confeccionan ladrillos para su venta. Prácticamente no comercializan artesanías, siendo excepcional la venta de algunas piezas de cerámica. El estado sanitario y nutricional de los habitantes de la comunidad en general es malo.

Hacia fines de la década de los 80 varias familias mocovíes se asentaron en la zona de Colonia Juan Larrea. Son en general propietarios de la tierra que habitan. Las actividades económicas son similares a las de la Colonia Cacique Catán, excepto por el hecho de que no suelen alquilar sus tierras, que son algo más reducidas. Como es una zona con mayor cantidad de monte virgen, muchos se dedican a la fabricación de postes y durmientes además de las tareas como jornaleros. En otros aspectos la situación en esta colonia es similar a la de Cacique Catán.

2. “LOS ANTIGUOS”

En las comunidades que hemos estudiado, la figura de “los antiguos” o “los abuelos”, juega un importantísimo rol a la hora de definir lo que era y lo que es ser mocoví.

Los “abuelos” son mocovíes de ambos sexos, que viven en una época en la que la vida del mocoví se rige por las antiguas costumbres. Una época en la que los mocovíes son “ariscos”, vale decir: desconfiados de todos los no mocovíes, huraños para con éstos, en particular con una actitud belicosa respecto a los blancos. Ser “arisco” se relaciona también con vivir en el monte, que es pensado como un refugio protector que ocultaba a los “antiguos”, les proporciona el buen sustento y los aísla de los blancos. A nivel de la ocupación del entorno la caracterización de los abuelos nos remite a grupos cazadores recolectores (Moran 1982: 47), aunque ya bajo la influencia europea, lo cual se ve en la importancia del caballo y la hostilidad con el blanco. Otra de las características de los “abuelos” es que en sus tiempos muchos eran *pi'xonaq* (shamanes) poderosos. Algunos capaces de atraer la lluvia, otros de curar las mordeduras de serpientes y otros de sanar otro tipo de enfermedades. Estos antiguos poderosos fumaban *pa'a* (tabaco silvestre) y cantaban para llevar a cabo la mayor parte de sus despliegues de poder.

En las comunidades estudiadas, la gente divide a los mocovíes en “antiguos” y “nuevos”. Incluso los más ancianos se autoreconocen como “nuevos” y aseguran que ya no existen “antiguos” y que desaparecieron con la anterior generación. Este cambio es visto como un cambio de era, y percibido como una pérdida.

La época o tiempo de los abuelos es un período de límites difusos. Incluye al tiempo de los orígenes en el cual tuvieron lugar los hitos fundacionales de la cultura humana (como la obtención del fuego), un tiempo mítico en el que la existencia humana y animal eran intercambiables. En ese tiempo este pasaje era posible, luego ya no lo fue y la vida humana pasó a quedar claramente separada de la vida animal, perdiendo quienes quedaron como animales, el don del habla y otras habilidades humanas. Pero el tiempo de los abuelos no tiene una frontera clara: se superpone borrosamente a un “tiempo histórico” que se extendería hasta la primera mitad del siglo XX. De hecho muchas veces el tiempo en que los informantes sitúan los eventos míticos se confunde con un pasado cercano (por ejemplo: principios del siglo veinte – período en que los mocovíes de la zona que estudiamos llegan a ella procedentes de Santa Fé). Y es a toda esta vasta extensión temporal a la que se considera el “tiempo de los antiguos” o la “época de los abuelos”, sin que sea posible distinguir claramente entre los “antiguos” que son antepasados míticos y los que son antepasados históricos de los mocovíes. De hecho, el tiempo de los antiguos, con sus características cualitativamente diferentes a las del tiempo “actual”, se hace presente contemporáneamente cada vez que un ser poderoso se manifiesta. Esta reactualización del tiempo de los abuelos en el marco de un ámbito geográficamente limitado nos muestra que este tiempo se caracteriza por una escala de poder y por tanto también por unos modos de existencia cualitativamente distintos a los actuales.

Para los mocovíes los “antiguos” se presentan como “tipo ideal” (Gorosito Kramer 1992: 147) del ser humano (es decir del ser mocoví).

3. LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LO NATURAL ENTRE LOS MOCOVÍES

Compartimos con Scoones (1999: 490) y Hardesty (1977: 10) la idea de lo central que es emprender el estudio de las relaciones entre el hombre y su entorno teniendo en cuenta su carácter dinámico y los procesos históricos que la van conformando.

