

acta

PSIQUIÁTRICA Y PSICOLÓGICA
DE AMÉRICA LATINA

Volúmen 56 - Nº1
Buenos Aires - Marzo 2010

ISSN: 0001 - 6896

Editorial

1. Pobreza y salud mental
CESAR A. CABRAL

Información destacada

3. Homenaje al Dr. Guillermo Vidal

Originales

5. Nuevas dimensiones de los procesos de simbolización en niños
ANALÍA WALD
11. Evaluación del autoconcepto en adolescentes rural-marginales mediante el Cuestionario de Autoconcepto Forma 5
ELIZABETH DA DALT, JOSE EDUARDO MORENO
22. Aproximación al factor de riesgo del proceso de suicidio. Estudio bianual en el servicio de guardia hospitalaria (Jujuy, Argentina 2007-2008)
LORENA CECILIA LÓPEZ STEINMETZ
29. Variables cognitivas y perceptuales en la experiencia del *déjà vu*
ALEJANDRO PARRA

Revisión

37. Hacia una conceptualización de la experiencia subjetiva de *flow*
BELÉN MESURADO

Actualización

51. Problemas con el uso de técnicas proyectivas en la evaluación del abuso sexual infantil
ANA BELÉN AMIL, EDUARDO IYACA, MERCEDES DUCOS LÓPEZ

acta

PSIQUIÁTRICA Y PSICOLÓGICA
DE AMÉRICA LATINA

Volúmen 56 - Nº1
Buenos Aires - Marzo 2010

ISSN: 0001 - 6896

Artículo especial

57. Claroscuros de un entramado interétnico: cuatro relatos de los indios tomaráxo del Chaco Boreal sobre sus experiencias del blanco

EDGARDO JORGE CORDEU

Historia

65. Presencia de la psiquiatría latinoamericana y española en la historia de la ciencia psiquiátrica

HÉCTOR PÉREZ-RINCÓN

Recensión

70. ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Miguel A. *Datos blandos para ciencias duras*. Buenos Aires: Paidós; 2009.

EZEQUIEL BENITO

Recensión

72. Comités Hospitalarios de Bioética

ALICIA LOSOVIZ



Fundación **acta** Fondo para la salud mental



Centro Colaborador de la OPS/OMS

Entidad de bien público sin fines de lucro
Personería Jurídica N°4863/66
inscrita en el Ministerio de Salud Pública y
Acción Social con el N° 1.777

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN

César A. Cabral: Presidente
Mario Vidal: Vicepresidente 1°
Edith Serfaty: Vicepresidente 2°
Diana Vidal: Secretaria
Luis Meyer: Tesorero

Fernando Lolas Stepke: Director Técnico
Lucía Rossi: Vocal
Ernesto Martín-Jacod: Vocal
Lilian Carvajal: Vocal

Sede Social: M. T. de Alvear 2202, piso 3° - C1122AAJ - Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Tel.: (54 11) 4342-1196 - fuacta@acta.org.ar

CC 170, Suc. 25 - C1425WAD - Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Administración/Suscripciones: (54 11) 4342-1196 int.:100 - fuacta@acta.org.ar
www.acta.org.ar

Alarcón Renato D.
Rochester - EUA

Ardila Rubén
Bogotá - Colombia

Azcoaga Juan
Buenos Aires - Argentina

Barcia Demetrio
Murcia - España

Carpintero Helio
Madrid - España

Costa e Silva Jorge A.
Rio de Janeiro - Brasil

Dorfman Lerner Beatriz †
Buenos Aires - Argentina

Dorr Zegers Otto
Santiago - Chile

Fernandez-Álvarez Héctor
Buenos Aires - Argentina

Gómez Alejandro
Santiago - Chile

Gómez Jarabo García Gregorio
Madrid - España

González Uzcátegui René
San José - Costa Rica

Kornblit Ana Lía
Buenos Aires - Argentina

Levav Itzhak
Jerusalem - Israel

López-Ibor Aliño J. José
Madrid - España

Lucchetti César
Buenos Aires - Argentina

Mainetti José
Buenos Aires - Argentina

Manes Facundo
Buenos Aires - Argentina

Marconi Juan †
Santiago - Chile

Mariátegui Javier †
Lima - Perú

Mezzich Juan
Pittsburgh - EUA

Míguez Hugo
Buenos Aires - Argentina

Pagés Larraya Fernando †
Buenos Aires - Argentina

Parada A. Rafael
Santiago - Chile

Pérez Rincón Héctor
México D.F. - México

Rosselli Humberto
Bogotá - Colombia

Silva Ibarra Hernán
Santiago - Chile

Sluzki Carlos
Santa Barbara - EUA

Vicente Benjamín
Concepción - Chile

Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina es una publicación científica propiedad de la Fundación ACTA, Fondo para la Salud Mental, fundada por Guillermo Vidal en 1954, que tiene por objeto fomentar el desarrollo de la psiquiatría y la psicología en lengua española. Aparece regularmente cuatro veces al año: en marzo, junio, septiembre y diciembre. Incorporada por CONICET y CAICYT al Núcleo Básico de Revistas Científicas de Argentina en el área Ciencias Biológicas y de la Salud. Indizada en las bases de datos electrónicas LATINDEX, LILACS, PSICODOC, PsycLIT, figura en los registros abreviada como: *Acta Psiquiátr Psicol Am Lat.*

Fundador

† Guillermo Vidal

Directores

César A. Cabral
Santa Fe 1881 - C1123AAA
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4812-7205
cesar.cabral@acta.org.ar

Luis Meyer
Juncal 2663 - C1425AYE
Ciudad de Buenos Aires,
Argentina
gmeyer@gmail.com

Director Honorario

Fernando Lolás Stepke
Cervantes 3251, Nuñoa, Santiago
Chile. Fax: (562) 233-3508

Director Asociado

Francisco Alonso-Fernández
Profesor emérito Universidad
Complutense, Madrid, España

Comité de Redacción (2009-2010)

Ricardo Aranovich, Fundación Acta, Argentina

Juan Azcoaga, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Ana Lía Kornblit, Universidad de Buenos Aires, CONICET
Argentina.

