



La catástrofe de Volcán desde la perspectiva de los guaraníes de Jujuy: topologías, grupos étnicos y no-humanos

**Volcano catastrophe from the perspective of the Guaraní of Jujuy:
topologies, ethnic groups and non-humans**

Sonia Elizabeth Sarra

Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regional, CONICET (Jujuy, Argentina)

soniaelisarra@gmail.com

Resumen

Tomando como punto de partida los catastróficos sucesos ocurridos en la localidad de Volcán (Quebrada de Humahuaca, Jujuy) en 2017, en este trabajo me propongo repensar, desde la etnografía, el panorama socio-cosmológico actual y las relaciones interétnicas que se han venido forjando en la región azucarera de Jujuy (noroeste argentino) donde se asientan numerosas comunidades guaraníes y mixtas colla-guaraníes en procesos sumamente dinámicos de transformación y redefinición de sus identidades. Los indígenas guaraníes de esta región poseen una perspectiva comparativa referida a los grupos collas que encarna una cosmopolítica del territorio, en la cual la clásica oposición amerindia entre lo alto y lo bajo es activada para pensar la alteridad. Como buscaré demostrar, esta distinción no solo refiere a grupos étnicos sino también a la agencia e intervención de entidades no-humanas, que, como la Pachamama y los dueños del monte, hacen al panorama socio-étnico y cosmológico.

Palabras clave: topología, relaciones interétnicas, no-humanos, guaraní, piedemonte andino.

Abstract

In this paper, taking as a starting point the catastrophic incidents that took place in Volcan (Quebrada de Humahuaca, Jujuy) in 2017, I rethink, based on my ethnographic work, the socio-cosmological scene and the interethnic relations that are forged in the multiethnic sugar region of Jujuy (Argentinean northwest) where numerous Guarani and Colla-Guarani communities are in a constant process of transforming and redefining their identities. Native Guarani of this region have configured a comparative perspective in reference to Colla groups, embracing a cosmopolitics of the territory in which the classical Amerindian opposition high/low is useful to think about alterity. I aim to demonstrate that this distinction not only refers to ethnic groups but to the agency and intervention of non-human entities, such as the Pachamama and the forest owners, that constitute the socio-ethnic and cosmological landscape.

Key words: topology, interethnic relations, non-human, Guarani, Andean piedmont.



1. INTRODUCCIÓN

Este texto se basa en el trabajo etnográfico realizado con guaraníes del piedemonte andino argentino, en su mayoría pertenecientes a comunidades guaraníes y mixtas colla-guaraníes del Departamento de Ledesma (Jujuy, Noroeste Argentino), región conocida como las “Yungas” o el “Ramal”, entre los años 2015 y 2019¹. *Mbaporenda*, según las traducciones ‘lugar donde se produce’ o ‘lugar donde hay trabajo’, identificada con Argentina y puntualmente con los ingenios azucareros del Noroeste Argentino (NOA), es vista por los propios guaraníes como un contexto “aculturado” en comparación con la región guaraní del país vecino de Bolivia. Rodeadas de mares de cañaverales e impregnadas de contaminante olor a bagazo –residuo de la caña de azúcar–, estas comunidades periurbanas y, en su mayoría sin tierra, tienen intenso contacto con la empresa Ledesma S.A.A.I – inicialmente ingenio azucarero², con la sociedad envolvente, con otros grupos étnicos y con otredades y materialidades del más amplio espectro. El “crisol de razas” de los pueblos y ciudades de Ledesma es enaltecido por algunos pobladores de la región (no solo guaraníes). Por ejemplo, una mujer *karai* (‘blanca’) de Libertador General San Martín (Departamento Ledesma) expresó: “Ledesma unifica una gran diversidad cultural. Vinieron y vienen de todos lados a trabajar a la empresa [Ledesma]. Hay guaraníes, collas, de otras etnias... Hay muchos árabes, y hasta hindúes, rusos, ¡de todos lados!”. Por otro lado, una mujer de ascendencia colla resalta las comidas de diversos orígenes que se preparan en el Ramal. Esta situación de contacto exacerbado ha propiciado la conformación de comunidades étnicas mixtas en la región que aglutinan, no sin tensiones internas, a grupos antaño enemistados.

Este multiétnico escenario de los ingenios azucareros no es algo nuevo, sino que se remonta a fines de siglo XIX y principios del XX, cuando indígenas de casi todo el Chaco central, algunos del Chaco austral y boreal, y grupos indígenas del piedemonte y de tierras altas de Argentina y Bolivia, eran reclutados como mano de obra estacional extremadamente barata (Bossert 2013). Sin dejar de ver en el arrinconamiento territorial las causas de estas migraciones laborales, numerosos autores han llamado la atención sobre la atracción que generaban estos viajes entre diversos grupos indígenas (Bossert 2013, Braunstein y Miller 1999, Gordillo 2010, Hirsch 2004a, Langer 2009), y que se explicaba, en parte, por la fascinación material que representaban los nuevos bienes, vestimentas, alimentos y estimulantes que allí se podrían adquirir, pero también por la experiencia social inédita que ofrecían los ingenios (Bossert 2013).

Esta intensa situación de choque cultural potencia la pregunta antropológica por la alteridad y constituye a esta región multiétnica en un lugar privilegiado para estudiar, no solo las jerarquías impuestas por los propietarios de los ingenios en base al origen étnico de los trabajadores, sino también las relaciones interétnicas entre los propios grupos indígenas (Bossert 2012, Gordillo 2010, Weinberg y Mercolli 2015) y los modos siempre relativos de vincularse con la otredad. En los

¹ A nivel metodológico, los argumentos presentados en este texto se fundamentan en el trabajo con pensadores y referentes guaraníes reconocidos dentro de su pueblo, y, principalmente, con diversos interlocutores guaraníes adultos (hombres y mujeres) que, de modo fragmentario, me permitieron acceder a ciertos aspectos del mundo guaraní, compartidos y conocidos por todos. Al referirme a “mis interlocutores”, designo a estos últimos.