En este contexto, un punto inicial importante entorno a este tema es delimitar el uso mocoví del término castellano “naturaleza”. En este sentido creemos que lo importante es comprender, que el término naturaleza, en occidente, tiene varios niveles (Milton 1977: 486). Si buscáramos un elemento común para intentar caracterizarlo, podríamos tal vez indicar la oposición entre lo natural y lo cultural como la base sobre la que se construye el concepto occidental de naturaleza. Vale decir que el concepto de naturaleza, en occidente, plantea el problema de la relación entre el mundo humano y el no humano. Por otra parte en la cultura occidental el mundo no humano se ha reducido progresivamente a lo que podríamos denominar el mundo “material” (cosa que no ha sido siempre así, ni es así en todos los grupos sociales). En el caso mocoví, la oposición humano – no-humano es culturalmente relevante, pero no tiene los límites precisos que solemos asignarle. Por un lado, al hablar de los abuelos, hemos visto que la capacidad de cambiar de forma, y en sentido más profundo, de régimen óptico, es característica de los seres del “tiempo de los abuelos”, lo cual hace difícil distinguir entre “humanos” y “no-humanos”. Dado que el tiempo de los abuelos es el tiempo fuerte por excelencia, y es el tiempo que define las conductas modélicas que deben servir como patrones de comportamiento (aunque luego no se cumplan), es de suma importancia aclarar lo que la distinción humano – no-humano pueda querer significar en este contexto. Como ya señaló Milton (1997: 486), la distinción humano – no-humano está muy relacionada a la distinción entre familiar y extraño. De hecho, como muchos otros pueblos, los mocovíes tienden a considerar que los “verdaderos” mocovíes son los “verdaderos” hombres. En este sentido, como ser un verdadero mocoví, es en el fondo comportarse como los abuelos, podríamos decir que “lo humano” son los abuelos y su modo de vida. Lo demás es lo desconocido, lo otro, lo extraño, lo no-humano. En la conceptualización mocoví, el “humano” debe pactar con lo no-humano para poder subsistir. El pacto es el modelo de interacción entre lo humano-familiar y lo no humano-desconocido, que propone el marco tradicional mocoví.

Por otra parte, el término castellano “naturaleza” es permanentemente usado por los mocovíes actuales, al hacer referencia a los hábitos de los antiguos. Así se hablará de “médicos naturaleza”, “alimentos naturaleza” y de que los abuelos llevaban una vida “en la naturaleza”. Parte de las significaciones del término castellano, podría haber llegado a los mocovíes a partir de la influencia de las ONG y grupos ecologistas que gravitan en el espacio político con el que las agrupaciones aborígenes suelen entrar en contacto. Ello parece haber ayudado a la percepción de la conducta de los antiguos en términos de “natural”. Es difícil establecer qué matices del término occidental se han deslizado al uso que de él hacen los mocovíes, y en qué sentidos el término “naturaleza” es empleado por ellos haciendo referencia al marco tradicional de relaciones. Las interacciones son complejas. Podremos ver, por ejemplo, que la idea de la “contaminación” está presente en el discurso mocoví sobre la naturaleza y los alimentos, pero teñida fuertemente de

una interpretación intencional de “envenenamiento”, afín al contexto de las enfermedades provocadas por los *pi'xonaq* (shamanes).

4. “NATURALEZA” Y ENTORNO ENTRE LOS MOCOVÍES

Uno de los aspectos relevantes del concepto de naturaleza en occidente es el de servir para designar una cierta porción del entorno, induciendo una “clasificación” dual del mismo. Vamos a explorar en el caso mocoví, las conexiones entre la percepción del entorno y el concepto de lo “no-humano” y el de “naturaleza”.

La propia estructura de la lengua mocoví, muy preocupada por indicar la procedencia de los objetos en movimiento, sugiere los fundamentos de una clasificación del entorno. Así el agua (recurso escaso e indispensable en buena parte del territorio tradicional mocoví) y el monte (caracterizado en las más variadas fuentes como la fuente de alimentos por excelencia) son ámbitos peculiares. De hecho, en el caso del agua, existe un sufijo peculiar (*-axasom*) que identifica la dirección hacia o desde el agua. Existen (y aún están en uso) en la lengua mocoví, términos específicos que hacen referencia a los bordes de las isletas de monte, que establecen el contraste entre estas y el campo circundante. Por otra parte, y además de estas dos regiones (monte y agua) asociadas a la provisión de los recursos que hacen posible la existencia, se delinean otros dos espacios: el lugar de habitación humana y el camino o senda.

Las fuentes coloniales sugieren que el sistema productivo mocoví implicaba un desplazamiento con marcados ciclos estacionales. Durante el otoño y el invierno, meses de relativa escasez de agua y comida, los mocovíes se dividían en pequeños grupos emparentados de unas diez a setenta personas, según las circunstancias (Nesis 2005). Probablemente a partir de campamentos base partían incursiones de caza de diversa duración. En primavera y verano se reunían en grupos más numerosos aprovechando la abundancia de frutos del monte, lo cual permitía toda una serie de prácticas sociales (ceremonias, alianzas, etc.), y durante los cuales la recolección de frutos del monte llevada a cabo por las mujeres se convertía en la fuente de alimentos, ya que la caza dejaba lugar a las actividades rituales (Nesis 2005).

Por otra parte, estos grupos que se desplazaban explotando los recursos de zonas bastante amplias de la sabana Chaqueña, ocupaban este territorio en forma discontinua e interdigitada. Si bien estaban ligados a determinadas áreas (limitadas por ejemplo por los grandes ríos como el río Salado), se desplazaban por ellas buscando los recursos necesarios, en coexistencia con otros grupos humanos que también hacían uso de los mismos.