Alicia Losoviz, Asociación Psicoanalítica Argentina. Federación
Latinoamericana y del Caribe de Instituciones de Bioética.

Hugo Rafael Mancuso, Universidad de Buenos Aires, CONICET,
Argentina.

Hugo Míguez, CONICET, Argentina.

Carlos Repetto, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Lucía Rossi, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Edith Serfaty, Academia Nacional de Medicina, Argentina.

Gustavo Tafet, Universidad Maimónides, Argentina.

Colaboradores

Lilian Carvajal, Octavio Gallego, María de los Ángeles
López Geist, Jaime Smolovich, Ezequiel Benito.

Coordinación y Edición

Alejandra Niño Amieva, editor@acta.org.ar

Corrección y supervisión de contenidos

Carlos Catroppi, ccatroppi@gmx.net
Maia Nahmod, maia.nahmod@gmail.com

Administración

Marcelo T. de Alvear 2202, piso 3º (Escuela de Salud Pública,
Fac. de Medicina, Universidad de Buenos Aires) - C1122AAJ
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel./Fax: (54 11) 4342-1196 - fuacta@acta.org.ar

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N°091317

ISSN: 0001 - 6896

© Fundación ACTA, Fondo para la Salud Mental. Todos los derechos reservados -
Ley 11.723. Hecho el depósito que marca la ley

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin previo
consentimiento de Fundación Acta. Los artículos y notas firmadas no representan
necesariamente la opinión de la revista y son de exclusiva responsabilidad de los
autores.

Diagramación: Diego Stina - diego.stina@gmail.com

Impresión: Artes Gráficas Serval - Puccini 221, L. de Zam., Bs. As., Argentina

Claroscuros de un entramado interétnico: cuatro relatos de los indios tomaráxo del Chaco Boreal sobre sus experiencias del blanco

EDGARDO JORGE CORDEU

EDGARDO JORGE CORDEU
Doctor en Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires.
Investigador Superior del CONI-
CET (contratado) en el Instituto
de Ciencias Antropológicas de la
Facultad de Filosofía y Letras
(UBA). Ciudad de Buenos Aires,
Argentina.

Luego de una Introducción donde, desde la perspectiva de sus supuestos, finalidades y retóricas se describen los dos paradigmas en que está encuadrada casi sin excepción la producción bibliográfica sobre los indios americanos y su supeditación por Occidente, se subraya la incidencia de esos paradigmas en el "sentido común" y en los medios de difusión masivos. A continuación, enfatizando la relevancia de una componente trágica en la cosmovisión –y correlativamente en la narrativa oral– de los indios Tomaráxo del Chaco paraguayo (subtribu de los Chamacoco o Ishír; familia lingüística: Zamuco) se bosquejan su cultura, los etno-conceptos aplicados al universo discursivo y se toman como ejemplo cuatro relatos orales recopilados personalmente. Éstos se refieren a sus experiencias con diversos actores blancos acaecidas luego de su sujeción por la sociedad nacional. Es factible deducir así algunos arbitrios semánticos y simbólicos utilizados en esta narrativa y el peso que siguen teniendo en ella los recuerdos históricos anteriores a la venida del Blanco.

Palabras-clave: Indios Tomaráxo – Pensamiento trágico – Especies discursivas – Narrativa oral del blanco – Mecanismos semánticos y simbólicos.

Shades of an interethnic framework: four stories of the Indians tomaráxo of the Boreal Chaco on its experiences of the white

After an Introduction where, from the perspective of their assumptions, purposes and rhetoric's, paradigms are described both in which the bibliographical production on the American Indians and their submission by the West is fitted almost without exception, emphasizes the incidence of those paradigms in the "common sense" and the massive means of diffusion. Next, emphasizing the relevance of a tragic component in the cosmology -and correlatively in the oral narrative of the Tomaráxo Indians of the Paraguayan Chaco (tribe of the Chamacoco or Ishír; linguistic family: Zamuco), sketches their culture and the ethno-concepts applied to the discursive universe, and four compiled oral stories are taken personally like example. These talk about to their experiences with diverse happened white actors after their subjection by the national society. He is feasible to thus deduce some semantic and symbolic wills used in this narrative and the weight that continues having in her the historical memories previous to the coming of the White.

CORRESPONDENCIA
Dr. Edgardo Jorge Cordeu.
Gelly y Obes 2221, 3º piso,
C1425EMA., Ciudad de
Buenos Aires, Argentina;
ecordeu@fibertel.com.ar

Key Words: Tomaráxo Indians – Tragic thought – Discursive species – Narrative oral of white – Semantic and symbolic mechanisms.

Introducción

La copiosísima biblioteca que se vino acumulando desde el Descubrimiento hasta la actualidad sobre los antiguos habitantes del continente, sus instituciones y costumbres y su sojuzgamiento por los recién venidos muestra dos características recurrentes. Así, pese a que no sea más que una verdad de Pero Grullo, ante todo conviene tener presente que se trata de una producción redactada mayoritariamente por blancos; si bien los autores indígenas comenzaron a aparecer casi coetáneamente con la Conquista, y a menudo tuvieron una importancia crucial, todavía hoy sólo muy pocos de ellos lograron trascender entre los lectores medios. En segundo lugar hay que recordar también, que salvo muy pocas excepciones, la finalidad y la retórica discursiva de estas obras se ajustaron siempre a dos paradigmas contrastantes que recibieron por lo habitual el apodo de *leyendas*. Evidenciando asimismo una aguda perspicacia acerca de los propósitos axiológicos e ideológicos de cada una de ellas, desde antiguo se habló, pues, de una *leyenda negra* (crueldad y codicia de los blancos + bondad y generosidad de los indios) y de otra *leyenda rosa* (altruismo de los blancos + inhumanidad de los indios) simétrica de la anterior.