² La empresa Ledesma S.A.A.I ha diversificado su producción (e incorporado papel, bioetanol, frutas, etc.). ‘Ledesma’ también refiere al Departamento de Jujuy donde se encuentra la empresa.



ingenios, los indígenas entraron en contacto con los *otros* (no solo los “blancos”, sino los otros grupos indígenas), las miradas de los *otros* (las “culturas” de los *otros*) e, inclusive, con los *otros* no-humanos de los *otros*. En este trabajo, mi objetivo es repensar el panorama interétnico a la luz de las comparaciones sociológicas actuales, desde una perspectiva que incluya a los no-humanos, que, como la Pachamama y los *kaa iya reta* (‘dueños del monte’), hacen al panorama socio-étnico y cosmológico.

A principios del año 2017 ocurrió un trágico alud en la localidad de Volcán (Quebrada de Humahuaca, tierras altas de la provincia de Jujuy) que dejó un saldo de cuatro muertos y un pueblo destruido. Tan solo dos meses después otro alud, aunque de menor envergadura, descendió por una de las calles principales del pueblo de Tilcara (también Quebrada de Humahuaca). Las noticias de las catástrofes trascendieron los límites de la Quebrada, alcanzando nivel nacional, lo cual me permitió dialogar con mis interlocutores guaraníes acerca de lo ocurrido. Ambos episodios fueron interpretados como un claro conflicto de orden socio-cosmológico con la Pachamama: “Los collas vendieron su cultura y eso a la Pachamama no le gusta, por eso les pasan estas cosas” afirmó el *mburuvicha* (‘líder’, ‘cacique’) de una de las comunidades en una asamblea. A continuación, como otras veces, explicó que en la región de yungas están los *kaa iya reta* que, junto con otros seres no-humanos, protegen a los guaraníes de catástrofes naturales.

Diversas situaciones etnográficas permiten notar que esta interpretación no fue excepcional, sino que se enmarca en una problemática más general, de índole antropológica, que motiva calurosas reflexiones acerca de la alteridad entre mis interlocutores. Los indígenas guaraníes asentados en el piedemonte andino argentino poseen una perspectiva comparativa referida a otros grupos indígenas que, según mi hipótesis, encarna una cosmopolítica del territorio en la cual la dicotomía sociológica colla/guaraní y la topología tierras altas/tierras bajas adquieren relevancia. Asimismo, la diferencia sociológica entre collas y guaraníes se inmiscuye en redes cosmológicas en las que intervienen otras entidades no-humanas como la Pachamama y los *kaa iya reta*.

Más que pares de opuestos estáticos, se trata de topologías que operan y se transforman en distintos niveles. Desde la perspectiva guaraní, lo alto y lo bajo sirven para pensar paisajes provinciales (cerros/yungas) y alteridades regionales, pero también relaciones al interior mismo de las yungas. Matrimonios interétnicos, comunidades mixtas, guaraníes “de sangre mezclada” (colla y guaraní), y la presencia de la Pachamama en las yungas, expresan el modo en que estas topologías operan dentro de las yungas. La presencia simultánea de lo *alto/bajo* en las tierras bajas dificulta la delimitación de fronteras precisas entre *adentro* y *afueras* ya que el *afuera* (collas, cerros y Pachamama) forma parte constitutiva del *adentro* (guaraní, yungas, *kaa iya reta*).



Imagen 1. Alud en Volcán, Quebrada de Humahuaca. (*Rockslide in Volcan, Quebrada de Humahuaca*).
Fuente: La Izquierda Diario.



Imagen 2. Piedras arrastradas por el aluvión (*Dragged rocks by the mudslide*). Fuente: La Izquierda Diario.





2. GUARANÍES, COLLAS Y COLLA-GUARANÍES: RECONSTRUYENDO EL PANORAMA MULTIÉTNICO

2.1. Breve presentación de los guaraníes del piedemonte andino

Los guaraníes del piedemonte andino forman parte de un pueblo amerindio de ascendencia tupí-guaraní que habita actualmente al sur de Bolivia y noroeste de Argentina. Los guaraníes de esta región se subdividen en tres grupos con variantes dialectales y aspectos culturales diferenciales: *ava*, *simbas* (o *tembetas*) e isoseños (Combès 2005, Gustafson 1995). En general, los guaraníes de Jujuy desconocen a cuál subgrupo pertenecen y son referidos en términos generales como ‘chiriguano’, ‘chaguanco’ o ‘guaraníes’ indistintamente. Sin embargo, en algunos casos mis interlocutores diferencian sutilezas dialectales (de tipo fonético) y cualidades asociadas a los distintos subgrupos. Tal como me explica Roberta, curandera guaraní e hija de un reconocido simba:

Hay dos clases de idiomas. El papá, digamos, y la madre de Mariano, ellos son de otro lugar. Usted obsérvela a la madre de Mariano. Yo le hablo directo (...) No me llevo ningún punto. Ella le va a decir, en vez de decir “che” (...) ella no puede decir “che”, [ella dice] “ce”, con “c”. Ellos son otra clase de chaguanco. Hay un montón de clase de chaguanco. Hay otros que hablan con la “s” al último, otros con la “z” de zorro, y así, así hablan ellos. Ellos son de Caraparí, Aguirenda... en ese barrio, chiquito y grande van a hablar con “z”. “Zé”, “zé”, “zé”. Ellos son de ese lugar, nosotros somos chaguanco pero ya civilizados (...) Civilizados y simbas. Ellos no cambian la conversación. [Fragmento de entrevista a Roberta, año 2016, comunidad *Kuape Yayembuatí*, Calilegua]