Ciertamente el lugar propio de la habitación humana ha variado mucho en el largo proceso histórico desde la llegada de los españoles. Tradicionalmente se trataba de pequeños grupos de toldos semiesféricos de pasto o paravientos de ramas. Actualmente, en las comunidades rurales como las estudiadas, el “espacio humano” está caracterizado por ranchos de adobe separados por monte y campos (con cultivos de algodón y soja). También existen algunas construcciones de ladrillo: el boliche, en algún caso el local del culto evangélico, la capilla y la sala de primeros auxilios.

El camino o senda, que ha servido y sirve (como en otras comunidades chaqueñas) de estructura narrativa, y en general organizativa, es concebido también como una prolongación del ámbito de la habitación humana dentro del monte, donde el hombre se interna para buscar los recursos para la subsistencia. Por ello, es en parte una “humanización” del monte, humanización que es un proceso que se concreta mediante pactos que deben ser renovados en el tiempo, ante la irrupción de diversas entidades con poder (animales, plantas o seres de otro tipo). Estos pactos requieren de una cierta cuota de poder personal para ser realizados. Pese a ello, y a diferencia de lo que se puede observar entre los wichí (Susnick 1972: 35, 37, 56), en el caso de los mocovíes (que participan de un ethos más agresivo, junto con los demás guaycurúes), el monte no es el ámbito de lo totalmente otro, que llena de pavor. De hecho en nuestro trabajo se nos repetirá que el monte es el lugar donde los abuelos se encuentran a gusto (aunque eso no implique que en su interior las zonas “no humanizadas” no sean peligrosas).

En el siguiente testimonio de un mocoví de la cercana comunidad del Pastoril, vemos algo del sentido del “camino”:

Luego terminan la campaña [de cosecha como peones] y se van al monte. Y con eso viven. Algunos que tienen caballo, se van a caballo adelante. Los otros atrás, pero no se desparraman. Hacen camino de hormigas, se van, un solo caminito (Silva 1995: 29).

Tradicionalmente la toponimia mocoví (otra indicación de la forma de dividir el entorno) destaca las fuentes de recursos, en particular las fuentes de agua, como rasgos salientes del paisaje.

Pensando bajo la misma perspectiva la toponimia mocoví actual en las comunidades estudiadas, podemos observar la importancia que tienen como hitos del paisaje humano las poblaciones donde se consigue trabajo, las poblaciones donde habitan otros mocovíes, y los grandes centros urbanos nacionales. En el entorno de la comunidad propia, hitos importantes son los ranchos de los conocidos, los boliches, los cruces y algunas antiguas denominaciones de aguadas y bajos. Pero el fuerte proceso de deforestación modifica continuamente el paisaje y hace que muchas antiguas referencias vayan perdiendo importancia. En general se destaca la progresiva desaparición del monte, y dentro de él de los árboles más grandes (talados para ser vendidos como postes). Está claro que esta situación hace imposible la antigua forma de vida, y el hecho es mencionado por los mocovíes, que son también agentes del proceso. Ello es así, en parte, debido a su trabajo como peones rurales, y por otra parte porque en las comunidades estudiadas, muchos poseen parcelas, de las que explotan la madera y luego alquilan la tierra para cultivar algodón. Como podemos ver en el siguiente ejemplo, tomado del testimonio de un mocoví de Cacique Catán:

Con el correr del tiempo nos damos cuenta de que se puede sembrar algo, se puede vender madera, hacer rollizos. Se abrieron los ojos: ‘Ahhh, ¡se puede sacar plata si se vende la madera!’ Entonces pensamos: ‘¿qué estamos esperando?’ Entonces tuvimos que quedarnos en un lugar para trabajar, para sembrar algo. Entonces empezamos a agarrar cada familia su propia parcela (Silva 1995: 26).

La transición no ha debido ser fácil, como nos lo certificara la declaración de un abuelo que hablaba del “llanto de la tierra”, al ser cultivada por primera vez:

Nunca habíamos visto que una persona siembra algo: cebolla, papa, zapallo, algodón. Los años 1935-38 nuestro vecino sembró una hectárea de algodón [...] Llamaron a los mocoví para cosechar y no entendieron... (Silva 1995: 29).