En la opinión pública el paradigma de la leyenda negra siempre pesó bastante más que el otro. Reflorecedo desde la década de los 80 gracias al esfuerzo mancomunado de los llamados movimientos indianistas, muchísimas ONG y un cambio estratégico evidente de los grandes centros del poder internacional –que acabaron al fin prohibiendo y legitimando una diversificación étnico-política ecuménica a costa de los antiguos estados-nación– dicha tendencia se reflejó además en una multiplicidad de clichés y lugares comunes. Pero, entre los clichés y los supuestos axiomáticos nucleares que regulan la vida social no hay prácticamente distancia alguna. Formando parte de esa suerte de inconsciente –a la vez eidético, estético y moral– cuyos mandamientos orientan al promedio de los sentimientos, valoraciones y acciones de la gente, son también por lo mismo el sobrentendido básico de los medios de difusión masiva, donde a su vez su aura de verdades incuestionables se re-legitima sin cesar. Sin embargo, el obvio motivo ideológico que moviliza a muchos bulos propagados día y noche sobre los indios y la Conquista no logra tapar del todo su escasa cuota de objetividad, y, menos, de probidad. Por ejemplo, la conversión del sentido figura-

do o metonímico del antiguo adjetivo *aborigen* –“*Originario del suelo en que vive... Se dice del primitivo morador de un país, por contraposición a los establecidos posteriormente en él*” (DRAE)– en el significado asertórico asignado ahora al socorrido marbete de *pueblos originarios*, aplicado hasta el hartazgo a los habitantes americanos pre-hispánicos. Al margen de que tampoco ellos se originaron en América –integrando probablemente sucesivas migraciones provinieron sin excepción del Viejo Mundo– de paso se escamotea el hecho de que, durante sus frecuentes guerras, muchas antequisimas poblaciones indígenas fueron exterminadas sin piedad por otras merecedoras también del mismo calificativo étnico.

En mucho menor medida un fenómeno análogo repercutió además en la narrativa oral indígena; vale decir, en el soporte privilegiado donde las sociedades sin escritura inscriben y transmiten sus experiencias, sean las mismas individuales o colectivas. Sin embargo, aunque sea no precisamente con aquella ingenua connotación rousseauiana referente a la ausencia de dominaciones y coacciones, se da la paradoja de que todavía subsiste entre ellas algún resto de ese antiguo estado de *inocencia* atribuido a menudo a los Orígenes. Hay que hacer la salvedad, empero, de que a diferencia del raciocinio *digital* de los occidentales –tan ansiosos siempre por la *distinción* y la *no-contradicción*, y bastante menos por el resabio misterioso de las cosas– en las sociedades indígenas dicha *inocencia* se manifiesta más bien bajo la forma de un *raciocinio trágico*. Vale decir, reacia por principio a las contradicciones insalvables, –entre ellas al maniqueísmo del *mal* y del *bien*– esa modalidad de pensamiento prefiere centrarse, en cambio, en los oscuros circuitos existentes entre ambos, tal como la intuición mito-poética se los va revelando. Tal como asienta cierto mito tomaráxo, en efecto, así como la irradiación del Sol sobre la vegetación sirve tanto para hacerla crecer como, cuando es excesiva, para calcinarla, la acción fecundante de la Lluvia puede transmutarse en corruptiva aquellas veces en que se prodiga en demasía [10].

Por lo tanto, a fin de ilustrar mejor el punto, en las páginas que se leerán a continuación procuraré mostrar cómo, apelando a veces a una pizca de ese raciocinio trágico al que aludí recién, un grupo nativo del Chaco Boreal supo evaluar ajustadamente algunas de las luces y sombras de la reciente colonización blanca, que, pese a haber liquidado su vieja autonomía étnica, no dejó de mostrarles a los

indígenas algunas facetas atractivas.

Ahora bien, ¿de quiénes estamos hablando? Junto a los *Xório* y *Ebidóso* del área costera septentrional del actual Chaco paraguayo y los *Xéiwo* del sector de Fte. Olimpo, los *Tomaráxo* de las zonas montañosas del interior son una de las cuatro facciones idiomáticas y socio-políticas de los indios *Chamacoco*. Su etnografía fue abordada principalmente por G. Boggiani [5, 6], H. Baldus [1, 2, 3], B. Súsniak [24, 25, 26], quien esto escribe [7, 8, 9, 10, 11, 12, 14] y T. Escobar [15]; una compilación sistemática de su narrativa fue realizada por J. Wilbert y K. Simoneau [28]. Integrantes de la rama meridional de la familia lingüística *Zamuco* [20:280-281], estos indios prefieren atribuirse el etnónimo *Ishír* (*persona*; plur: *Ishíro*) cuya connotación está restringida a los *propios* (*exnábsa*) diferenciados, pues, de los *axnábsa* o *extraños*, sean étnicos o sacros con quienes sólo se comparte la apariencia humana. Los *Ishír* reiteran ese frecuente contraste entre una extrema sencillez técnica y una gran complejidad de sus patrones sociales y mentales (mitades duales, clanes patrilineales, sociedad secreta masculina, rituales iniciáticos, amplios cuadros teofánicos, etc.). Ligada con la marcada oscilación climática de la región chaqueña, la penuria de medios técnicos les aparejó una neta variación estacional de la morfología social; o sea, concentración aldeana en la época húmeda (septiembre-febrero) y dispersión en bandas unifamiliares nómades durante el período seco (marzo-agosto). Hasta fines del siglo XVIII sus antecesores habitaron el nordeste del Gran Chaco, en la árida zona del cerro San Miguel y la cabecera del río Verde. Más tarde, el cese de las incursiones de los *mbayá-caduveo* del Matto Grosso permitió el avance de algunas subtribus *ebidóso*, *xório* y *xéiwo* hasta la margen occidental del río Paraguay, desde Bahía Negra hasta Fuerte Olimpo.

