
Ana María Spadafora

CUMPLÍ TU SUEÑO: PEDAGOGÍA DE LA ONIROMANCIA
Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO ENTRE LAS MUJERES PILAGÁ DEL GRAN CHACO
(FORMOSA, ARGENTINA)

Resumen

EL ARTÍCULO CONSTITUYE UNA REFLEXIÓN SOBRE EL MODO EN QUE HAN SIDO ABORDADAS las experiencias oníricas en la antropología, retomando mi experiencia de trabajo con mujeres pilagá de la región del Gran Chaco. Discute la influencia, implícita o explícita, de algunos enfoques antropológicos en el análisis de los sueños, y la excesiva concentración en sus relaciones con el chamanismo y la mitología. Basado en el material etnográfico recabado con algunas mujeres pilagá, retoma los lazos establecidos por una de las principales colaboradoras entre soñar, narrar, interpretar, hacer y copiar. Busca enfatizar que las relaciones entre la experiencia onírica y la acción práctica responden a lo que denomino “pedagogía de la oniromancia”, categoría que subraya la trama que une la representación al comportamiento y las acciones vinculadas a la trayectoria de vida y experiencias recientes de las mujeres indígenas.

Palabras clave: *sueños, pilagá, conocimiento práctico, mujeres indígenas, Gran Chaco.*

I FULFILLED YOUR DREAM: THE PEDAGOGY OF ONEIROMANCY
AND PRACTICAL KNOWLEDGE AMONG PILAGÁ WOMEN OF THE GRAN CHACO
(FORMOSA, ARGENTINA)

Abstract

THE ARTICLE REFLECTS ON THE WAY DREAM EXPERIENCES HAVE BEEN ADDRESSED BY ANthropology, taking up my fieldwork experience with Pilagá women of the Gran Chaco Region. It discusses the assumptions, implicit or explicit, of some anthropological approaches to the analysis of dreams and their excessive concentration on the relation of dreams to shamanism and mythology. Based on ethnographic material obtained with some Pilaga women, it takes up the links, as established by one of my main collaborators, between dreaming, narrating, interpreting, doing, and copying. It aims to emphasize that the relations between dream experience and practical action correspond to what I call the “pedagogy of oniromancy”, a category that stresses the web that connects representations to the behavior and actions associated with the life trajectories and recent experiences of indigenous women.

Keywords: *dreams, Pilaga, practical knowledge, indigenous women, Gran Chaco.*

Ana María Spadafora. Antropóloga. Investigadora del Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnica de Argentina. Profesora de la Universidad de Buenos Aires y de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (sede Argentina). aspadafo@conicet.gov.ar

Introducción

Este trabajo se enmarca en una investigación que estoy desarrollando desde 2006 acerca de los conocimientos que tienen y los usos territoriales que hacen mujeres recolectoras de la etnia pilagá, en los cuales la experiencia onírica es un espacio decisivo para comprender los vínculos que ellas establecen con el monte, en especial los relacionados con las transformaciones del espacio territorial y de los conocimientos o saberes femeninos ligados a ellos¹.

La importancia de la oniromancia entre los pueblos de las tierras bajas sudamericanas, y del Gran Chaco en particular, ha sido subrayada por varios autores. La mayor parte de los trabajos destacan sus vínculos con el chamanismo, la cosmología y la mitología indígena (Califano 1974, 1976, Dasso 1999, Idoyaga Molina 1978-79, 1993, Wright 1981, 2008). Sin duda, son importantes los lazos entre las experiencias oníricas con el diagnóstico de las enfermedades ligadas a la intrusión de objetos, la transgresión de tabúes, las explicaciones acerca de la fuga del alma, el envío de un mal o daño provocado por chamanes, o la relación entre las experiencias oníricas y la cosmología y mitología indígenas. No obstante, se ha pasado por alto, además de la importancia y la especificidad del género femenino, el carácter socializado y democrático de los sueños, que no se ciñen a un saber de especialistas y forman parte de saberes prácticos que permiten a las personas explicar y proyectar sus trayectorias de vida.

Siguiendo esta línea de interés e interpretación, analizo la utilización del recurso onírico por parte de las mujeres pilagá, en términos de lo que denomino “pedagogía de los sueños”, entendida como un sistema complejo de interpretación-acción que contribuye a dirigir los imponderables de la vida, amoldar situaciones y acontecimientos respecto del futuro de las personas, adecuarse a las situaciones diferentes y cambiantes de su historia reciente, modificar el curso de sus vidas y tutelar su porvenir².

Sobre esta base, a continuación expongo algunas cuestiones relativas a la historia reciente y a la situación actual de la etnia, para detenerme luego en algunos enfoques antropológicos sobre el sueño, subrayando las potencialidades de la perspectiva y enfoque por el que he optado. Recupero el vínculo particular que una de mis principales interlocutoras establece entre las acciones de soñar, de narrar, de interpretar y de hacer, las que, en buena medida, responden al abultado corpus de información recabado con otras colaboradoras de la misma generación. Finalmente, subrayo las principales limitaciones etnocéntricas que se derivan de la consideración de la experiencia onírica en los términos de un

dominio subsidiario al estado de vigilia, subyacente a nuestra concepción etnocéntrica sobre la experiencia onírica y que no resume la perspectiva pilagá sobre los sueños y la ligazón que las mujeres establecen entre ellos y su concepción del saber o conocimiento. A mi entender, esta perspectiva no se ajusta a la consideración del “conocimiento tradicional” en los términos de un saber cosificado, inmune a la historia y a la capacidad de acción de los actores, y a las influencias mutuas que resultan de la labor entre la investigadora de campo y sus interlocutores.

Sueños: entre la historia reciente y la recolección femenina

Los pilagá, autodenominados *qom* o *qoml'eq* (la gente), forman parte de la familia lingüística guaycurú, junto con los tobas, los mocovíes y los desaparecidos abipones, payaguás y mbayás³. Su emplazamiento actual es en el centro-este de la provincia de Formosa (Argentina), en el área central de la región del Gran Chaco, territorio que comprende parte del noroeste argentino, parte del norte de Paraguay y sur de Bolivia⁴. Actualmente viven en veintidós comunidades relativamente cercanas, distribuidas entre los departamentos Patiño y Bermejo de la provincia de Formosa.