Milton destaca el aspecto dialéctico de la dinámica entre la percepción que se tiene del entorno y la forma en que se interactúa con él (1997: 487). Los mocovíes de las comunidades estudiadas se ven a sí mismos como hombres que viven en una época en la que el balance de poder les es desfavorable, el poder hoy lo detenta el criollo. Así, a diferencia de los antiguos, el mocoví actual (en las comunidades estudiadas) se percibe muchas veces como carente del poder necesario para pactar con los poderosos que dominan el ámbito del monte. Así por ejemplo, se afirma: “ya no quedan médicos naturaleza como los de antes”. En parte esto se vincula con la imposibilidad de seguir el antiguo régimen de vida. El paso de la situación de caza-recolección, a los actuales cultivos es visto por los mocovíes como una pérdida, que sólo un cambio de era podrá reparar. La desaparición del monte y de la antigua forma de subsistencia implica la imposibilidad de volver al verdadero ser mocoví, y por ello suscita numerosas discusiones acerca de las antiguas costumbres y su práctica actual. Muchos se ufanan de hablar “la idioma verdadera” y enseñarla a sus hijos, criticando a otras familias que no procederían de esa manera. Simultáneamente, los “acusados” dirán lo mismo de sus acusadores. Algo análogo ocurre con el consumo de los alimentos propios de los antiguos. En este sentido, incluso algunos mocovíes se proveen de pequeñas cantidades de algarroba, que consumen ocasionalmente y muestran a las visitas, casi como una certificación de su ser mocoví, sin que por otra parte exista ningún esfuerzo serio por volver a la antigua dieta.

5. HUMANO Y NO-HUMANO: LOS PACTOS

Al tratar de los antiguos, hemos visto como los límites entre humano y no-humano se difuminan en el tiempo de los orígenes. Además, muchos antiguos poderosos son dueños de diversas especies animales y pueden asumir sus formas. Esto tiñe enormemente las percepciones mocovíes sobre los animales. Por otra parte, para un pueblo cazador-recolector, la diferencia entre animales salvajes y domésticos no tiene la relevancia que tiene en el marco europeo (Keith 1988: 24). Así pues, tenemos que por un lado muchos animales que llamaríamos “salvajes” son fuentes de recursos, como la corzuela, las abejas y su miel, etc. Lo mismo pasa con diversos vegetales como la algarroba, el mistol, el choricito de monte, el poroto de monte (comestibles), el chaguar, el palo santo, el quebracho (útiles por sus fibras o madera).

A veces se utiliza la ininteligibilidad del “lenguaje de la naturaleza” como metáfora de las diferencias entre los lenguajes humanos, como en el siguiente ejemplo de un mocoví del Pastoral: “Habla el judío [con el aborigen] con su propio idioma, y ninguno se

entiende de los dos, y ellos discutían. Igual que estos árboles cuando viene el viento se mueven los dos y nadie se entiende” (Silva 1995: 29).

Testimonios que hemos recogido en las comunidades estudiadas hacen referencia a la posibilidad de entender ciertas señales que dan los animales, en particular los pájaros. Lo cual es especialmente cierto para aquellos que tienen poder, como podemos verlo en este testimonio de un toba (grupo muy cercano lingüística y culturalmente a los mocovíes): “Él [el cacique Taigoyic] entendía lo que decían los pájaros... y por ello sabía cuando se acercaban los blancos” (Silva 1995: 39).

Los vegetales y sus ciclos son también una forma de lenguaje.

Algunos animales, como el jaguar, son calificados por su ferocidad, y tienen una valoración con tintes negativos. No sólo existen los jaguares celestes que devoran a la Luna durante los eclipses, sino que un criminal violento será calificado de hombre-tigre, como nos ocurrió presenciar. En este sentido el animal es una manifestación del costado peligroso del exceso de potencia propio de los poderosos.

También se ha testimoniado desde los primeros tiempos de la colonia, la presencia de animales de compañía, en especial perros y gallinas (Paucke 1942-44). De hecho el jesuita destaca que no aprovechaban las gallinas para su alimentación, y que mantenían muchísimos perros (aunque flaquísimos) aunque no tuvieran con que alimentarse. Sigue siendo hoy moneda corriente, y hemos constatado que en algún caso un oso hormiguero fue retenido en cautiverio por algún tiempo con dicho fin.

En contraste con la concepción común en Europa, y señalada por Hobbes, de que no pueden existir obligaciones para con los animales ya que “hacer pactos con las bestias es imposible” (Keith, 1988: 26), entre los mocovíes la idea de pactar con las potencias no humanas que permiten la subsistencia es fundamental, aún hoy día. No sólo era un imperativo para el cazador pactar con el dueño de la especie animal a cazar, amontonar los despojos para permitir el renacimiento de la presa, y no matar en exceso, sino que hoy día, cuando la caza es apenas anecdótica, el concepto de pacto sigue siendo importantísimo. No se discute el derecho del hombre (como el de otros seres) a proveer a su sustento, pero ello no puede ser hecho de cualquier manera, como si el hombre fuera el señor absoluto de los “recursos de la tierra” (Keith, 1988: 27). Es necesario respetar unas normas, y está claro que el señorío sobre las especies corresponde a sus dueños, no al hombre. Por otra parte se ve que la naturaleza no es una “fuente inagotable”, y que los recursos deben cuidarse respetando normas como las señaladas.