La narrativa oral ishír

La profusa narrativa o literatura oral –u *oratura*, según el acertado neologismo introducido por Münzel [21]– producida por los ishír incluye al menos cuatro especies típicas fundamentales [11]; estas especies son:

1° *Aishnuwéhrtá or Xáu Oso* (“*Palabras de Aishnuwéhrtá para Ellos*”) u *Or Aklíó* (“*Enseñanza*”): esta narrativa comprende tanto el extenso mito fundamental conocido bajo la primera de esas denominaciones como las enseñanzas recibidas por los jóvenes durante la iniciación. En tanto remiten al plano trascendente de los axiomas religiosos, se trata de discursos singulariza-

dos por su apodicticidad y las normas estrictas que regulan su emisión y transmisión.

2° *Or Xáu os Pórowo* u *Os Pórowo Áu Oso* (“*Palabras de los Abuelos, los Antiguos*”): dicha noción circunscribe un equivalente bastante aproximado a lo que podría llamarse *narrativa histórica*. Aunque sobreamplian las referencias a la eficacia mágica o mítica, esta etno-categoría está reservada a los sucesos reales protagonizados por los antepasados humanos, de los cuales existe una memoria oral fidedigna encargada de preservarlos.

3° *Or Ioniak* (“*Insólito*”, “*Extraño*”): calificativo aplicado indistintamente a los seres y experiencias insólitas y a la narrativa correspondiente. Pese a que ambas clases de relatos comparten en muchos casos la nota de la eficacia mágica desencadenada por la narración, su diferencia respecto a los *monexné* reside posiblemente en un énfasis relativo en la realidad objetiva que poseen tanto los protagonistas de los relatos como los sucesos ocurridos.

4° *Monexné*: este dominio abarca aquel amplio espectro narrativo singularizado por una marcada incertidumbre sobre la naturaleza imaginaria o real de sus protagonistas y sucesos, su remisión temporal a un pasado indefinido y la veracidad o no del mensaje. Dada la eficacia mágica –a menudo fatídica– de muchos de ellos, la narración de los *monexné* requiere un contexto temporal y ambiental particular; el rol de relator está reservado sólo a ciertos ancianos y su audición tampoco es libre para todos. Dada la obvia constricción del espacio, después de exponer sus respectivos resúmenes, en la oportunidad se analizarán cuatro muestras de *Or Xáu os Pórowo* (*Palabras de los Antiguos*) –o sea, la narrativa atinente específicamente a la memoria histórica étnica– referentes a algunos contactos con los blancos ocurridos presumiblemente después de la Guerra del Chaco (1932-1935). Dichas narraciones me fueron transmitidas en su lengua en junio de 2000 en la aldea costera de Puerto 14 de Mayo por un notable relator tomaráxo, Emilio Aquino (*Opúérzek*) y su traducción fue facilitada por Clemente López, un mestizo ebidóso con un buen conocimiento del idioma tomaráxo.

Los materiales orales

1°) *El asesinato de un contratista mezuino y el alegato de una abogada caduveo*

Cuando los paraguayos llevaron a los tomaráxo a talar un bosque, ambos interlocutores ignoraban la lengua del otro; sólo lograban entenderse por señas. Los indios desconocían el manejo del hacha y otras herramientas, las jornadas eran agotadoras y la provista de víveres –acompañada con

improperios y sarcasmos inentendibles que contestaban con sonrisas—, muy escasa. Como al principio creían que a sus patrones les interesaba cualquier árbol con tal de que fuera grande, comenzaron a derribar ingenuamente especímenes inútiles (palo-borracho, quebracho blanco, etc.), y cuando los miraron severamente, sólo respondieron con un gesto de asentimiento moviendo la cabeza. Más adelante, al ver el rostro colérico de los contratistas, aún usando su lengua, un tomaráxo logró que uno de ellos les explicara con gestos las especies requeridas y la forma de cortarlas, lo que hicieron grupalmente. Empero, mes a mes seguía empeorando la ración y el malestar con los capataces. Por último, un paraguayo que siempre amenazaba con matar a algún tomaráxo para dar el ejemplo —lo cual indujo a un colega suyo a huir del obraje hasta que se le calmara el ánimo—, sufrió ese mismo destino a manos de un indio que lo asesinó por la espalda. El crimen desencadenó la fuga del grupo. Al volver al sitio de donde había fugado y notar la ausencia del capataz y de los indios, su compañero, éste denunció ambos hechos a las autoridades y, bajo su guía, se formó en Puerto Casado una expedición militar que partió hacia el obraje. Descubrieron ahí el cadáver del paraguayo y esperaron inútilmente a los aborígenes para castigarlos severamente. Luego, no se sabe cómo, su coronel llamó a Brasil a una abogada indígena caduveo para solucionar la cuestión; los indios habían matado un blanco y los militares debían fusilarlos en castigo. Después que el prófugo paraguayo atestiguó sobre las pésimas cualidades del muerto y el maltrato sistemático que infligía a los peones, la abogada argumentó que las etnias indígenas eran independientes y, por ende, estaban al margen de la legislación blanca; se trataba además de grupos muy bravíos que incluso a su propio pueblo habían obligado a volverse al Matto Grosso. Conmovido por su discurso, el coronel le juró entre abrazos que interrumpiría la persecución y, en adelante, trataría a los tomaráxo como al resto de los paraguayos. De retorno a Puerto Casado, otros militares le reprocharon su lenidad con los aborígenes y le formaron un concejo de guerra. Llamada de vuelta, la abogada caduveo sólo dijo que el coronel tenía elementos suficientes para justificar su conducta por lo que no le competía intervenir. Después de recordarle a un general la muerte de un grupo de soldados que persiguió a una banda indígena hasta Argentina, ese militar resumió en tres puntos su argumentación sobre la legitimidad de la reacción tomaráxo: la inequidad del trato, las amena-

zas previas del capataz, y por lo tanto, el encuadre del asesinato en la figura de la legítima defensa. Su alegato le valió al coronel verse libre de la acusación que pesaba contra él, y, a los indios, empezar a ser percibidos como connacionales.