A lo largo de los últimos tres trabajos de campo, desarrollados en 2007, 2008 y 2009, en la colonia indígena periurbana El Ensanche Norte (departamento Patiño), analicé cuestiones vinculadas a lo que se podría denominar una “antropología de los sueños” y una “antropología de la estética”. En particular, me interesó recopilar información destinada a analizar la adopción o el rechazo de ciertos patrones estéticos promovidos por la cultura blanca, concentrándome en la redefinición de diseños artesanales como producto de la incidencia de esas valoraciones estéticas en las narrativas sobre las experiencias oníricas de mujeres recolectoras. Me concentré en el análisis de las narrativas oníricas de las mujeres debido a que entre los pilagá llama la atención la evocación permanente del mundo onírico, hecho que irrumpe en toda alocución o intercambio de información con las mujeres cuando se busca obtener información acerca de las representaciones y usos actuales de los recursos del monte. Además, las narraciones oníricas guardan un potencial particular cuando se trata de indagar cómo valores éticos y estéticos surgidos de la adopción del cristianismo evangélico (García y Spadafora 2008) surgen o son estimulados por la interlocución con otros actores blancos, incluidos los antropólogos (Spadafora 2005, 2006, Spadafora y Morano

2007, 2008) y con otros grupos étnicos. En este sentido, podemos afirmar que las experiencias oníricas constituyen un espacio privilegiado para analizar la discursiva y reflexión sobre la historia reciente, especialmente en aquellos aspectos vinculados con los profundos cambios en los usos y representaciones del territorio desarrollados a lo largo de las últimas décadas.

A partir de la provincialización de Formosa en 1955, el avance del frente ganadero criollo sobre el centro-este, donde se encontraban emplazados los asentamientos pilagá, se produjo a un ritmo acelerado. En la década de 1980 a los pilagá se les asignaron tierras bajo la figura jurídica de “comunidades indígenas”, pero se otorgaron –debido a la temprana privatización– según un patrón disperso, como si fueran parches o islas dentro de un amplio territorio cada vez más ocupado por poblaciones mestizas o blancas. En los años 1990, la venta de tierras privadas a inversionistas extranjeros condicionó aún más las actividades de “marisca” –recolección, caza y pesca–. La ya existente y de larga data tensa situación entre indígenas y sus vecinos criollos se intensificó en las últimas dos décadas, al punto de complicar o vedar las actividades tradicionales de sobrevivencia dado que, tal como sintetizan los pilagá, en la actualidad, en muchos casos, “si cruzas el alambrado te disparan con armas de fuego”.

Aun así, las actividades de recolección de las mujeres –por lo general, de las de cuarenta años de edad en adelante– continúan siendo vitales para la reproducción de las unidades domésticas, dado que del monte se obtienen alimentos y, fundamentalmente, recursos para elaborar artesanías destinadas a la venta. Estas actividades complementan los beneficios sociales que se obtienen de los gobiernos nacional y provincial y constituyen el único medio de sustento que no depende de las prebendas del faccionalismo político provincial y nacional. Al margen de estos recursos de manutención para los que utilizan el monte, el conocimiento ligado al hábitat y los recursos ha perdido continuidad generacional y vigencia entre las jóvenes, situación que se comprende explicando algunas particularidades de la producción artesanal.

A pesar de la variedad de situaciones –que, en buena medida, dependen de la distancia de las comunidades a los centros urbanos–, son notorias la pérdida de las habilidades técnicas, el olvido del significado de los diseños ligados al tejido de mantas, ponchos y tapices en telar, así como el abandono de la cerámica, utilizada antiguamente para hacer cántaros para el agua. Aun cuando continúan manufacturando bolsos o *yicas* con una fibra vegetal denominada chaguar –una variedad de bromeliácea⁵, las pilagá se distinguen, casi exclusivamente, por la cestería que hacen con base en palma de carandillo o *qata* (*Trithrinax biflabellata*).

De este vegetal aprovechan las hojas para la elaboración de canastos, posa vasos, posa fuentes, posa pavas y adornos varios, y el cogollo –denominado *laqatalamo* o palmito– para la alimentación⁶. Si bien en la cestería aún utilizan viejas técnicas –como la de tejido en espiral–, los motivos actuales se caracterizan por la incorporación progresiva de diseños figurativos y se elaboran, casi exclusivamente, para la venta. Algunos de los diseños más comunes son cestos para ropa sucia, canastos para mascotas, alhajeros o cajitas con formas de figuras zoomorfas u hombrecillos vestidos con las camisetas de los principales equipos de fútbol argentinos. Estos nuevos motivos se incorporaron porque las mujeres valoran positivamente los “diseños lindos de los blancos”, y por la intervención –inconstante pero firme– de diversos actores que, a lo largo de las últimas cinco décadas, han transitado por la zona implementando proyectos de capacitación y comercialización artesanal.

El escenario cultural por el que atraviesan los pilagá, y las mujeres recolectoras y artesanas en particular, muestra las huellas del incremento significativo de los valores éticos y estéticos “blancos”, inducidos por la fuerte situación de dependencia del mundo criollo. Lo cual, sin embargo, lejos de promover la pérdida o el resquebrajamiento del horizonte cultural, ha suscitado una reflexión y la reconsideración del modo de pensar y vivir. El sueño continúa siendo el recurso idiosincrático cultural central para reflexionar sobre el pasado y el presente y posicionarse frente al porvenir, especialmente en las generaciones que tienen recuerdos vívidos del paso de la trashumancia a la sedentarización. Un eje nodal de las narraciones oníricas de estas generaciones es que transmiten cierta perspectiva ambivalente sobre el pasado y el presente indígena, ambigüedad que se debate entre una sobrevaloración de los preceptos morales, religiosos y estéticos de los blancos, reafirmando una visión negativa del pasado indígena asociado a la “pobreza” y a una vida pecaminosa desbordada de “vicios”, y la vigencia del recurso onírico como modo de reflexionar sobre la convivencia intercultural. Los pilagá suelen decir “antes éramos pobres, ahora en cambio tenemos cosas”, “antes teníamos el vicio asociado a los rituales festivos, la guerra interétnica o el consumo de bebidas fermentadas, ahora tenemos a Dios”.

Esta desvalorización del pasado, sin embargo, debe ser tomada con recaudos, no sólo porque advierte sobre el impacto de la evangelización y la escolarización, sino también porque presenta fracturas discursivas elocuentes, en particular ligadas a una posición revisionista que juzga críticamente los sinsabores de la integración cultural. Esta revisión de la historia reciente es muy llamativa en las narraciones oníricas femeninas y, tal como queda testimoniado en el caso que traigo a colación, muestra la vigencia y el vigor de un modo de pensar que

parece remarcar de qué modo los pilagá, cuanto más han abrevado en la cultura criolla local, más parecen insistir en volver a sus propias fuentes de pensamiento y acción.