Keith (1988: 45) señala las relaciones que se establecieron en Europa entre la persona que se abandona a sus impulsos y los animales y también con lo femenino como “más animal”. La idea del control de la propia emotividad es una práctica muy importante en los grupos chaqueños, y muy compleja. Existen comparaciones entre la ausencia de control y lo animal (como en el caso mencionado del hombre-tigre). De hecho es la falta de respeto (intencional o no) de las normas de conducta la que en los relatos chaqueños trae un cataclismo que concluye la con separación de las formas humana y no-humana de existencia (Susnick 1972: 17). Un repetido relato sobre la trasgresión, que conecta lo femenino, la falta de control y lo animal es el muy común motivo chaqueño del poderoso (en muchos casos serpentiforme) que ataca a la mujer menstruante que se acerca al agua. Lo que parece verse detrás, es la idea de la conducta humana como una modera-

ción de este exceso vital incontenible propio de lo “poderoso” que es a lo que lo animal finalmente remite. Lo femenino, en tanto origen de la fecundidad y emparentado a la abundancia (que es la nota característica del exceso de los poderosos, que son peligrosos por sobreabundantes) esta por tanto vinculado a lo animal. Pero pese a similitudes superficiales, no parece tratarse del mismo tipo de construcción que en Europa. Si se ve una influencia europea en alguna terminología (en castellano) adoptada por los mocovíes como los términos “mansos” y “salvajes” para hacer referencia a aquellos aborígenes que en el pasado pactaron con los blancos, sometiendo a ellos, y los que no (donde vemos el uso de la domesticación como metáfora de otras formas de subordinación social (Keith 1988: 55).

Las esferas de lo humano y lo no-humano, al contrario de lo que ocurre en Europa, están muy vinculadas y dado que el hombre no es el “dueño” de los animales, la idea del “pacto” es el núcleo de las relaciones entre estos dos modos de ser. Pacto que requiere el poder necesario para llevarlo a cabo. Así, el dominio sobre los “monstruos” y poderosos fue un punto de conflicto y disputa entre shamanes y misioneros cristianos (Sussnick 1972: 42).

6. ALIMENTOS NATURALEZA

Un aspecto central en la caracterización de “los antiguos” es el tipo de alimentación que tenían. A los alimentos consumidos por los antiguos se los conoce con el nombre de “alimentos naturaleza”. Esta es una categoría usada con mucha frecuencia por los mocovíes de las comunidades en las que se realizó este trabajo. De hecho los “alimentos naturaleza” parecen constituir uno de los ítems centrales de las “antiguas costumbres” (junto con la vida en el ámbito del monte, muy relacionada con el concepto de alimentos naturaleza).

Los “alimentos naturaleza” son caracterizados como alimentos que se obtienen del monte, y que por ello son más sanos. Debido a esta dieta, los “antiguos” no tenían problemas de salud excepto las mordeduras de serpientes (que son los grandes antagonistas naturales y míticos de los antiguos) para las que los *pi'xonaq* (shamanes) conocen remedios; y los males que algún *pi'xonaq* puede causar y que son males que sólo la actividad de otro *pi'xonaq* puede curar. Se trata de enfermedades ajenas al ámbito de la medicina blanca, para las cuales los médicos criollos son impotentes. Los antiguos eran sanos y sin ropa criolla ni calzado podían hacer frente a las heladas, la lluvia y el fresco (Silva 1995: 22).

Por otra parte las enfermedades actuales, de los “nuevos” son producto del contacto con los blancos, especialmente del consumo de azúcar y alimentos envasados (envenenados-contaminados). Es contra estas dolencias que la medicina criolla es necesaria. La “biología particular” del mocoví también incluye la importancia de la realización de ciertos actos como el entierro de la placenta, el respetar las restricciones alimenticias durante el duelo (especialmente de alcohol y de toda carne que no sea la de caballo) y el embarazo, el dormir al aire libre, exponer a los niños a las heladas, etc.

Los “alimentos naturaleza” en principio serían los que proporciona el monte virgen mediante la caza y la recolección (miel silvestre, algarrobas, mistol y otros frutos de monte, carne de caza). Se habla de la caza mediante perros que proporcionaba “conejos”, ñandúes, iguanas, mulitas, y tatúes (Silva 1995: 22). Estos alimentos serían los responsables de la larga vida y la falta de enfermedades que se atribuye a los antiguos.

La algarroba es el alimento naturaleza por excelencia, incluso más que la caza. Las vainas de este árbol proporcionan una harina que es considerada el centro de la dieta natural. La fermentación de esos frutos proporciona la aloja, la bebida centro de la fiesta ritual tradicional. Por otra parte la recolección de la algarroba y la elaboración de la aloja son actividades tradicionalmente femeninas. Esto está relacionado a los vínculos entre las mujeres y la fecundidad. Lo cual se confirma por el hecho de que las estrellas son pensadas en general como femeninas, y el cielo se concibe como un ámbito pleno de abundancia. El algarrobo está representado en él, no sólo por una constelación en la zona de Sagitario, sino que muchas veces se lo identifica con el árbol del mundo, que vincula sus tres planos, la Vía Láctea.