Según la literatura etnohistórica, los guaraníes de esta región (conocidos como “chiriguano”) resistieron en las yungas pedemontanas al avance colonial (Saignes 1990, Hirsch 2004b). Hacia fines del siglo XIX, estos grupos habrían sido derrotados y optaron por formas de resistencia no bélica. La demografía guaraní en el NOA aumentó considerablemente debido a las masivas migraciones a *Mbaporenda* a fines del siglo XIX y principios del XX. Tal como consta en la historia oral, muchos parientes de los actuales guaraníes del NOA han migrado desde el país vecino de Bolivia escapando de la Guerra del Chaco y en búsqueda de mejores condiciones de trabajo en los ingenios azucareros en expansión en Salta y Jujuy (ambas provincias del NOA)³. Frente al acorralamiento, despojo territorial, dependencia y explotación vivida en las haciendas y misiones de Bolivia, *Mbaporenda* se presentaba –paradójicamente, dada la conocida historia de explotación vivida por los indígenas en los ingenios– como una “tierra con menos mal” adonde migrar (Hirsch 2004a).

En términos de los guaraníes actuales, la denominación ‘chiriguano’ es peyorativa en tanto provendría de un nombre despectivo dado por los incas a los guaraníes capturados por aquellos. No obstante, dicho carácter despectivo del término es polemizado por el historiador Thierry Saignes

³ Los desplazamientos migratorios no contradicen, en términos etnohistóricos, la preexistencia guaraní en el continente, ni tampoco, en términos de referentes guaraníes actuales, la preexistencia guaraní en el piedemonte andino y en la provincia de Jujuy. Un *mburuvicha* aclara al respecto: “muchos vinieron de Bolivia, pero nosotros ya estábamos acá [Jujuy] antes”. Pese a que la cuestión de la preexistencia guaraní en la región no constituye el foco de este trabajo, es pertinente realizar esta aclaración.



(1990), quien sostiene que el etnónimo proviene de una alteración del término guaraní de ‘chiriones’ que tiene una connotación de mestizaje. Mis interlocutores eligen no auto-denominarse “chiriguanos” por la carga peyorativa que tal término posee. En mi investigación solo lo utilizo para referirme a las corrientes historiográficas y autores que con ese nombre los identifican. Los guaraníes del NOA son también llamados ‘chaguancos’, nombre de origen quechua surgido en los ingenios que podría significar ‘piernas flacas’. Más allá de la connotación despectiva del término, muchos de mis interlocutores lo utilizan.

Hay común acuerdo entre historiadores y antropólogos respecto del origen mestizo de los chiriguanos (Combès y Villar 2007, Hirsch 2004b, Oliveto 2010, Pifarré 2015, Saignes 1990, Villar 2005) quienes habrían surgido de la mezcla que se produjo entre dos grupos amerindios: los chané (de origen *arawak*) y los guaraníes provenientes desde Brasil y Paraguay. Desde la literatura etnohistórica y antropológica, los migrantes guaraníes habrían llegado al piedemonte andino en fechas imprecisas antes de la conquista y sometido a grupos chané de origen amazónico, lo cual habría dado por resultado el nacimiento mestizo de la etnia chiriguana. Pueblo no solo sin territorio, sino que también sin identidad homogénea, según Saignes (1990), se distinguiría en este punto del resto de los pueblos amerindios.

Estas particularidades históricas de aloctonía y etnogénesis mestiza de los chiriguanos reaparecen y son resignificadas en el contexto actual de la provincia de Jujuy⁴. Sin embargo, los guaraníes actuales no se reconocen en esta imagen de “migrantes mestizos” ni “invasores amestizados” (Saignes 1990). En tiempos de globalización de la cuestión indígena y en el marco de la conformación de organizaciones nacionales y transnacionales como el Consejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA)⁵ y la Asamblea Pueblo Guaraní (APG)⁶, los guaraníes con quienes trabajo se piensan como un pueblo panamericano que en un tiempo primordial se expandió por vastas regiones del continente, dando origen a los diferentes pueblos tupí-guaraní. Las historias míticas de expansión y llegada a la región del NOA implican un posicionamiento cosmopolítico (*sensu* Stengers 2014) de los guaraníes frente a los discursos que los estigmatizan como “indios truchos” (‘poco auténtico’), “mestizos”, “chiriguanos” y “extranjeros”. La categoría ‘cosmopolítica’ (De la Cadena 2009, Stengers 2014) permite pensar más allá de la política, ampliando el abanico de agentes (no solo humanos o más-que-humanos) que negocian, e incorporando a las historias *otras* que, como los mitos, cuestionan a los discursos dominantes. En este sentido, la visibilización y reivindicación guaraní de los *kaa iya reta* como dueños legítimos de la jurisdicción de yungas podría pensarse también como un posicionamiento cosmopolítico de los guaraníes.

⁴ La imagen de “migrantes mestizos” o “invasores amestizados” (Saignes 1990) tiene vigencia en las miradas que se tiene sobre los actuales guaraníes de Jujuy. Daniel Santamaría (2010) definió a los guaraníes de la provincia como “inmigrantes bolivianos” llegados a la Argentina a través de sucesivas olas migratorias, desde fines de siglo XIX. Para profundizar en la inmigración boliviana a Argentina y la cuestión étnica guaraní involucrada, ver Santamaría 2010.

⁵ El CCNAGUA engloba a los guaraníes de Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil.

⁶ La APG, creada en 1987, nuclea a los guaraníes de Bolivia. También existe la APG de *Mbaporenda*.



Imagen 3. Ubicación geográfica de los chiriguanos (*Geographic location of the chiriguanos*).
 Fuente: Nordenskiöld 1910.