Antropología y oniromancia: saber práctico y pedagogía para la acción

El carácter reflexivo y el uso práctico de las experiencias oníricas no han llamado la atención de los especialistas en antropología de la región ni la de los analistas de otros ámbitos de estudio. Hasta la década de 1960, buena parte de la antropología de los sueños desestimó el contexto de las narraciones oníricas (Edgar 1994, Hodes 1989) y no consideró que éstas constituyen, ante todo, eventos de comunicación que remiten a marcos interpretativos más allá del acto, la creación y la psico-dinámica de la narración (Tedlock 1987). Paralelamente, la antropología se centró excesivamente en la relación entre los sueños y la institución chamánica, dejando de lado otros usos sociales que van más allá de su utilización por parte de los especialistas.

Como señalamos en otro trabajo (García y Spadafora 2008), algunos aportes emblemáticos han subrayado las principales limitaciones de los estudios mencionados. Sin desarrollar *in extenso* esta trayectoria, baste señalar que los mismos han encarado el estudio de las experiencias oníricas en diálogo, tácito o explícito, con la teoría psicoanalítica freudiana (Freud 1997) y el estructuralismo de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1977). La influencia de ambos enfoques ha terminado por restringir el análisis de los sueños a sus vínculos con estructuras míticas (Kuper 1979, Kilborne 1981, Tedlock 1987, Hodes 1989, Parman 1993) y a desestimar los contextos en los que tienen lugar las narraciones oníricas (Edgar 1994).

La antropología del Gran Chaco no ha sido ajena a estas limitaciones. Los trabajos que se refieren a las experiencias y narraciones oníricas se han centrado, sobre todo, en el papel y la utilización del sueño para el diagnóstico y cura de la enfermedad⁷, la composición, la significación y el uso de la farmacopea vegetal y animal ligada a las curaciones chamánicas⁸, y las transformaciones de la institución chamánica y de sus seguidores a partir de la adopción del cristianismo evangélico y la conformación de iglesias pentecostales nativas. En todos los casos el centro de las interpretaciones ha sido la importancia de los vínculos entre la dimensión onírica y la institución chamánica en su “sincretismo” con el cristianismo evangélico o la “cosmología indígena” (Cordeu y Siffredi 1971,

Miller 1979, Wright 1984, 1988, 1992a y b, 2005, Tola 2001). De este modo, los trabajos que analizan la oniromancia se concentran en explicar el papel de la práctica onírica en la iniciación y en los procedimientos diagnósticos y terapéuticos de los chamanes (Califano 1974, 1976, Dasso 1999, Idoyaga Molina 1978-79, 1993) o, bien, en señalar su estrecha relación con un modo de existencia que, coherente con la tradición etnológica local, asume “lo indígena” con un “modo de ser y estar” diametralmente diferente al sustentado por la filosofía y el modo de vivir de Occidente (Wright 1981, 2008).

En un intento por subsanar algunas dificultades vinculadas con esos sesgos descontextualizados y excesivamente ligados a la adopción acrítica de la perspectiva psicoanalítica y estructuralista en la antropología, Descola (1986, 1989, 2005) subrayó la necesidad de no extender a otros pueblos nuestras propias interpretaciones sobre la oniromancia. Con base en su trabajo en el alto Amazonas sostuvo que, a diferencia del interés psicoanalítico, para los achuar jíbaro los sueños constituyen modos de prefigurar acontecimientos relacionados con la caza o la guerra, un modo de predecir posibles situaciones que enfrentarán cotidianamente. En un análisis minucioso resume tres categorías nativas de experiencias oníricas y sostiene que los achuar usan un método de interpretación similar al utilizado por Lévi-Strauss en su análisis de la mitología, dado que los achuar procuran “disecionar las imágenes nocturnas reduciéndolas a unidades lógicas mínimas” (Descola 1989: 448, mi traducción), recurso que les permite “codificar la diversidad de lo real en sistemas elementales de relaciones” (Descola 1989: 448, mi traducción). Amén de las incuestionables diferencias entre casos etnográficos, entiendo que la idea de que los achuar operan según la lógica metodológica del estructuralismo, buscando decodificar los sueños dentro de un sistema lógico de relaciones, parece contradecir uno de los problemas más significativos que este autor critica al enfoque de Lévi-Strauss. Para Descola (1986) la cultura y las instituciones sociales no pueden ser explicadas como resultado de operaciones mentales, dado que las representaciones no son independientes de la acción. Presuponer que los modelos mentales funcionan *a priori* de las prácticas sociales y que éstas constituyen meras puestas en acto de esos modelos representacionales supone universalizar esquemas de pensamiento y presupuestos epistemológicos que independizan los significados de la acción y constituyen un desliz etnocéntrico (Descola 1986)⁹. La crítica de este autor a Lévi-Strauss, por ello, resulta contradictoria con su análisis de la experiencia onírica entre los achuar¹⁰. De ahí que prefiero retomar su sugerente planteamiento respecto al papel mutuamente constitutivo de representaciones mentales y prácticas sociales.

Con base en ese planteamiento propuse, en dos trabajos recientes (Spadafora 2008), desplazar el análisis del sueño de la representación de la experiencia onírica a su comprensión en términos de un marco-guía para la acción. Una estructura práctica destinada a cuestionar, revertir y modificar el curso de la vida de las personas, y que aquí prefiero redefinir en los términos de una pedagogía¹¹, dado que ésta alude a un arte de guiar o conducir que no necesariamente está ligado a la palabra, la arenga o la alocución y que no puede disociarse de la acción. En efecto, para los pilagá la palabra se relaciona con la enseñanza formal impartida en las escuelas y con cierto espíritu de imposición autoritaria de las reglas y normas del aprendizaje. Esta perspectiva no se corresponde con su concepción de la enseñanza y sus ideas acerca de la adquisición del saber o conocimiento. De acuerdo con este enfoque, a continuación me detengo en la labor desarrollada a lo largo de los últimos años con una de mis principales interlocutoras –Lidia Q.– que condensa la información recabada con otras colaboradoras acerca de la problemática en cuestión.