De todos modos, esta distinción entre alimentos naturaleza y otros que no lo son, no es tan precisa, ya que alimentos como la carne de caballo, la harina e incluso la yerba mate se consideran parte de esta dieta a pesar de su relación con el blanco. El caso de la yerba mate es particularmente interesante. El jesuita Florian Paucke (1942-44), responsable del gran intento misional jesuita entre los mocovíes en los años 1749-1767, escribió sobre cómo introdujo el uso de la yerba mate entre los grupos mocovíes para reemplazar el consumo de bebidas alcohólicas.

Otra característica asociada a los alimentos naturaleza es su asociación con la reciprocidad: “«Entonces el que trae algo le da comida a su vecino que no trae nada y así viven: juntos unidos». Por lo que los antiguos no pasaban nunca necesidad” (Silva 1995: 22). Son alimentos fundados en relaciones sociales “adecuadas” (con los demás mocovíes y con los poderosos), de los que se conoce el proceso de producción.

7. LA COMIDA DE LOS NUEVOS

En 1968 Martínez-Crovetto publicó un trabajo basado en su experiencia de campo en Cacique Catán, una de las comunidades que estudiamos. Sus referencias a la alimentación dan cuenta de la gran importancia de la carne vacuna en los mocovíes de Cacique Catán para esa fecha. Señala que no aprecian las legumbres y en general no hacen huerta. La dieta incluye papas, arroz, fideos y pan. Ya en ese momento el autor observa una enorme disminución de los alimentos del monte en el conjunto de la dieta. La tarea de recolección de vegetales del monte sigue siendo femenina. Entre los alimentos del monte que aún continuaban en uso menciona las frutas de algunas cactáceas (*Opuntia* y *Cereus*), el tasi o *lowaraic* (*Morrenia odorata*), el mistol o *nallic* (*Zizyphus mistol*) y otras 66 especies de semillas o frutos y partes aéreas, vegetativas o subterráneas de otras 13 plantas (a las que no identifica). Un rol particular le cabe a la algarroba blanca o *mapic* (*Prosopis Alba*). Señala que sus vainas se consumían crudas, asadas o como harina

o *ne'nara*. Esta harina se utilizaba con el método tradicional: desleida en agua o en una especie de torta o *ne'na* que podía contener también harina de mistol (aunque este último se mezcla preferentemente con algarrobo negro *nawetec lelqaic* – *Prosopis nigra*). Martínez-Crovetto menciona para ese momento el progresivo reemplazo de la bebida de algarroba fermentada o aloja (tarea que según sus observaciones realizan las mujeres) por el vino u otras bebidas criollas. También da cuenta de la caza como una actividad masculina que provee alimento. El acarreo de agua y leña lo realizaban personas de ambos sexos, al igual que el cuidado del escaso ganado. La cocina en general era una actividad femenina, salvo en el caso del asado. Las gallinas caían también en la esfera femenina. Por último menciona el mate como de consumo muy extendido y obligado, especialmente al recibir visitas.

En la actualidad se observa, por un parte, que el rol de la comida del monte es aún menos importante, en parte debido a la profunda degradación del monte en estos casi cuarenta años. De hecho la caza se reduce prácticamente a las trampas con las que los niños capturan mulitas (*Dasypus novemcinctus*). La recolección de especies vegetales se reduce a una recolección casi simbólica de algarroba y muy poco mistol. También se da la recolección de miel silvestre, muy importante en el pasado (y que no es mencionado por Martínez-Crovetto) y considerada una actividad masculina aún hoy. El consumo de las vainas de algarroba se da sólo con la harina a consumirla desleida en agua. No se observa de hecho el consumo de aloja. En este sentido es interesante que la preparación de esta bebida estaba en el marco del espacio doméstico y a cargo de las mujeres, mientras que la venta de bebidas alcohólicas criollas se hace en negocios a los que concurren los hombres y que son espacios de socialización sólo masculina. De la enorme variedad de plantas mencionada por Martínez-Crovetto, hoy no se registra más que el consumo esporádico de alguna cactácea, y en general son hombres los que las recolectan.

En cuanto a los alimentos provenientes del mundo criollo, el mate es central, mientras que el consumo de carne es mucho menos frecuente que en el pasado. Fideos, arroz y tortas a la parrilla (más que pan) completan el cuadro. Tampoco hoy se aprecian mucho las legumbres y las huertas son poco frecuentes pese a la acción de los planes que las incentivan desde el gobierno. Si bien aún se crían gallinas (por sus huevos) no poseen en general ganado.

Observamos pues un proceso en avance de alejamiento de la alimentación tradicional, y simultáneamente de degradación de la dieta basada en alimentos criollos.