2.1. Las relaciones interétnicas con otros grupos en el contexto de los ingenios azucareros

En consonancia con la inserción de los jóvenes países latinoamericanos en la economía capitalista global, se consolidaron en el continente industrias extractivistas como la del caucho en Amazonía, la madera y el tanino en el Chaco y la del azúcar en el piedemonte andino (Córdoba, Bossert y Richard 2015), afectando de manera irreversible la vida de los indígenas que, despojados de sus territorios, fueron forzados a trabajar en dichas nacientes industrias en condiciones inhumanas. Las migraciones a los ingenios constituyeron una época clave en la historia de los pueblos indígenas en general y los guaraníes en particular, en tanto modificaron no solo su territorialidad y prácticas de subsistencia, sino también el escenario de las identidades sociales y la construcción de la imagen del *otro*.

Cabe aclarar que, dada su geografía de frontera entre los Andes y la llanura chaqueña, la región de piedemonte andino, foco del auge azucarero, ha sido escenario de intercambios, contactos fluidos y mixturas entre diversas poblaciones desde tiempos prehispánicos. Tal como sostiene Francisco Pifarré, ya en siglo XVI “los Chiriguano asimilaron a su mundo social a collas, negros, mulatos y hasta españoles, aunque la principal etnia incorporada fue la chané” (2015: 16). En un mismo sentido, Combès cita las palabras de Barco Centenera en el año 1602 quien afirmaba que los chiriguanaes están “envueltos con mil gentes diferentes” (Combès 2012: 65). Sin embargo, el carácter inédito de la intensidad sociológica atravesada en los ingenios fue enfatizado por diversos autores (Bossert 2013, Montani 2015).

En sus inicios, la industria azucarera de Salta y Jujuy (NOA) reclutaba principalmente trabajadores indígenas wichí y chiriguano. Como observa Federico Bossert (2013), esta diáda wichí/chiriguano, mencionada por diversos viajeros como Guillermo Aráoz (1884) y Amadeo Baldrich (1890), sería el sustrato básico de las descripciones del trabajo indígena en los ingenios y proveería los términos de comparación más frecuentes. El explorador Aráoz (1884) escribía respecto de los matacos (wichís): “La vida de este indio era mas primitiva, mas salvaje que la del chiriguano” (*ibid.*: 236); y en relación con los chiriguano: “Con justa razon algunos viajeros han dicho que el chiriguano no tiene de salvaje sino el nombre” (*ibid.*: 234). Así, se empezó a forjar la escala jerárquica que ubicaba en la base a los grupos wichí y en la cima a los chiriguano.

Hacia fines de siglo XIX, de las antiguas haciendas azucareras surgieron los modernos ingenios azucareros favorecidos por las políticas proteccionistas, la progresiva llegada del ferrocarril y los subsidios estatales (Bossert 2012), lo cual llevó al aumento exponencial de la población indígena contratada durante los meses de zafra, así como a la incorporación de otros grupos indígenas chaqueños como los tobas, chorotes, pilagás, mocovíes y nivaclés (Bossert 2013, Gordillo 2010, Lehmann-Nitsche 1907, Nordenskiöld 2002 [1912], Palavecino 1928). A partir de la década de 1920, los contratistas comenzaron a buscar mano de obra entre los indígenas quechuas del sur de Bolivia y entre los pobladores del norte de la provincia de Salta y Jujuy (Bossert 2013, Hirsch 2004b, Niklison 1917), que en la actualidad son genéricamente llamados “bolivianos” o “collas”.

El trabajo en los ingenios ha moldeado jerarquías étnicas entre los grupos indígenas que año tras año acudían desde la Puna, la Quebrada de Humahuaca, el Gran Chaco, el Altiplano y yungas bolivianas, entre otras regiones, a vender su fuerza de trabajo. Numerosos autores han analizado



las jerarquías étnicas impuestas por los propietarios hacia dentro del ingenio en base al origen étnico de los trabajadores, que implicaban ordenamientos en múltiples niveles, jornales diferenciales y una distribución desigual de tareas. Tal como identifica Gastón Gordillo (2010), en la cima de la escala jerárquica se encontraban los trabajadores permanentes en la fábrica (de origen criollo del NOA), y en la base de esta estructura se ubicaban los indígenas chaqueños que constituían el grueso de trabajadores estacionales no calificados. Según el autor, las categorías intermedias estaban ocupadas en primer lugar, por los cañeros temporales (bolivianos y campesinos collas de tierras altas) y, en segundo lugar, por los horticultores guaraníes que trabajaban en los campos. Sin embargo, la posición de los guaraníes respecto de los grupos étnicos de altura es ambigua dado que muchos autores remarcan el lugar privilegiado que los primeros ocupaban.

La preferencia por los trabajadores chiriguano estaba plasmada en las viviendas que les proveía el ingenio, en las tareas más complejas y diversas que les asignaban, en ciertos beneficios y en la mayor remuneración que recibían en comparación a los otros grupos. Las jerarquías étnicas iban más allá del plano laboral e implicaban “gradientes de civilización” asociados a los rasgos físicos, hábitos de higiene y limpieza, inteligencia, capacidad de trabajo, entre otras variables que clasificaban a los indígenas (Bossert y Córdoba 2015). En este sentido, Baldrich consideraba: “Los chiriguano (...) constituyen el más alto escalón intelectual entre las tribus pobladoras del territorio, pudiendo ser considerados como indios civilizados” (1890: 272). Esta estructura que ordenaba a los indígenas ha dejado sus marcas en la memoria social de la población indígena y mestiza que reside actualmente en las yungas de Jujuy, y en las percepciones que se tiene de los “salvajes chaqueños”, los “civilizados guaraníes” y los “trabajadores collas”.