2º) *El acarreo de rollizos y la sublevación de Ramos*

De retorno a Puerto Casado, mientras el resto de los indios fue empleado por un subcontratista paraguayo apellidado Medina en el acarreo de rollizos a fuerza de palanca para cargarlos en el ferrocarril, el cacique Chicharrón quedó alojado al lado de un ex-camarada. Cinco cabecillas, cuyos nombres todavía se recuerdan, regulaban el penoso trabajo; pese a su intermedio, a la par que les aumentaba sin cesar la cuota de alcohol como parte de la retribución, día a día sus condiciones se hacían más duras. Trabajando prácticamente sin horario fijo, sin posibilidad alguna de reemplazar el calzado destruido por el uso excesivo y la lluvia continua, apenas si tenían un momento libre para comer cuando quienes empujaban los rollizos sustituían a los que cargaban los vagones. Cierta mañana el cabecilla indígena Ramos fue tratado desconsideradamente por Medina, quien después fue a vigilar el trabajo del resto. Al mediodía, sin hacer caso de él —que viendo su estado de ánimo no atrevió a intervenir—, Ramos interrumpió las labores, dio a los indios el tiempo suficiente para que comieran y descansaran, y luego, a la caída del sol, dio por terminada la jornada. Entonces estalló la indignación de Medina y la justa altanería de Ramos, que por consejo del resto de los caciques lo desafió a pelear a golpes hasta lograr dejarlo sumamente maltrecho. Diciéndoles que volvería con los soldados, el paraguayo cumplió su amenaza al otro día. Cuando su comandante sin decir palabra golpeó a Ramos, el resto de los tomaráxo rodeó agresivamente a la tropa que sólo atinó a desenfundar sus pistolas, pero, ante la inminencia de una masacre ambos bandos volvieron a parlamentar. Ramos le hizo ver al jefe —apellidado Troche y poco proclive a los indígenas— la explotación desmedida a que los sometía Medina y su propia injusticia al haberlo tratado a él como lo trató. Al final, convinieron en que todos retornarían a Puerto Sastre para aclarar definitivamente la situación. Una vez llegados, su propia esposa reprochó a Troche el pésimo trato que daba a los tomaráxo y lo forzó a liberarlos. Marcharon después a pie hasta Km. 61, otro obraje de la Compañía cercano a Puerto Casado, donde su encargado comunicó su llegada. El jefe militar de

Pto. Casado mandó entonces a Chicharrón en automóvil a Km. 61 para que determinara el alcance del problema. Una vez enterado del maltrato infligido por Medina, de la justa reacción de Ramos y de la inexistencia de hechos de sangre, Chicharrón les aconsejó abandonar el área de Pto. Sastre –donde los indios fueron reemplazados por trabajadores paraguayos– y tentar suerte realizando las mismas labores en la zona de Puerto Pinasco, en cuyos distintos obrajes permanecieron aproximadamente cinco años.

3º) *El administrador García y su trato humanitario a los indios en Pto. Sastre*

Acompañado por un secretario paraguayo, cierto administrador extranjero de Carlos Casado S.A. visitaba mensualmente a los tomaráxo para revisar su trabajo; luego, aprovechando el tiempo libre, les compraba artesanías y se deleitaba con sus asados de armadillo. Su cordialidad movió al cacique Chicharrón a hacer venir artesanos expertos de otras comunidades y prepararle algunos presentes. Después de recibirlos agradecidamente, el administrador solicitó al cacique la cesión de un joven para aprender a desempeñar esa misma función con su secretario; éste designó a un muchacho apellidado Amarilla, quien partió con ambos hacia Puerto Sastre. Cierta vez que los indios llegaron allí, el administrador les rogó permanecer un tiempo para erigir un puente; serían guiados por un capataz europeo –cuya carencia de prejuicios hacia los indígenas, típicos de los criollos, los indujo a pensar que él tendría cierto parentesco con ellos–. Aunque hubo de vencerse cierta resistencia motivada por la vida fuera del monte, la dieta y la obligación del baño, la propuesta fue aceptada y hombres y mujeres se atearon sin descanso en la obra. Durante sus frecuentes visitas al administrador le extrañaba la importancia del trabajo femenino. Cierta vez, al serle traducido un diálogo entre un hombre y su mujer en el cual ésta pedía un trozo de palo-santo para iluminarse a la madrugada, descubrió la carencia de los tomaráxo de iluminación artificial. Hizo adquirir entonces todas las linternas y lámparas de kerosén disponibles en los comercios del área, y después que el secretario enseñó su uso, distribuyó gratuitamente aquéllas a los varones y éstas a las mujeres. Asimismo, les suministró alimentación, vestimenta y alojamiento sin afectar su salario. Casi concluido el puente, su generosidad con los indios desató los celos de algunos paraguayos y uno de ellos juró matarlo. Entonces, una noche a la entrada de su casa, cuando bajó de su auto a abrir la puerta, mientras

un cómplice distrajo al secretario golpeando las manos, ese paraguayo lo derribó con cuatro balazos letales y, a pesar de que la esposa y el secretario repelieron la agresión, los asesinos huyeron. Traída por Amarilla la noticia del asesinato acogió sinceramente a los tomaráxo, quienes fueron en tropel a casa de la víctima a llorar sin consuelo. Al día siguiente, luego de fotografiarlos, su viuda les dijo que los restos del esposo serían llevados en avión a su país pero que antes les repartiría sus pertenencias; enseguida, un sacerdote los regresó a la toltería, y, una vez cumplida su promesa, la viuda partió con el difunto. Entonces Amarilla sugirió a los indios que permanecieran en Puerto Sastre esperando un cargamento de ropas y otros bienes que ella les mandaría desde el extranjero, hecho que también acaeció.