Soñar, narrar e interpretar

El caso que expongo corresponde a una mujer pilagá de cuarenta y cinco años de edad, oriunda de la comunidad de Pozo Chico Nawagán –situada en la frontera entre Argentina y Paraguay– y que mora actualmente en una comunidad cercana a la ruta principal que atraviesa la provincia de Formosa. Lidia vivió sus primeros años en la trashumancia y, como muchas mujeres de su generación, sufrió el trauma del proceso de sedentarización. En todas nuestras entrevistas –desarrolladas a lo largo de las tres últimas estancias de campo– las diferencias entre el modo de vida pasado y el presente tuvieron particular importancia, en especial cuando destaca las diferencias generacionales entre ella y las mujeres jóvenes, renuentes a la historia de sus padres y a los valores ligados a ella. Mi trabajo con Lidia se basó en entrevistas y recorridos por la zona con el objetivo de recoger información acerca de las representaciones y los usos pasados y actuales del monte. A diferencia de los dos primeros trabajos de campo –en los que me concentré en recolectar información sobre los sueños–, en el último me detuve en las diversas técnicas de confección artesanal. El sueño y la experiencia onírica, sin embargo, continuaron siendo el foco de interés e interpretación de Lidia y el nudo de nuestra relación.

Durante 2007, Lidia me relató un sueño cuyo énfasis permite sintetizar el modo en que por medio de él se elabora el trauma de los cambios producidos

por la sedentarización, y sus consecuencias en su identidad de mujer recolectora y cristiana. Su relato comenzaba diciendo que ella se sentía “afligida” debido al fallecimiento de cuatro mujeres de su familia. La “envidia”, engendrada por el privilegio del que gozaban sus parientas por percibir pensiones estatales, había llevado a un *pi’ogonaq* (chamán) a ocasionarles la muerte. Desolada y triste por la situación, no sabía qué rumbo debía tomar su vida. La angustia la hacía dudar con respecto a continuar o no con sus compromisos domésticos, y a permanecer o no junto con su marido y sus hijos. El malestar la enfrentaba a la disyuntiva de aceptar o rechazar el mensaje cristiano pregonado por el evangelismo, a costa de renunciar a su propia condición cultural. En ese estado de conmoción, una noche tuvo un sueño en el que se le presentó un “espíritu” con forma de “caballo blanco”, del que sólo podía distinguir “el lomo y las cuatro patas”. Descabezado, galopaba nervioso y relinchaba alrededor de su cama. A la noche siguiente, invadida por la incertidumbre y la inquietud, recibió una “revelación” a la que refiere con la frase: “el sueño me conversó”.

A partir de ese sueño, Lidia sintió el impulso de viajar por un tiempo largo. Durante “dos años” recorrió distintas comunidades de las provincias de Formosa y la vecina provincia del Chaco, intentando encontrar los motivos que la habían llevado a “andar”. Luego de un deambular incansable logró superar su estado de angustia interpretando lo que el sueño “le significaba”. Ella sintetiza ese sentimiento con la frase, “ese sueño significa que no puedo quedar acá” porque “cuando hay campaña¹² yo tengo que ir” y porque:

Eso había sido que significa el caballo, el caballo no se cansa y ese es el espíritu que yo tengo. Y porque el caballo significa que no quiero quedarme en casa. Que tengo que andar. Porque a lo mejor hay un secreto, a lo mejor yo no voy a cumplir, porque yo tengo que ir a predicar a tal lugar. Así significa mi sueño. Que tengo que andar, que soy andariega.

A mi juicio, este relato se articula en torno a su necesidad de conciliar su pasado y su presente en una nueva identidad, resolviendo las tensiones inherentes al modo de vida trashumante y al sedentarismo actual. Sin desarrollar los pormenores de tal ambivalencia, conviene subrayar que la superación de ese estado de malestar se produce mediante su confraternización con el espíritu que la compele a “andar” y a aceptar el mensaje cristiano y recorrer las comunidades “llevando la palabra del evangelio”. Aquí, por tanto, la superación de su estado de ambivalencia y ansiedad se resuelve mediante la reflexión y puesta en acción de la experiencia onírica, herramienta que le permite conciliar ambas identidades resolviendo que su nueva condición de mujer cristiana no va en detrimento de

su identidad como mujer recolectora, de ser una “mujer andariega”. Sin duda, la importancia del “andar” pone en juego valoraciones que hacen a su orgullo de ser una mujer “guapa” –esto es, que conoce y sabe recorrer el monte porque allí está la cuantía de la “verdadera mujer pilagá”–, en contraposición a las “prostitutas”, las “arrieras” y las “jóvenes”. Es interesante remarcar el hecho de que en su discurso los términos “prostitutas” y “arrieras” adquieren un sentido convergente que desdibuja la diferencia entre las mujeres que salen a “buscar hombres” y aquellas que van detrás de los “favores de la política”¹³, dos estilos que asume en clara oposición al deber ser de la condición femenina. En contraposición, reprobaba el desconocimiento y magro desempeño de las “jóvenes” en el monte: “se pierden, no tienen interés y esperan que la mamá les traiga la palma para tejer el carandillo”. O bien acentúa su tendencia a la holgazanería y su ausencia de autonomía: “lo único que esperan es que la mamá cobre la pensión, cuando la mamá cobra la pensión, son las primeras que vienen a ayudarla”.

Su postura crítica hacia las “jóvenes” se intensificó a medida que profundizamos nuestra labor y notaba mi interés por los recursos vinculados a la recolección con fines alimenticios o artesanales. Esta labor profundizó su auto-reflexión sobre los bienes derivados de la relación actual con los blancos y las nuevas costumbres adoptadas por los indígenas merced a esa relación. Este proceso de reflexividad y autocrítica se desarrolló haciendo hincapié de nuevo en el “modo de ser de las jóvenes”, subrayando los vínculos entre lo moral y lo estético: las vestimentas, el modo en que las utilizan¹⁴, su agrado por teñirse el cabello de rubio o cortarlo¹⁵, los juzga como comportamientos que promueven la languidez femenina, predisponiéndolas a la enfermedad y, en suma, debilitando su condición de mujer en los términos precisados por mi interlocutora. La ambivalencia frente al pasado y al presente, expresada mediante las valoraciones éticas y estéticas, se resolvió utilizando el recurso onírico como un marco de interpretación-acción.