8. IDENTIDAD ÉTNICA, ALIMENTO Y NATURALEZA

Como lo señalan numerosos autores para la identidad étnica en general, la mayor parte de los elementos que conforman el núcleo de la identidad étnica mocoví de estas comunidades están formulados en contraste con el blanco. Es más, la “distancia” respecto al criollo establece si se trata de mocovíes “antiguos” (lo cual equivale para los entrevistados a “verdaderos mocovíes”) o “nuevos”. Como Gorosito Kramer lo indica para los mbya, en este contraste los elementos blancos se ven como fuertes, pesados y contami-

nantes (1992: 147) en comparación con una identidad india percibida como formada por elementos débiles, livianos y frágiles. Pero, es la identidad mocoví actual la que es vista en estos términos. En este sentido podría establecerse una comparación con lo que Cardoso de Oliveira (1992: 56) dice respecto a los caboclos del área del alto Solimões. Estos se diferenciarían de los “grupos tribales del Javarí en que constituyen para el blanco una población pacífica, desmoralizada, atada a las formas de trabajo impuestas por la civilización, y dependiente en extremo del comercio regional”, “resultado de la interiorización del mundo del blanco por el tükúna, con su conciencia dividida en dos: una que mira a sus ancestros, y otra que voltea hacia los poderosos hombres que lo circundan”.

Esta mirada dividida aparece fuertemente entre los mocovíes de los que hablamos. De hecho se trata de una mirada dirigida a dos grupos de “hombres poderosos”: por un lado los criollos actuales, su poder y su riqueza; por otro los antiguos, también ellos poderosos y plenos, capaces, de pactar y amansar a poderosísimos seres supranaturales, atraer la lluvia y tener una vida longeva y sana. En el centro entre estos polos, el mocoví actual se ve como “pobre”, privado de poder, necesitado de pactar con los criollos (no ya con las potencias suprahumanas, con las que deja que sea el blanco y su religión quien se mida).

La oposición entre antiguos y nuevos es una constante en el discurso de los mocovíes de estas comunidades al referirse a su identidad. Como ya señalamos, la idea del verdadero ser mocoví está ligada entre estos al vivir en el monte virgen, comiendo “alimentos naturaleza”, ariscos y ocultos en el interior del monte, sin contacto con el blanco. La identidad mocoví “antigua” es concebida como un modo de existencia cargado de poder, incluso en muchos casos comparada favorablemente con el poder de los elementos característicos de la identidad blanca. De hecho la actual influencia blanca y la desaparición del “antiguo” modo de vida, no se explica por la idea de una derrota en una competencia de poderes sino como una cuestión de destino o “suerte”. Un rasgo esencial de esta identidad antigua y poderosa, es la capacidad de realizar los pactos necesarios para interactuar adecuadamente con el mundo de lo no-humano, y garantizar la viabilidad del modo de vida cazador-recolector. La dieta, se constituye en un diacrítico muy importante (junto con el idioma y la relación “arisca” con el blanco) a la hora de diferenciar este modo de ser de los antiguos de otras formas de existir, menos plenas. Este “alimento naturaleza” es en primera instancia el obtenido del monte, en las formas tradicionales, con las adecuadas relaciones con el mundo de lo no-humano. Por ello, porque el acto de alimentarse correctamente implica en sí mismo el de establecer las adecuadas relaciones con lo no-humano, es que la dieta tiene tal importancia, constituyéndose en una instancia “humanizadora”. Estas correctas relaciones son las que permiten el mantenimiento del mundo tradicional en el tiempo. Por lo demás el “alimento naturaleza” es sano. Aquí puede haber huellas del discurso ecologista, pero en todo caso transformado por la lógica mocoví. Se trata de una sanidad entendida en el sentido de que no sólo permite una vida más plena y longeva, sino que los desajustes que se generan entran dentro del universo conceptual tradicional (pasible de ser abordado por el conocimiento del *pi'xonaq*).

Esta construcción idealizada que ni siquiera responde exactamente a la vida de los mocovíes previa a su “pacificación” es vista como un ideal que de hecho hacía de la vida de los “antiguos” una vida más plena y longeva, pero sin embargo ninguno de los que

así lo manifiestan hace esfuerzos por aproximarse a ese ideal y consumen azúcar y productos envasados de los criollos de forma cotidiana. Parece asumirse una cierta actitud de inevitabilidad de la imposibilidad e irreversibilidad de la actual situación. Esto tiene puntos en común con la idea de irreversibilidad del contacto que describe Cardoso de Oliveira al hablar de la fricción interétnica (1992: 65). Esta irreversibilidad se da cuando los bienes extranjeros pasan a ser indispensables para el aborigen, creando una dependencia definitiva respecto a la sociedad nacional. Lo cual se logra, como señala Trincheiro citando a Iñigo Carrera (Trincheiro 1998: 98), cuando la apropiación de los territorios que constituían el principal objeto de trabajo del aborigen y la alteración drástica de los procesos de trabajo y las formas de cooperación que requerían la caza y la recolección, las volvieron actividades que ya no lograban garantizar la reproducción de los productores. A partir de lo cual la población aborigen queda limitada a la producción de algunos medios de vida recreando, en los espacios que deja abiertos la dominación, algunas actividades tradicionales (lo cual no hace más que descargar el peso de parte de la reproducción de la fuerza de trabajo en la economía doméstica, conduciendo a la sobreexplotación). En el momento en que la fuerza de trabajo indígena y las tierras se valorizan (recordemos que la zona es actualmente el corazón de la zona algodonera chaqueña y los mocovíes realizan trabajos muy duros en esa explotación agrícola) la sociedad nacional no deja escapar la presa.