2.3. La dicotomía collas /guaraníes

Si la díada wichí/chiriguano constituyó los términos de comparación más frecuente a fines de siglo XIX, actualmente otra dicotomía adquiere relevancia en el multiétnico contexto de Ledesma. La diferencia, por momentos tensa, entre collas y guaraníes se expresa tanto en narraciones históricas y relatos míticos, como cotidianamente en reuniones, asambleas, charlas, preocupaciones, comentarios, e inclusive a través de chistes, burlas y escenas de celos. Como antropóloga que vive en la Quebrada de Humahuaca, experimenté en primera persona la curiosidad y asombro por parte de mis interlocutores guaraníes ante mi elección de vivir en un lugar “tan seco” y de “cerros pelados”. Cuando ocurrió la catástrofe de Volcán, me encontraba realizando trabajo de campo en el pueblo de Calilegua, lo cual despertó reflexiones acerca de los sucesos acaecidos en las tierras altas, entre varios de mis interlocutores. Entre ellos, la anciana Eulogia me explicó que eso no podría suceder a los guaraníes, ya que están protegidos por diversos *kaa iya reta*, como la víbora Siete Cabezas:

Había una viborita que estaba por morir en medio del monte, y dicen que un simba la ha defendido, pobrecito. Defendió a la viborita que está por morir, dice ‘pobrecito’, dice la madre, ‘no sé qué le ha hecho la empresa [Ledesma]’. Se la encontró, estaba lastimada la viborita y dicen que el simba le ha llevado todo para comer, ahí donde vive, le ha llevado ahí, ha cavado la tierra y le ha dejado ahí, ahí dicen que le ha dejado pobrecito, pobrecito. Ahí ha llevado para que coma y la víbora entonces ya le habló también: ‘bueno, abuelo, voy a defender, de cualquier cosa los voy a defender’. Así le



habló la víbora al simba. Siete Cabezas ahora defiende a los guaraní. Resulta que ha venido el tornado ese acá y ha llegado poquito, poquito ha llegado. Él protege del volcán, inundación, tornado, todo eso. [Fragmento de entrevista a Eulogia, año 2017, comunidad *Kuape Yayembuatí*, Calilegua]

Por el contrario, Eulogia expresa su preocupación por la situación de los collas: “pobrecitos, los collas, a ellos no los protege”. Así como sucede con el término ‘guaraní’, el etnónimo ‘colla’ también etiqueta bajo un mismo nombre a diferentes grupos y se ha adoptado para designar a los habitantes puneños y quebradeños, y a toda la población quechua o aymara hablante residente en Argentina (García Moritán y Cruz 2012). Desde la mirada de los guaraníes del Jujuy, los habitantes de las regiones de altura son denominados ‘collas’ o ‘bolivianos’, y son considerados poco confiables y sus enemigos históricos desde la Batalla de Kuruyuki –último suceso que enfrentó a guaraníes y blancos en el Chaco boliviano en 1892.

En *Historia de Lince*, Lévi-Strauss (1992) subrayó la importancia del *dualismo en desequilibrio perpetuo* como modo amerindio de pensar el lugar del *otro* y la oposición entre blancos e indígenas. El clásico tema mitológico de la “mala elección”, que remonta la inferioridad tecnológica (y, por lo tanto, superioridad moral) indígena a un suceso primordial, alude a tal dicotomía y ha sido registrado por numerosos autores en distintas regiones del continente (Susnik 1968, Combès 2005, Fausto 2011). En líneas generales, las distintas versiones relatan cómo un demiurgo dio a elegir entre distintas armas a indígenas y blancos, y, fatídicamente, los indígenas escogieron el arco y la flecha mientras que los blancos se apoderaban de la escopeta. Sin embargo, no solo el lugar del blanco estaba presupuesto en el sistema de pensamiento amerindio (Chaumeil 2010, Lévi-Strauss 1992), sino que los otros grupos indígenas también tenían su lugar en las dicotomías mitológicas. En el mito de elección de armas que registré entre los guaraníes de Jujuy, el grupo étnico colla ocupa el lugar contrastivo que, en las otras versiones, corresponde al blanco.

Como cuentan los guaraníes de la región, *Tüpa* (‘Dios’) dio a elegir a guaraníes y collas entre ciertas herramientas para su subsistencia: los guaraníes –que se califican a sí mismos como vagos– tomaron el machete, mientras que los collas eligieron la azada para trabajar la tierra. Como me explican mis interlocutores, la vagancia guaraní se vincula a la pobreza, y no tiene una connotación negativa: ser *iparavete* (‘pobre’) forma parte de un ideal moral en tanto refleja la generosidad de la persona que le impide acumular. Por el contrario, desde la perspectiva de los guaraníes, los trabajadores collas son habilidosos para la acumulación, tal como se observa en la siguiente afirmación de una mujer guaraní de Ledesma: “cada vez que veas una [camioneta] *Hilux* por acá, ya sabes que es un colla y nunca un guaraní, ellos [collas] saben poner hosterías y negocios”.

Estas diferencias interétnicas generan desconfianza y tensiones, sobre todo en aquellas comunidades mixtas conformadas por familias de ambos grupos. Las migraciones laborales a los ingenios implicaron inéditas vecindades y convivencias que desembocaron en nuevas alianzas parentales y en la fusión en identidades étnicas más abarcativas (Bossert y Córdoba 2015). En este marco, la nueva identidad colla-guaraní a la cual adscriben numerosas comunidades indígenas del piedemonte, aglutina a grupos antaño enemistados, cuya amalgama no siempre resulta armoniosa. Pese a su conformación mixta, las proporciones de familias collas y familias guaraníes en las comunidades son marcadamente desiguales, siendo notoria la predominancia guaraní; hecho que



produce en la minoría colla sentimientos de marginalidad y de exclusión de las decisiones colectivas. Por otro lado, la presencia colla despierta recelo entre los guaraníes, quienes temen que el ideal de generosidad se vea perjudicado por la mezquindad de sus vecinos de altura.