4º) *La horticultura y la caña de azúcar con el bondadoso excombatiente Venegas*

En Puerto Casado los tomaráxo fueron contratados por un excombatiente paraguayo lisiado apellidado Venegas para trabajar en el desmonte y cultivo de chacras en el Km. 94 del ferrocarril. Desde el comienzo los trataron con bondad y los alimentaron generosamente; ahí conocieron el queso, que en los inicios sólo los jóvenes consumían. Destinados mayoritariamente para el consumo de la Compañía, plantaron batatas y zapallos y después caña de azúcar, mandioca, maní, porotos, sandías, plátanos y diferentes cítricos. Separada la parte destinada a la empresa, los indios suplementaban su dieta con el remanente. Se ejercitaron en la técnica de diferentes cultivos y más adelante su patrón trajo los elementos para construir un trapiche azucarero. Con el propósito de que aprendieran empíricamente la operación –pero también para incrementar sus jornales–, Venegas los fue entrenado en la preparación de tablas y otras piezas de madera con encastres y agujeros destinadas al armado del trapiche, cosa que al fin lograron a fuerza de ensayos y errores. Una vez que estuvo listo, ante la sorpresa de los indios que no veían moler ahí caña alguna, entrenó a los bueyes que habrían de moverlo una semana entera antes de ponerlo en marcha. Los tomaráxo aprendieron entonces con bastante rapidez a cortar y transportar la caña; luego, a alimentar sin parar el trapiche y a cocer el zumo. Aunque la tarea era dura, el trato seguía siendo cordial; al culminar cada madrugada la cocción de la melaza, el contratista hacía traer grandes cestos de pan y chipa que todos consumían embebidos en la espuma dulce sobrante; también les

repartía el excedente de la melaza pactada con la Compañía. Cuando terminó la manufactura de miel de caña y la cosecha de la chacra, los jornales fueron pagados escrupulosamente y la mayoría de los tomaráxo volvió a los obrajes. Emilio Aquino, cuyo empeño y rectitud fueron justamente apreciadas por Venegas, siguió trabajando con los hijos de éste en la agricultura. Pronto se dio cuenta de que cuando los acompañaba a llevar algún cargamento hortícola hasta el ferrocarril, los jóvenes separaban subrepticamente una pequeña parte para venderla en provecho propio y, aunque él rehusó complicarse en el enjuague, al fin también terminó hurtando por su cuenta. En ese ínterin, mientras Aquino siguió con sus patronos, el resto de los tomaráxo alternaba la tarea forestal con el cultivo de batatas y porotos. La enfermedad de la esposa de Venegas marcó el fin de la estadía; aunque él dejó a sus hijos a cargo de la chacra, también Aquino prefirió retornar al obraje. Tiempo después, algo antes que la caída accidental en un pozo causara su muerte, una honda nostalgia por los días pasados forzó al bondadoso contratista a visitar a los indios en su toldería.

Análisis y comentario de los textos

Remodelada sin cesar por los requerimientos y anhelos del presente, la memoria histórica oral resulta ante todo de un proceso de selección—hecho a través de la rememoración y la resignificación, pero también, del olvido—de los recuerdos del pasado [19, 27, 16, 17]. De todas maneras, se trata de una *memoria* puesta al servicio no sólo de una versión más o menos objetiva de la experiencia histórica sino, con más fuerza aún, de la reutilización de esos recuerdos para la reorientación de las incertidumbres del presente. Por consiguiente, en la Historia Oral —y hartas veces en la Historia a secas— *lo real* y *lo imaginario* suelen darse la mano, y, a menudo, lo imaginario suplanta a lo real. El relato N° 1 (*El asesinato por los tomaráxo de un contratista mezquino y el alegato de una abogada caduveo*) refleja ejemplarmente estas cualidades prototípicas de la memoria histórica oral. Resultante de una fusión entre elementos presumiblemente fidedignos con otros sin duda imaginarios, si se toman en cuenta tanto su respectivo contenido narrativo, pero también, el contexto y la intención comunicativa, se pueden discriminar en él tres fases sucesivas; a saber:

a) *incorporación de los indios al laboreo forestal, pese al hiato con los blancos derivado de las divergencias cognitivas y caracterológicas mutuas y del trato arbitrario y despótico de éstos.*

b) *asesinato del capataz abusivo y fuga, captura y condena a muerte posterior de los indígenas.*

c) *doble intervención de una abogada caduveo, conducente finalmente a una atenuación relativa del conflicto interétnico.*