Keith (1998: 28) señala para los algonquinos orientales un conjunto de ideas tradicionales similares a las que hemos visto entre los mocovíes (un pacto con los animales y potencias de la naturaleza que imponía una explotación limitada de los recursos). Lo interesante es que los algonquinos, enfrentados al mismo dilema de ruptura irreversible de su tradicional modo de vida por la aparición de los europeos, lo piensan en una dirección diferente a lo que hacen los mocovíes. Los algonquinos atribuyeron la aparición de las nuevas enfermedades aparecidas a la llegada del blanco (cuya gran importancia para la elaboración del actual concepto de naturaleza recuerda lo que ocurre entre los mocovíes) a una ruptura del pacto por parte de los animales y por ello les declararon la guerra. Con ello parecen haber encontrado una forma de integrar al marco tradicional el abandono de los antiguos controles sobre el caza, necesario para el ingreso a la economía impuesta por el europeo. Como hemos visto, los mocovíes han seguido un camino diferente. Ellos entienden, que son los mocovíes quienes no cumplen el pacto tradicional, y no tienen por ello poder para seguir pactando. Además, ven esta falta de poder como parte inevitable de los grandes ciclos que dominan al mundo (sobre el origen andino de estas ideas cíclicas entre los guaycurúes se ha discutido mucho). De ello se deriva por un lado una justificación para adaptarse en el corto plazo a los requerimientos “deshumanizantes” de la vida que el blanco les impone, pactando con él. Y, por otra parte, la esperanza de que en un futuro la situación será otra, y el mocoví podrá volver a vivir como un verdadero hombre.

A lo largo del siglo XIX y XX el momento de este retorno al monte se ha anunciado muchas veces (San Javier [1905], Napalpí [1924], El Zapallar [1933]) y los fracasos de estos intentos han tirado hacia delante el momento del cambio de era, que por influencia cristiana, ha absorbido hoy la terminología del fin del mundo (hubo mucha expectativa alrededor del año 2000, lo cual da cuenta también del nivel de internalización de cierta simbólica calendárica occidental).

En la situación actual, el abandono del monte, la aceptación de la relación con el blanco y de sus condiciones, son los términos de un pacto, donde en algún sentido el hombre blanco ocupa el rol que en el pacto tradicional ocupaban las potencias naturales,¹ excesivas y por ello simultáneamente fuente de recursos y de peligro.

BIBLIOGRAFÍA:

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1992) *Etnicidad y estructura social*. México, D.F., Ed. La Casa Chata.
- GOROSITO KRAMER, Ana María (1992) "Identidad étnica y manipulación". En: Cecilia Hidalgo y Liliana Tamango (comps.) *Etnicidad e Identidad*. Buenos Aires, CEAL: 143-153.
- HARDESTY, DERALD J. (1977) *Antropología Ecológica*, Barcelona, Ed. Bellatera.
- KEITH, Thomas (1988) *O Homem e o Mundo Natural*. Sao Paulo, Editorial Schawarcz.
- MARTÍNEZ-CROVETTO, Raul (1968) "Estado actual de las tribus mocovies del Chaco (República Argentina)". *Etnobiologica* (Universidad Nacional del Nordeste. Facultad de Agronomía y Veterinaria, Corrientes, Argentina). No. 7: 1-23.
- MILTON, Kay (1977) "Ecologías: antropología, cultura y entorno". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (<http://www.unesco.org/issj/rics154/titlepage154.html>). Diciembre, vol. 49 (4): 477-496.
- MORAN, Emilio (1982) *Human Adaptability. An introduction to Ecological anthropology*. Colorado, Westview Press. Inc.
- NESIS, Florencia Sol (2005) *Los grupos Mocoví en el siglo XVIII*. Colección Tesis de Licenciatura. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- PAUCKE, Florián (1942-44 [1749-1767]) *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocobíes)*. Tucumán – Buenos Aires, Universidad Nacional de Tucumán, publicación n° 324, Depto. de Investigaciones Regionales, Publicaciones Especiales del Instituto de Antropología (V).
- SCOONES, Ian (1999) "New Ecology and the social sciences: What prospects for a fruitful Engagement?". *Annual Review of Anthropology* (<http://www.AnnualReviews.org/>). No. 28: 470-507.
- SILVA, Mercedes, coord. (1995) *Memorias del Gran Chaco (1884-1933), 5c, Pero todavía existimos*. Formosa, Talleres gráficos del obispado de Formosa.
- SUSNICK Branislava (1972) *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Chaco – Corrientes, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del NordEste.
- TRINCHERO, Héctor (1998) "Desiertos de identidad. Demandas territoriales en las fronteras de la nación". *Revista Papeles de trabajo* (U.N. Rosario, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales). No. 7: 85-130.

¹ Recuperando lo que menciona Keith (1988:49) de la relación entre los animales y los extraños al propio grupo social.