El contexto multiétnico de la región favorece las –antiguamente rechazadas– alianzas matrimoniales mixtas, dentro de las cuales la unión entre una mujer guaraní y un hombre *karai* ('blanco') es mejor aceptada que la pareja –también frecuente– guaraní-colla. Las alianzas políticas, económicas, culturales y matrimoniales que se generan en las comunidades étnicas y familias mixtas dan cuenta de la imposibilidad de delimitar lo 'colla' y lo 'guaraní' como dos bloques homogéneos y antagónicos. Ya Combès (2010) llamó la atención respecto de la necesidad de superar visiones binarias, demasiado simplistas y reductoras de la historia indígena. En su caso, la etnohistoriadora sostiene que dicha historia no puede ser entendida como un conflicto de dos bandos –blancos, por un lado, e indígenas, por otro– ya que una perspectiva de este tipo soslayaría la enorme diversidad que se engloba en cada uno y no tomaría en consideración a la cada vez más creciente población mestiza. Una crítica similar podría objetarse a una visión etnográfica que oponga a collas y guaraníes como pares opuestos.

Más allá de esta cuestión, es pertinente subrayar que la dicotomía colla/guaraní constituye un problema cotidiano, de índole antropológica, que tiene especial importancia para mis interlocutores. Tal oposición es activada en distintos niveles, permitiendo pensar relaciones no solo con el *afuera*, sino al interior mismo de las yungas, *dentro* de las comunidades del Ramal y *dentro* de las personas que se reconocen como guaraníes. Así, el conflicto entre collas y guaraníes se expresa *dentro* de las comunidades de la región: “[Los collas] quieren adueñarse de todo lo que es nuestro” me transmitió, preocupada, una mujer guaraní al contarme acerca de la división de tierras entre distintas familias (collas y guaraníes) *dentro* de una comunidad mixta. De esta manera, la dicotomía colla/guaraní, asociada a la topología *alto/bajo* respectivamente, no se vincula con identidades fijas: lo colla está en lo guaraní, lo *alto* está en lo *bajo*, y el *afuera* (otredad) constituye el *adentro* (identidad).

3. TIERRAS BAJAS *VERSUS* TIERRAS ALTAS: RECONSTRUYENDO LA TOPOGRAFÍA DE LA REGIÓN

La dicotomía entre tierras altas y tierras bajas excede a la provincia de Jujuy y al caso etnográfico en cuestión, y, como construcción teórica, puede rastrearse en la historia de la disciplina antropológica. La división entre “culturas de la selva” y “culturas andinas”, consagrada en la monumental obra *Handbook of South American Indians*, estableció una frontera en cuanto a modelos, perspectivas y debates teóricos asociados a cada región⁷. Fue recientemente, desde nuevas perspectivas históricas y antropológicas que se han estudiado los flujos, intercambios y contactos entre ambas regiones, lo cual permitió demostrar lo históricamente construido de la frontera entre las tierras altas y las tierras bajas del continente (Combès y Villar 2012).

Por otro lado, el diálogo académico ha permitido poner en relación una serie de investigaciones desarrolladas en ambas regiones, dando cuenta de múltiples resonancias etnográficas. Sin negar la porosidad de las fronteras históricas, etnográficas y académicas, la oposición entre la región de

⁷ Para profundizar en esta división académica en relación con la organización política de tierras altas y tierras bajas sudamericanas, ver Villar 2013.



cerros y las yungas –en concordancia con la dicotomía sociológica colla/guaraní– es notable dentro de los discursos de mis interlocutores guaraníes. Antes que preocupación académica, la división entre lo alto y lo bajo es un tema frecuente en las socio-cosmológicas, mitologías y mundos amerindios en general, tal como fuera tempranamente pronunciado por Claude Lévi-Strauss (1992).

De su análisis de la mitología amerindia, el antropólogo desprende la importancia que tienen en el pensamiento amerindio las relaciones expresadas en pares de opuestos con los que se ordenan los fenómenos naturales y sociales –cielo y tierra, fuego y agua, indios y no-indios, cerca y lejos, conciudadanos y extranjeros, entre otras–, dentro de los cuales se incluye la dicotomía alto/bajo. En un sentido distinto, y fruto de su análisis historiográfico, Combès (2005) sostiene que la estructura que opone altura/llano o alto/bajo se repite a lo largo de la historia chiriguana. La autora sostiene que hay un paralelo entre esta estructura y el esquema organizador contemporáneo de la región guaraní del Isoso (Bolivia), que opone el alto Isoso al bajo Isoso. Esta estructura expresada en términos topográficos traduce también una estratificación social entre los que viven “arriba” (chiriguano) y los que viven “abajo” (chané). Sin proclamar que se trate de una continuidad estructural, esta topología que opone lo alto y lo bajo reaparece entre los guaraníes de Jujuy, asociada a la geografía de la provincia y a la otredad colla.

Un aspecto central de la geografía de la provincia de Jujuy es su variación ambiental en relación con pisos altitudinales, característica común a todo el Noroeste Argentino. Desde la altiplanicie de la Puna ubicada a 3500 msnm (con cumbres de hasta 6000 msnm), la geografía de la provincia desciende por la Quebrada de Humahuaca hacia los Valles, y por la ladera oriental andina hacia la región selvática de las yungas. La región multiétnica y sub-tropical del piedemonte andino, conocida como “el Ramal” o como las “Yungas”, comprende los departamentos jujeños de Santa Bárbara, San Pedro, Ledesma y Valle Grande⁸. Por otro lado, las tierras altas de la provincia, que incluyen las regiones de Puna y Quebrada de Humahuaca, presentan un clima seco, con bajas precipitaciones concentradas en verano, oscilaciones térmicas y fuertes vientos.

Si bien se trata de pueblos preexistentes que exceden los recortes de las regiones y los límites geopolíticos de los Estados, es clara la predominancia de grupos genéricamente denominados collas en tierras altas y la fuerte presencia guaraní en tierras bajas (García Moritán y Cruz 2012). La diferencia sociológica entre collas y guaraníes, asociada a la topología tierras altas/tierras bajas, se inmiscuye en redes cosmológicas en las que intervienen otras entidades no-humanas como la Pachamama y los *kaa iya reta* (‘dueños de la naturaleza’). A partir de la presentación del mundo guaraní como superpoblado de *iya reta* (‘dueños’), nos detendremos en la particularidad de ciertos dueños asociados a determinadas regiones geográficas, paisajes o territorios.