Ahora bien, el planteo narrativo y la resolución de las *fases a* y *b* no es sino una reiteración del viejo tema de la explotación inicua tanto del criollo como del indio en los quebrachales y yarbatales misioneros y chaqueños, tantas veces atestiguada no sólo por algunos funcionarios oficiales [4, 22] sino sobre todo por el cine y la literatura hispanoamericanas, desde Horacio Quiroga a Roa Bastos y tantos más. Culminado con el asesinato del capataz despótico, la originalidad de estos dos tramos reside en todo caso en la vívida caracterización de las disonancias cognitivas, valorativas, caracterológicas y éticas trazada desde el principio entre indios y blancos y, asimismo, de las dificultades para tender un precario puente entre ambas sociedades y modalidades de vida. En efecto, mientras que los primeros trabajan cooperativamente, conceptúan como una falta gravísima la descortesía y la agresión dentro del endogrupo e ignoran toda diferenciación arbórea ajena al valor de uso, los segundos prohíjan en cambio al productor individual, son normales para ellos la grosería y el mal carácter y los árboles se aprecian por su valor de cambio. Simétricamente, movilizada narrativa y simbólicamente por aquel personaje aparentemente enigmático representado por una *abogada caduveo*, la *fase c* es un decidido alegato sobre la transformación del vínculo interétnico, en cuyo seno operan sobre todo los mecanismos del deseo y de cierta utopía regresiva.

En efecto, invasores del Chaco desde el siglo XVII, los Mbayá-Caduveo del Matto Grosso fueron para los chamacoco una suerte de anticipación atenuada de la colonización blanca. Aunque en la actualidad sería pueril aceptar *in toto* el diagnóstico de C. Lévi-Strauss [18] sobre el rígido dominio impuesto por los así también llamados *indios cavalheiros* a muchas sociedades etnográficas del contorno matogrossense, que tuvo sin dudas un tono más matizado y a veces hasta igualitario [13], es claro que su impronta perduró hasta hoy en múltiples percepciones y nociones de los Ishír. Los Mbayá se hicieron reconocer por su etiqueta caballeresca y la eficacia de su aparato bélico (caballo, lanza y armas de fuego); incluso sus fórmulas míticas —donde se reservaban el rol focal del *pueblo elegido*— marcaron hondamente a los Chamacoco, que aceptaron

sin discusión el papel humilde y aún humillante que les reservaron en ellas. Véase sino una corroboración incuestionable: hacia mediados del siglo XX, Darcy Ribeiro [23:106] recopiló una variante caduveo del conocido mito etnogónico mbayá-guaycurú, que ya en el siglo XVIII había transmitido Azara. Cuando *Go-noêno-hódi* –el *Héroe-Civilizador* de los Caduveo- resolvió permitirles la emergencia a este mundo, todos los territorios y bienes existentes estaban repartidos entre los pueblos que los precedieron. Por ende, hubo de enviar a *Carancho* para enseñarles que en el futuro, carentes de un suelo propio, el sustento del grupo y su mantenimiento demográfico dependerían exclusivamente de la guerra, el pillaje y la captura de prisioneros. A renglón seguido, el mito añade el siguiente episodio: pasado un tiempo, al hacerle notar *Carancho* a *Go-noêno-hódi* que durante la creación de todas las etnias había olvidado empero a los chamacoco, el *Héroe-Civilizador* reparó su error generándolos a partir de sus propias heces; además, dado que ya no quedaban lugares menos inhóspitos, les fijó su residencia en el monte donde se habían cobijado tímidamente. Sintomáticamente, todavía hoy todas las parcialidades socio-idiomáticas ishír aceptan como suya esta misma justificación mitológica referente a su modesto lugar en el cuadro de las jerarquías étnicas y la repiten a pie juntillas.

Sin embargo, junto al señorío y el monopolio del ascendiente simbólico, antiguamente la alianza con los Caduveo los salvó más de una ocasión de las agresiones de los Mascoi, los Ayoreo o las bandas rivales de su propia etnia, por lo que hasta hoy su prestigio es sumamente alto. En este contexto de percepciones y valoraciones, la atribución a los Mbayá-Caduveo del personaje femenino mediador del conflicto cumple, entonces, la función de oponerles a los militares blancos una interlocutora equivalente; indígena aunque, sí, como los Tomaráxo, su reputación étnica la acerca, empero, a los paraguayos. Por dicha vía, luego de salvar con su alegato a los indios del fusilamiento, los tres puntos de su argumentación (asimilación del crimen del capataz a una legítima defensa; autonomía étnica y jurídica de los indígenas; y, probada belicosidad de los mismos) fueron reiterados exitosamente por el coronel acusado de blandura. De esta forma, encuadrado inicialmente en las malandanzas y desazones típicas del obraje, a través de un recorrido por las sendas de un pasado que ahora confluye con lo imaginario, el relato desemboca en las actuales tesis del programa indianista en pro de la reivindicación de la autonomía étnica y aún política de los pueblos indios.

El relato N° 2 (*El acarreo de rollizos y la sublevación de Ramos*) también es una muestra más de cómo, para la mentalidad indígena, mediando una mutación simétrica de las notas negativas del blanco en otras positivas, es posible bosquejar cierto grado de convivencia interétnica. Con una virulencia en creciente ascenso, el planteo inicial conjuga la justa reacción defensiva de un cacique frente al despotismo de un capataz de obraje –a quien hace huir luego de molerlo a golpes– con un intento posterior de represión militar; al fallar el mismo debido al coraje mostrado por los tomaráxo, todos convinieron en resolver pacíficamente la cuestión en el cuartel de Puerto Sastre. Ahí, después de reconvenirlo por el trato que pretendía darles, la propia esposa del oficial represor le ordenó liberarlos. Prosiguiendo con esta misma tónica y protagonizado por el célebre cacique Chicharrón, al cual mandaron expresamente los militares sin mediar ningún otro castigo ni represalia, el desenlace sólo supuso entonces una nueva migración en búsqueda de condiciones de trabajo más favorables. Por el contrario, a diferencia de tantos blancos soberbios y abusivos, tanto el administrador García, de Carlos Casado S.A., un curioso de las cosas indias y un interesado sincero en sus personas, como el bondadoso contratista Venegas de los relatos N° 4 y N° 5 muestran una faz humanitaria y generosa que los llevaron a ocupar un lugar en la memoria étnica pese a los años pasados. Aunque probablemente hayan actuado de manera involuntaria y los relatos no hagan hincapié en estos temas, podría inferirse, que tanto o más importante que su falta de prejuicios y prevenciones hacia los tomaráxo, habría sido la influencia de ambos en la transformación de algunas de sus costumbres, hábitos mentales y estructuras de pensamiento. A García, en efecto, le deben la introducción de los utensilios occidentales de iluminación artificial usados en el campo y la participación en una obra de ingeniería compleja, como es la edificación de un puente. Por su parte, además del entrenamiento en diferentes faenas hortícolas, a través de sucesivos ensayos y errores, Venegas les enseñó paso a paso la construcción y la puesta en marcha de una máquina relativamente compleja (el trapiche). Se trató, por lo tanto, de un aprendizaje que supuso en todo caso la comprensión de la *coordinación* existente, no sólo entre los componentes de la máquina sino también respecto de la *reversibilidad* de sus procesos; conducente en definitiva, pues, a la asimilación de un modelo concreto de los principios elementales de las operaciones lógicas.