Interpretar, hacer y copiar

Durante 2009 tuve nuevas entrevistas con ella. Elegí detenerme en recabar información sobre las diferencias entre los diseños pasados y presentes, y el modo en que fueron cambiando los motivos de la producción artesanal promovidos por diferentes agentes blancos, con la intención de analizar cómo jugaban los patrones estéticos propios y aquellos sugeridos por la nueva situación de interculturalidad. Fiel al espíritu que guiaba mi nuevo interés por obtener información sobre estas cuestiones, conté a Lidia el sueño que había tenido unos días

antes de mi viaje. Con una pobreza narrativa atípica para los pilagá, desarrollé mi relato onírico diciendo que se iniciaba con una escena que, efectivamente, había ocurrido el año anterior cuando transitábamos por el monte y yo intentaba retener información sobre los recursos utilizados para la alimentación, la medicina y la artesanía. En esa oportunidad, Lidia se detuvo frente a un gran charco de lodo y dijo: “No camines más porque te hundís”. Con su mano recogió el lodo y comenzó a diseñar un cántaro para el agua, una técnica que, como señalé, las pilagá ya no usan. Mientras amasaba el barro maleable (véase la foto 1) me señaló que esos cántaros eran los que utilizaba su madre y comenzó a explicarme con detalle la técnica para manufacturarlos. Su destreza frente al cúmulo de fango desató mi pregunta: “¿Y vos cuántos cántaros has hecho?”. A lo que respondió: “Nunca hice un cántaro, sólo vi hacerlo a mi madre porque yo siempre tomé agua de botella de blanco”. Su comentario sobre el agua de “botella de blanco” adquiere sentido en el contexto del desarrollo de ese recorrido, dado que bajo el



Foto 1

Lidia amasando el barro para confeccionar cántaros (foto tomada por la autora)

sol abrasador y a una distancia considerable de la comunidad nos quedamos sin “agua de botella”. La situación, desesperante por momentos, me llevó a apagar mi sed con el agua de lluvia acumulada en una planta contenedora que Lidia me había enseñado señalando que, cuando “andaban de aquí para allá” –en referencia a la vida nómada–, bebían agua de esa planta. El hecho de que yo consumiera agua de la planta la llevó también a tomarla y, luego, a una reflexión respecto al abandono de las antiguas costumbres, vinculada a la dependencia actual de la sociedad blanca: “de repente no hace falta andar esperando el agua de los políticos porque si vos tomas también podemos volver a tomarla nosotros”.

Esta escena “real”, ocurrida en 2008, fue el inicio de mi sueño y de mi relato onírico frente a mi interlocutora durante 2009. Luego de relatarle esta escena continué narrando el desarrollo de mi experiencia onírica, que proseguía con una escena en la que ambas, situadas frente al fango del monte, conversábamos sobre diseños de cántaros y yo la invitaba a elaborar nuevos diseños cerámicos que podían venderse muy bien en los bazares más refinados de la capital. Una preocupación propia acerca del problema de la devolución de los antropólogos para con los indígenas, que se me presenta en relación con la profunda necesidad que tienen las pilagá de encontrar modos adecuados para la comercialización de la artesanía y que, esta vez, se expresaba en la misma frecuencia que mi interlocutora: el sueño.

Cerré mi narración onírica sin comentario alguno por parte de Lidia. A los dos días ella me invitó a que fuera a su casa. Presurosa y alegre me dijo: “Cumplí tu sueño”. Me acerqué a su fogón y me señaló que había ido al monte a buscar los materiales que necesitaba para elaborar los cántaros, debido a que mi sueño significaba que ella debía elaborar cántaros para el agua, tal como lo hacía su madre. Junto al fuego, en distintas bolsas de plástico yacían los materiales requeridos, expuestos para que yo comprendiera las etapas de producción. Sobre un costado dos pequeños “modelos” de cántaro diseñados por ella mostraban el resultado del proceso. A su alrededor los incontables nietos e hijas se agolpaban, mientras Lidia me compelió a “sacar foto” de todo y me invitaba a que le ayudara a elaborar nuevos diseños (véase la foto 2).

Concluida la puesta en escena de la revitalización de los cántaros y del “cumplimiento de mi sueño”, al día siguiente mantuvimos una larga entrevista, en la que se explayó sobre el sinsentido de mi insistencia en “grabar” sobre los “diseños de antes y su significado”, un aspecto sobre el cual giraban algunas de mis preguntas. Ella no lo consideraba adecuado, debido a que “no recordaba esos diseños”, y porque juzgaba que para aprender sobre diseños, motivos o técnicas



Foto 2

Lidia mostrando los modelos de cántaros (foto tomada por la autora, 2009)

artesanales debía “aprender aprendiendo”, “aprender haciendo como cuando vamos al monte”. “El carandillo se teje tejiendo, y los nuevos modelos se hacen haciéndolos”, sentenció.

Profundizando en las ligazones entre el soñar –asociado al interpretar y socializar la narración– y el saber –asociado a esa socialización de la narración que no es independiente del hacer, tal como demuestra su necesidad de “cumplir mi sueño”–, concluyó nuestra conversación vinculando esa trama entre interpretar y hacer a una sutil reflexión acerca de lo que consideraba signo de inteligencia, habilidad y creatividad de una mujer. Esta distinción, indisociable de la experiencia generacional, se cifró en subrayar que “el trabajo de las mujeres en el monte” o “tu marisca” (*an’epe*) y el “trabajo de (artesanía) de las mujeres” (*n’ontanaqak yawodipi*) presupone que “hay que pensar para crear”, frase que Lidia asocia a “mi conocimiento para hacer algo” (*yawottonanaqak*). Hilvanando la relación entre pensar, crear y conocer, sostuvo que dado que el pensamiento es acción y que el proceso de enseñanza involucra, fundamentalmente, la concentración en la observación de lo que hacen las otras mujeres –madres, abuelas o compueblanas–, se podría decir que una artesana habilidosa, creativa y singular en su capacidad de pensamiento es la que “sabe copiar el diseño de otra” (*ilolegeha*) o “la forma (*lasogoq*) de las otras”.

En este punto de la explicación, Lidia agrega una nueva cualidad intrínseca a la condición del “saber” como “hacer” ligada a la habilidad de imitar concebida como una acción que, lejos de constituir un mero acto de sustracción al que nosotros vinculamos con plagiar, presupone un principio de singularidad y distinción de la habilidad e inteligencia que define el ideal de mujer. Esta concepción del conocimiento y el aprendizaje –que, como señalé, distingue claramente en contraposición a la enseñanza formal impartida en las escuelas– destaca, por tanto, el carácter práctico y pragmático del conocimiento, valorando positivamente el acto de observar, recordar, concentrarse y copiar. Una cadena verbal que subraya la acción y que, además, asume como positiva la incorporación de lo nuevo o novedoso (*dalagaik*), el acto de atesorar el propio pensamiento y saber a partir de la incorporación de lo ajeno. Un ideal de mujer que se dirime, como señalé, en oposición a las jóvenes (*añole*) resignadas, en su perspectiva, a no pensar ni a cultivar su singularidad, a diferencia de las mujeres adultas (*yewo*) que conocen el monte, saben discriminar las especies y copiar los diseños de otras. Ideario que reseña la vinculación entre aprender e imitar, asociando este último al acto de imaginar e inventar y que –en contradicción con toda lectura sincrónica y cosificadora de “saber” o “conocimiento tradicional”– equiparan la incorporación de lo novedoso, el intercambio de conocimiento e información, incluido con la antropóloga, al desarrollo de la capacidad intelectual, la autonomía y la creatividad de la mujer.