⁸ Ledesma y San Pedro están ubicados en la región de Yungas, mientras que Santa Bárbara y Valle Grande tienen un sector de yungas y uno de bosque chaqueño serrano.



Imagen 4. Monte pedemontano (*Piedmont forest*). Fuente: Autoría propia.

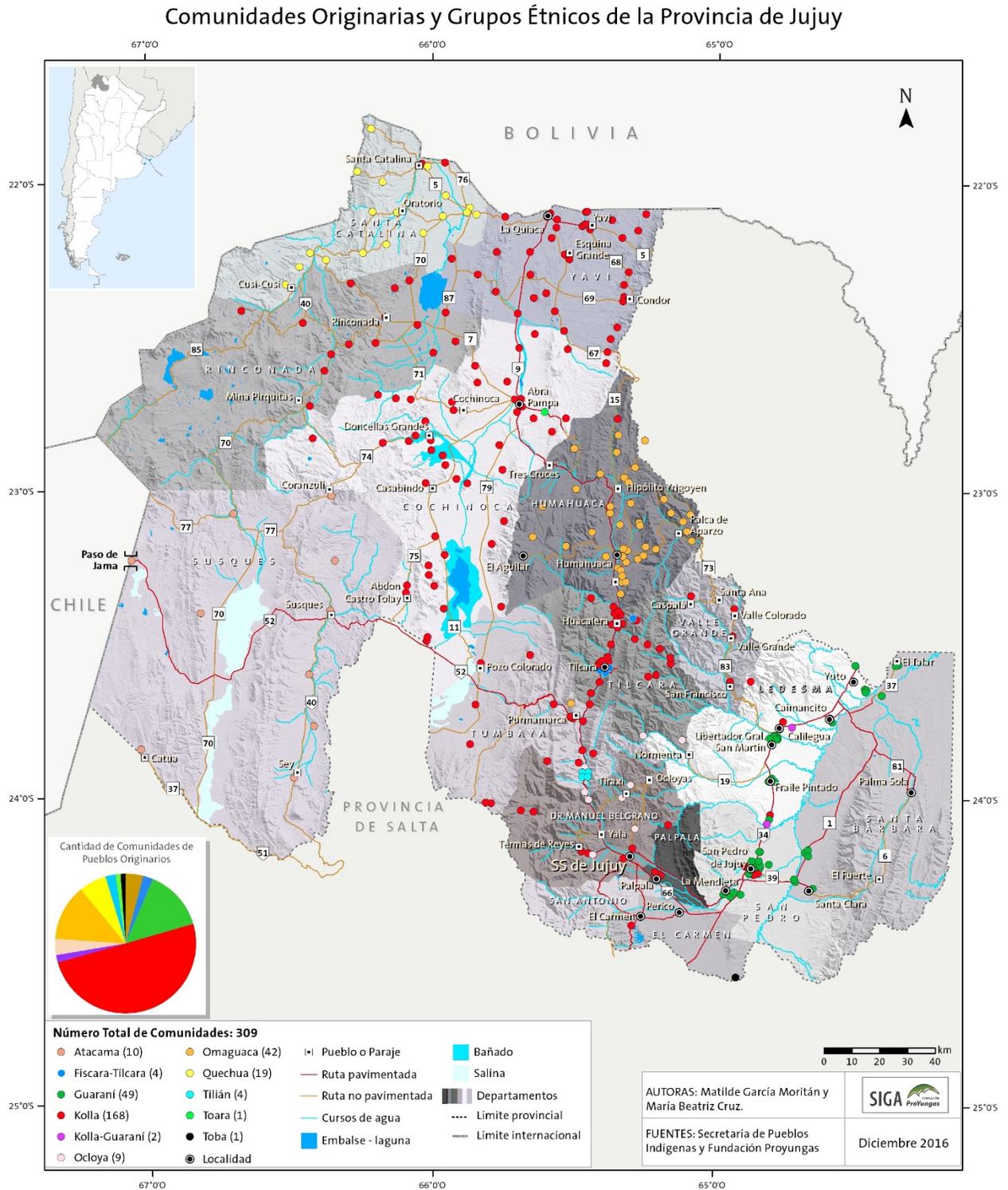


Imagen 5. Paisaje de la Quebrada de Humahuaca (*Quebrada de Humahuaca landscape*). Fuente: Autoría propia.





Imagen 6. Distribución de comunidades indígenas en la provincia de Jujuy
(Distribution of indigenous communities in Jujuy). Fuente: García Moritán y Cruz 2012.





4. EL MUNDO DE LAS YUNGAS: UN MUNDO SUPERPOBLADO DE IYA RETA

En el mundo guaraní del piedemonte en general, y en otros grupos guaraní hablantes como los chané, todas las cosas son poseídas, administradas y reguladas por múltiples entidades denominadas '*iya reta*' ('dueños') (Villar 2005): emociones, objetos, seres y elementos de la naturaleza (como el agua, los ríos, peces, el jaguaeté, los pájaros), fiestas, instrumentos musicales, grupos étnicos, entre tantas cosas, tienen sus respectivos dueños.

El concepto de '*iya*' tiene referencias múltiples y, asimismo, es multiplicable en el sentido que nuevos dueños pueden ser creados para nuevos objetos –como aparatos electrónicos–, personas, grupos étnicos –como los blancos– lugares y especies. De esta manera, la concepción de un mundo superpoblado de *iya reta* es sumamente flexible, ilimitada y creativa, permitiendo incorporar lo nuevo y la otredad desde esta cosmo-lógica. Es así que los blancos, denominados '*karai*', son incorporados dentro de la cosmología nativa mediante la asignación de un dueño que regula sus negocios y empresas, propias de su mundo. En la región del Ramal, el *Aña* ('Diablo'), más conocido como el 'Familiar' o 'Perro Familiar'⁹, es desde la perspectiva guaraní el *karai reta iya* o "el dueño de los blancos" con quien funciona la empresa Ledesma. Algo similar, como mostraré, ocurre con los grupos étnicos de las regiones de altura.