Referencias bibliográficas

1. BALDUS H. Notas complementâres sôbre os indios Chamacoco. *Revista do Museo Paulista*. 1931; 17: 529-551.
2. BALDUS H. *Indianerstudien in Nordöslichen Chaco*. Leipzig: editorial;1931.
3. BALDUS H "La 'mère commune' dans la mythologie de deux tribus sud-américains (Kagaba et Tumerehá)". *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. 1932; 2: 471-479.
4. BIALET-MASSÉ J. [1904] *Informe sobre el estado de la clase obrera en el interior de la República* (vol. I y II). Buenos Aires: Hyspamérica; 1986
5. BOGGIANI G. I Ciamacocco. *Atti de la Societa Romana di Antropologia*. 1894; 2 (1): 9-127.
6. BOGGIANI G. Compendio de Etnografía Paraguaya Moderna. *Revista del Instituto Paraguayo*. 1900-1901;
7. CORDEU EJ. Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios Ishír. *Journal of Latin American Lore*. 1984; 10 (2): 189-275.
8. CORDEU EJ. Los Chamacoco o Ishír del Chaco Boreal. Algunos aspectos de un proceso de desintegración étnica. *América Indígena*. 1989; 49 (3): 545-580.
9. CORDEU EJ. Aishtuwénte. Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco. *Suplemento Antropológico*. 1989-92; 1º Parte: 24 (1):7-77; 2º Parte: 24 (2):51-85; 3º Parte: 25 (1):119-211; 3º Parte (Continuación): 26 (1):85-166; 4º Parte: 26 (2):147-233; 5º Parte: 27 (1):187-294; 5º Parte (Continuación) y 6º Parte: 27 (2):167-301.
10. CORDEU EJ. Los ropajes de lo insólito. Dualidad de las cosmovisiones e ideas de 'poder' en tres mitos tomaráxo. *Scripta Ethnologica*. 1998; 20: 7-29.
11. CORDEU EJ. Palabras de los Antiguos. Historia y Metahistoria entre los ishír del Chaco Boreal. En *IV Congreso Argentino de Americanistas. Año 2001. Tomo II*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas; 2001: 121-149.
12. CORDEU EJ. The Religion of the Chamacoco (Ishír) Indians. En SULLIVAN LE. (ed.) *Anthropology of the Sacred. Native Religions and Cultures of Central and South America*. New York-London: The Continuum International Publishing Group Inc; 2002: 254-277.
13. CORDEU EJ. Los tomaráxo y los indios cava lleiros. Aportes para la etnohistoria de un sistema intertribal". En CIPOLLETTI MS. (Coord.) *Los Mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Quito: Abya Yala; 2002: 275-312.
14. CORDEU EJ. *Transfiguraciones simbólicas. Ciclo ritual de los indios tomaráxo del Chaco Boreal*. Asunción: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro; 2003.
15. ESCOBAR T. *La Maldición de Nemur. Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishír del Gran Chaco paraguayo*. Asunción: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro; 1999.
16. JOUTARD P. *Esas voces que nos llegan del pasado*. México: FCE; 1999.
17. LE GOFF J. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós Básica; 1999.
18. LÉVI-STRAUSS C. *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: Eudeba. 1970.
19. PASSERINI L. *Fascism in Popular Memory; the cultural experience of the Turin working class*. Cambridge: University Press; 1987.
20. MASON JA. The Language of South American Indians. *H.O.S.A.I.* 1950; 6:157 y sig.
21. MÜNDEL M. Literatura no Escrita. *Suplemento Antropológico*. 1983; 18 (2): 7-13.
22. NÍKLISON JE. Investigación en los Territorios Federales del Chaco y Formosa. *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo* N° 32 y 34. Buenos Aires: Imprenta de la Policía; 1916.
23. RIBEIRO D. *Religião e Mitologia Kadiuéu*. Rio de Janeiro: Serviço de Protecção aos Indios, Publicacao 106; 1950.
24. SÚSNIK B. *Estudios Chamacoco*. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero"; 1957.
25. SÚSNIK B. *Chamacococos I: Cambio Cultural*. Asunción: Museo Etnográfico "A. Barbero"; 1969.
26. SÚSNIK B. *Chamacococos II: Diccionario Etnográfico*. Asunción: Museo Etnográfico "A. Barbero"; 1970.
27. TROUILLOT MR. *Silencing the Past. Power of Production of History*. Boston: Beacon Press; 1995.
28. WILBERT J & SIMONEAU K. (Eds) *Folk Literature of the Chamacoco Indians*. Los Angeles: UCLA; 1987.