Reflexiones finales

A lo largo del artículo señalé que una de las principales limitaciones de los abordajes de la antropología respecto de las experiencias oníricas consistía en descontextualizar las narraciones de la historia reciente por la que han atravesado estas poblaciones, y en trasladar algunos prejuicios respecto de nuestras concepciones sobre el rol de la experiencia onírica, en especial los surgidos de la tácita influencia del análisis psicoanalítico y los esquemas de comprensión y abordaje de la “realidad” propuesta por el estructuralismo y sus derivaciones. Destaqué que aun cuando esta tendencia continúa vigente subrayando la vinculación de las experiencias oníricas al chamanismo, la mitología y el análisis estructural y sincrónico de las narraciones oníricas, enfoques como el de Descola (1986) acerca de la vinculación entre las representaciones y las acciones permiten sugerir nuevos caminos de interpretación de las experiencias oníricas que se adecúan más fielmente a la perspectiva nativa.

El caso que traje a discusión, y en particular la articulación que mi interlocutora hace entre soñar, pensar, hacer y copiar, deja planteadas algunas limitaciones sustantivas respecto a los análisis sobre los saberes o “conocimientos tradicionales”, en particular su consideración en términos de un saber ancestral cosificado, folclorizado e inmune a los vaivenes de la historia. Interesándome especialmente en desandar esas influencias tácitas o expresas, deliberadamente propuse enfatizar el carácter práctico y pragmático de la experiencia onírica, subrayando su perfil colectivo –en oposición al conocimiento del saber chamánico–, y destacando su vinculación con un modo de concebir el saber que teje en una misma trama los actos de pensar y hacer –asociados, a su vez, al acto de crear concebido como parte de un saber copiar los diseños artesanales de otras mujeres–. El recorrido que comienza con mi narración onírica y culmina con la revitalización de una técnica en desuso asociada al pasado indígena, por tanto, evade el etnocentrismo tácito vigente en algunos análisis de las experiencias oníricas que dan por sentado la preeminencia de la razón sobre la acción, asociando –implícitamente– a la primera con una facultad inherente al estado de vigilia sobre la cual la “realidad” onírica no tiene mucho que decir. Concomitantemente, estimo que la socialización de mi propia narración onírica permite desestimar algunos presupuestos metodológicos vinculados al rol del trabajador de campo y su influencia en el interlocutor. Especialmente, a cierto recaudo respecto a los posibles cambios que el antropólogo pueda producir a lo largo de su intervención y que, en mi opinión, señalan la persistencia de cierto espíritu positivista que reniega de las influencias mutuas de la labor etnográfica. En mi caso y en paralelo con la labor psicoanalítica, el trabajo acerca de estas temáticas no sólo favoreció mi habilidad para soñar y retener los sueños –algo central al modo de pensar pilagá y psicoanalítico–, sino que, incluso, a pesar de las diferencias de enfoques entre uno y otro horizonte epistemológico, propuse a mi psicoanalista incluir las visiones, una habilidad que los pilagá juzgan como un estado de ensoñación similar al sueño y que también desarrollé en paralelo a mi trabajo sobre estas cuestiones. Intento remarcar aquí, por tanto, las consecuencias metodológicas fértiles que pueden surgir de una perspectiva más abierta a las mutuas influencias entre el etnógrafo y sus interlocutores que, además de engolosinarse con el *mea culpa* de la tradición etnográfica, la coautoría y el compromiso con el Otro, asuma la apuesta política de J. Fravret-Saada (1977), quien, en su estudio de la brujería, destaca que una metodología que intente llegar hasta el final bien podría comenzar por “dejarse afectar”, en el sentido de no detenerse en aquellas situaciones que comprometen nuestro propio horizonte o frontera cultural.

Superar este etnocentrismo requiere, por tanto, recuperar la perspectiva indígena acerca del conocimiento en tanto acción o ensayar nuevas categorías y apuestas metodológicas para responder de modo más fidedigno al punto de vista indígena acerca de las nociones de conocimiento e intercambio. Ideas que invitan a considerar la experiencia onírica no sólo como un repertorio cultural surgido de lógicas codificantes, sino, principalmente, como una herramienta práctica en pos de revertir los ejes nodales de la tradición, el curso de la historia y el drama del presente indígena.

Notas

Agradecimientos: dedico este trabajo a Lidia Q., por los sueños mutuos y compartidos. Agradezco la corrección de los términos en pilagá a la lingüista Alejandra Vidal, la lectura del escrito a Rubens Bayardo García, los sugerentes comentarios de Jean Foyer respecto de mi trabajo y sus vinculaciones con la labor de Jeanne Favret-Saada (1977).

- 1 Es llamativa la poca atención que ha recibido la problemática de género en sociedades cazadoras recolectoras, especialmente las vinculadas a las labores femeninas. Algunos trabajos recientes, sin embargo, apuntan a llenar ese vacío. En la antropología local cabe destacar el trabajo de M. Gómez sobre los usos territoriales de las mujeres toba del oeste de la provincia de Formosa (2006) y la reciente compilación realizada por S. Hirsch sobre las mujeres indígenas en Argentina (2008).
- 2 Acuerdo, en este sentido, con la tendencia a subrayar la idea de que los indígenas supuestamente se distinguen por sus “peculiaridades” respecto de otros grupos sociales debido a la prevalencia de una forma de “pensamiento mítico-chamánica” (Botero y Echeverri 2002: 271) de carácter eminentemente “sagrado” (Ibídem: 272), una tendencia que tiende a desdibujar la confluencia de intereses entre indígenas y otros grupos sociales y el papel de la historia en la redefinición de las identidades étnicas.
- 3 El etnólogo suizo A. Métraux (1937, 1946), advertido de la proximidad cultural que los pilagá guardan con los toba, empleó el término toba-pilagá para referirse a los grupos situados en el borde sur de un humedal denominado Bañado La Estrella (*pitelagateg*). Ni antropólogos ni lingüistas parecen haber aclarado aún, de manera satisfactoria, las diferencias entre los grupos pilagá y su relación con los toba (Messineo 1991, Censabella 2000).
- 4 La región del Gran Chaco y su diversidad étnica y cultural han suscitado un interés tardío en los diferentes frentes colonizadores de los estados de los cuales forma parte –noreste de Argentina, Paraguay y una proporción menor de Bolivia– y un espacio marginal dentro de la antropología de las tierras bajas sudamericanas. El poco interés por la región en comparación con la Amazonia se debe, en buena medida, a la pre-

valencia dentro de los estudios americanistas de la idea de que la diversidad cultural y biológica de la Amazonia supera con creces a la del Gran Chaco. Tal argumento, sesgado por la ideología nacionalista brasileña –país que posee la mayor parte del territorio en cuestión– olvida que el Chaco constituye una región de 100.000 km², cuya diversidad biológica es muy significativa y cuya presencia indígena alcanza las cincuenta etnias (Spadafora y Matarrese 2008).

- 5 Del *chaguar* se extraen las fibras para la confección de *yicas* y otros objetos como redes de pesca y frenos de caballos. La variedad más resistente utilizada con estos fines es *Deinacanthon urbanianum* (Arenas 2003: 463). Actualmente, las *yicas* manufacturadas para la venta artesanal son elaboradas con una variedad menos resistente que puede encontrarse con más facilidad en la zona y que, según algunas mujeres, sirven porque aun cuando son endebles “los blancos no distinguen el *chaguar* y se los puede engañar fácilmente”.
- 6 A diferencia de los dos otros grupos étnicos (toba y wichí), los pilagá son grandes consumidores de cogollo de palma (*Copernicia alba*). El del carandillo (*Trithrinax biflabellata*) es muy escaso actualmente en el oeste de la provincia, donde se encuentran asentados los tobas que antaño fueron grandes consumidores. Por su parte, los wichí no la consumían ni consumen debido a que la consideran prohibida (Arenas 2003: 155). De modo que la especialización artesanal con base en la fibra por parte de las pilagá va de la mano del alto consumo del *laqatalamo* o palmito, por su disponibilidad y por su propia historia cultural.
- 7 Véanse los trabajos de Idoyaga Molina (1993, 1978/79) o de Tola (2001), entre otros.
- 8 Los grupos de filiación guaycurú fueron motivo de varios estudios centrados en los aspectos socioreligiosos y la utilización de farmacopea. En el caso de los pilagá cabe destacar los aportes de Filipov (1994, 1997) y las contribuciones sobre etnomedicina de Idoyaga Molina (1976-77, 1978-79, 1999, 2000). En relación con los toba-pilagá, se destaca el trabajo de Pastor Arenas (2003) y de Scarpa y Arenas (2004). En relación con los aspectos socioreligiosos, la mayor parte de los trabajos retoman específicamente el caso de los toba, destacando la relación entre el chamanismo y el cristianismo evangélico.
- 9 Apelando a lo que denomina como *schemata de la praxis* sugiere que el modo de pensar achuar se cifra en retener ciertas propiedades de la objetivación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermedias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación que no necesariamente se explican por la prevalencia de la representación sobre la acción ni de la acción sobre el pensamiento (Descola 1986).
- 10 En efecto, la analogía del autor entre la oniromancia achuar y el método de análisis del mito de Lévi-Strauss reafirma la tendencia de los estudios mencionados, especialmente por el énfasis en las estructuras clasificatorias del pensamiento onírico, descontextualizándolas de las acciones desarrolladas por los sujetos. Análisis que deja abierta la pregunta sobre en qué medida un modo de pensamiento que vincula la

representación a la acción podría estructurarse en torno a categorías mentales que desplazan el contenido manifiesto del sueño sin ir en detrimento de la “inventiva” de los interlocutores y de su capacidad para “augurarse una posesión sobre el futuro” (Descola 2005: 113).

- 11 Es decir, un proceso mediante el cual el sujeto pasa de una *conciencia en sí* a una *conciencia para sí* con el fin de reconocer su lugar en el mundo pero también de construirlo y transformarlo (Hegel 1966) mediante la acción práctica.
- 12 “Campaña” se refiere aquí expresamente a la misión de llevar la palabra de Dios a otros compueblanos con el fin de convertirlos al cristianismo evangélico.
- 13 Como señalé, la política es concebida como un espacio de pertenencia de los hombres, no sólo por parte de los políticos blancos, sino también por parte de los hombres indígenas.
- 14 Las mujeres adultas visten polleras largas, siendo excepcional el uso de pantalones, generalmente utilizados por las jóvenes. Tampoco se tiñen el cabello, actitud que demuestra una clara inclinación de las jóvenes por identificarse con las jóvenes criollas con quienes comparten la escolarización.
- 15 Es importante señalar que la longitud del cabello revierte sobre criterios estéticos y éticos dado que, además de considerar “bello” el pelo largo y de color negro, juzgan que sólo puede o debe ser cortado en ocasión del luto por la muerte de un familiar, especialmente la madre o hermanas.

Referencias

- ARENAS, PASTOR. 2003. *Etnografía y alimentación entre los Toba Ñachilamoleek y Wichí-Lhuku`tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: Edición del autor.
- BOTERO, RODRIGO Y JUAN ÁLVARO ECHEVERRI. 2002. “¿Política territorial o territorializar la política? Ensayo metodológico en la dirección territorial Amazonia-Orinoquia”. En: *Parques con la gente II: Política de participación social en la conservación*, pp- 267-287. Bogotá: Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Naturales de Colombia. Ministerio del Medio Ambiente.
- CALIFANO, MARIO. 1974. “El concepto de enfermedad y muerte entre los mataco costaneros”. *Scripta Ethnologica* II (2): 33-73.
- . 1976. “El chamanismo mataco”. *Scripta Ethnologica* III (3): 7-60.
- CENSABELLA, MARISA. 2000. *Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual*. Buenos Aires: Eudeba.
- CORDEU, EDGARDO Y ALEJANDRA SIFFREDI. 1971. *De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Eds.

- DASSO, MARÍA CRISTINA. 1999. *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina Eds.
- DESCOLA, PHILIPPE. 1986. *Le nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des achuar*. París: Maison des Sciences de L'Homme.
- . 1989. "Head-Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis". *Man* 24 (3): 439-450. <http://dx.doi.org/10.2307/2802700>
- . 2005. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros del Alto Amazonas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- EDGAR, LAIN. 1994. "Dream imagery becomes social experience. The cultural elucidation of dream interpretation". En: Suzette Heald & Ariane Deluz (eds), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*, pp. 99- 113. Londres: Routledge.
- FAVRET-SAADA, JEANNE. 1977. *Les Mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*. París: Gallimard.
- FILIPOV, ALEJANDRA. 1994. "Medicinal plants of the Pilagá of Central Chaco". *Journal of Ethnopharmacology* 44 (3):181-193. [http://dx.doi.org/10.1016/0378-8741\(94\)01185-0](http://dx.doi.org/10.1016/0378-8741(94)01185-0)
- . 1997. "La farmacopea natural en los sistemas terapéuticos de los indígenas pilagá". *Parodiana* 10: 35-74.
- FREUD, SIGMUND. 1997. *La interpretación de los sueños*. Editorial Losada: Buenos Aires. Tomos 3, 4 y 5.
- GARCÍA, MIGUEL ÁNGEL Y ANA MARÍA SPADAFORA. 2008. "Visitantes oportunos e inoportunos de la noche pilagá. Derivaciones del sueño en la vida diurna". En prensa: *Indiana*. Berlín: Instituto Iberoamericano.
- GÓMEZ, MARIANA. 2006. Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres toba del oeste de Formosa. Tesis de licenciatura en ciencias antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- HEGEL, WILHELM FRIEDRICH. 1966. *Fenomenología del espíritu*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HIRSCH, SILVIA (comp.). 2008. *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos-Culturalia.
- HODES, MATHEW. 1989. "Dreams reconsidered". *Anthropology Today* 5 (6): 6-8. <http://dx.doi.org/10.2307/3033077>
- IDOYAGA MOLINA, ANATILDE. 1976/1977. "Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los Mataco costaneros". *Scripta Ethnologica* 5 (2): 143-155.

- . 1978-79. “La bruja pilagá”. *Scripta Ethnologica* V (2): 95-117.
- . 1993. “Entre el shamanismo, la brujería, el culto evangélico y la locura. La experiencia existencial de un indígena pilagá”. *Scripta Ethnologica* XV: 55-63.
- . 1999. “Sexualidad, reproducción y aborto. Nociones y prácticas de mujeres indígenas y campesinas de Argentina”. Buenos Aires: CAEA.
- . 2000. *Shamanismo, brujería y poder en América Latina*. Buenos Aires: CAEA.
- KILBORNE, BENJAMIN. 1981. “Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams”. *Ethos* 9 (2): 165-185. <http://dx.doi.org/10.1525/eth.1981.9.2.02a00040>
- KUPER, ADAM. 1979. “A Structural Approach to Dreams”. *Man* 14 (4): 645-662. <http://dx.doi.org/10.2307/2802152>
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1977. *Structural Anthropology II*. Londres: Allen Lane.
- MESSINEO, MARÍA CRISTINA. 1991. “Variantes dialectales del complejo lingüístico toba”. En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco II*, pp. 12-22. Las Lomitas (Formosa, Argentina): Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- MÉTRAUX, ALFRED. 1937. “Etudes d’Ethnographie Toba-Pilaga (Gran Chaco)”. *Anthropos* XXXII: 171-194 y 378-401.
- . 1946. “Ethnography of the Chaco”. *Handbook of South American Indians* 1: 197-370.
- MILLER, ELMER. 1979. *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- PARMAN, SUSAN. 1993. “Reseña del libro: *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*”. En: *American Anthropologist* 95 (3): 733. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1993.95.3.02a00240>
- SCARPA, G.F. Y PASTOR ARENAS. 2004. “Medicinal plants used by the Criollos of Northwestern Argentine Chaco”. *Journal of Ethnopharmacology* 91: 115-135. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jep.2003.12.003>
- SPADAFORA, ANA MARÍA. 2005. “Historias de mitos y mitos de la historia. Interpretaciones nativas sobre el deterioro socio-ambiental entre los chamacoco o ishir (alto Paraguay)”. En: *Actas de las V Congreso Argentino de Americanistas*, pp. 251-258. Buenos Aires: Universidad del Salvador. Tomo II.
- . 2006. “Entre la historia, el mito y el ritual: notas sobre el arte chamacoco (alto Paraguay)”. *Boletín de Antropología* 20 (37): 118-130.

- . 2008. “El cazador cazado y la mujer andariega: un análisis del papel de los sueños entre los pilagá (Chaco Central)”. En: *Actas del VI Congreso Argentino de Americanistas*, 343-358. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas. Tomo III.
- SPADAFORA, ANA MARÍA Y LUISINA MORANO. 2007. “El mito, el indio y el antropólogo: memoria social y disputa inter-generacional entre los ishir del Chaco Boreal (Paraguay)”. En prensa en: *Actas de las VII Jornadas de estudio de la narrativa folklórica-Narrativa folklórica y sociedad*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- . 2008. “La cultura en disputa: pintura figurativa e identidad étnica entre los ishir (Alto Paraguay)”. *Journal Tipiti. Society for the Anthropology of Lowland South America* 6 (1): 31-52.
- SPADAFORA, ANA MARÍA Y MARINA MATARRESE. 2008. “Cambios territoriales y conocimiento medioambiental entre los pilagá (Chaco Central)”. *Ankulegi* 11: 101-119.
- Tedlock, Barbara. 1987. “Dreaming and dream research”. En: Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge University Press.
- TOLA, FLORENCIA. 2001. “Ser madre en un cuerpo nuevo: transformaciones en las representaciones tobas de la gestación”. *Relaciones XXVI*: 57-71.
- WRIGHT, PABLO GERARDO. 1981. Análisis hermenéutico de los sueños en una comunidad Toba-Taksék de la provincia de Formosa. Tesis de licenciatura en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- . 1984. “Quelques formes du chamanisme Toba”. *Bull. Soc. Suiss. des Américan* 48: 29-35.
- . 1988. “Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa toba contemporánea”. *Cristianismo y sociedad* 95: 37-52.
- . 1992a. “Toba Pentecostalism revisite”. *Social Compas* 39: 355-375.
- . 1992b. “Dream, shamanism, and power among the toba of Formosa Province”. En: Jean Langdon y Gerard Baen (eds.), *Portal of Power. Shamanism in South America*, pp. 149-172. Albuquerque: University of New México Press.
- . 2005. “Cosmografías”. *Etnografías Contemporáneas* 1 (1): 173-210.
- . 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2009.

Fecha de aceptación: 23 de octubre de 2009.