La palabra guaraní '*tëtaiyaete*' podría desglosarse en '*iyaete*' (es decir, 'dueños' en superlativo, o 'verdaderos dueños') y *tëta* ('pueblo o comunidad'). Según Elio Ortiz y Elías Caurey, *tëtaiya* se puede traducir como "los vivientes más antiguos de una comunidad" (2015: 395). Según el *mburuvicha* de una comunidad de Calilegua, los collas son los *tëtaiyaete* de las tierras altas, mientras que los guaraníes son los *tëtaiyaete* de la región de yungas. Sin embargo, como intento demostrar, el territorio no solo tiene dueños humanos, sino que también, y por sobre la agencia humana, es regulado por entidades no-humanas. Los *kaa iya reta* ('dueños del monte') son quienes administran la región de yungas o monte pedemontano, traducido al guaraní como *kaa* ('monte') o *kaa guasu* ('monte grande'). Como se ve, el "paisaje" no está exento del principio guaraní por el cual todo tiene su dueño.

Universo que evade constantemente la unicidad, existen múltiples *kaa iya reta*. Es cierto que en numerosas ocasiones se considera que existe un dueño de la naturaleza; incongruencias que llevan a pensar en aquello que Villar postula para el caso chané: "es inútil buscar una teoría de los dueños homogénea y articulada de forma consistente" (2005: 17). A veces múltiple, a veces uno indivisible, la teoría nativa acerca de los *kaa iya reta* obliga a pensar en lógicas transformacionales, contextuales e imposibles de categorizar según los propios parámetros occidentales que tienden a atribuir unidad de esencia a seres y las cosas. Superposiciones y multiplicidades que, si bien generan incongruencias en nuestra concepción occidental, no implican situaciones absurdas para nuestros interlocutores.

La víbora Siete Cabezas (referida anteriormente) es un *kaa iya*, que, en una de sus acepciones, es definida como la 'dueña del trueno'. Cada vez que truena o relampaguea en la región de yungas

⁹ Las historias del Familiar, o del Perro Familiar, como es popularmente conocido el diablo en el NOA, se encuentran profusamente esparcidas en la región y rebasan lo específico de los guaraníes y de las relaciones de producción en la industria azucarera. Ver Gordillo 2010, Isla y Taylor 1995, Isla 2000, Weinberg y Mercolli 2015.



pedemontanas, el *mburuvicha* de la comunidad *Kuape Yayembuatí* de Calilegua afirma: “allí está Siete Cabezas haciendo tronar”. En una oportunidad, la madre del *mburuvicha* me ha contado que hay otros seres no-humanos (no solo dueños) que intervienen en el devenir climático. Tarobí fue un antiguo curandero que sabía el secreto para hacer llover. Debido a su don, fue ascendido por *Ñanderu Tüpa* hacia los cielos, donde actualmente reside junto a él y desde donde ayuda a los humanos ante problemas de sequía. En otra situación, una curandera guaraní me transmitió un relato difundido en la región. Hace algunas décadas, *Ñanderu Tüpa*, bajo la forma de una persona de apariencia rotosa, descendió de los cielos para advertir a los humanos que iba a llover muy fuerte. Algunos lo vieron y otros lo soñaron, pero debido a su apariencia, nadie le creyó. Esa noche se inundó Calilegua. Como se desprende de los relatos anteriores, el devenir climático-ambiental es cuestión de negociación o de política cósmica entre distintas entidades (antepasados, *kaa iya reta*, divinidades, y otros no humanos) que protegen, advierten, hacen soñar y castigan a los humanos.

5. PACHAMAMA: ¿DUEÑA DEL MONTE O PODEROSA ALTERIDAD DEL OTRO?

Diversas razones (flujos entre tierras altas y tierras bajas, matrimonios interétnicos, globalización de ciertos elementos del mundo andino como emblemas de lucha indígena en general, entre otros) pueden haber contribuido a la amplia difusión de la Pachamama en la región de yungas de Jujuy. Cuando no es incorporada como una *kaa iya* dentro de los tantos que existen, la Pachamama es rechazada en tanto alteridad poderosa del *otro* andino o colla. Dueña del monte (como sinónimo de *kaa iya*)¹⁰ o dueña de los cerros (como *otro* no-humano del *otro* colla), la Pachamama aparece (mayormente) subjetivada e individualizada como una mujer con cualidades de dueña no-humana: protectora, cuidadora y reguladora de la naturaleza. Sin embargo, en algunas ocasiones, la Pachamama es conceptualizada como parte del paisaje o como el paisaje en sí. Tal vez sea la alta capacidad transformacional de los no-humanos que permita que la Pachamama se presente, según el contexto, bajo la forma de una mujer, de un río o un cerro.

En este apartado, me abocaré a la topología alto/bajo que es traducida en la oposición Pachamama/*kaa iya reta*. Esta no es estática ni se corresponde estrictamente con las dicotomías colla/guaraní y cerros/yungas. Irma, una mujer guaraní de una comunidad mixta colla-guaraní, da cuenta de ello:

Irma: Cuando hacemos la fiesta de la Pachamama es en agosto.

Sonia: ¿Y eso lo hacen por las familias collas que tienen?

I: No, no, lo hacemos entre todos...

S: ¿Y para usted no es contradictorio con la cosmovisión guaraní?

I: No, porque nosotros en esa parte tenemos que respetar... nosotros respetamos a la madre tierra. No podemos estar peleando esos días... para nosotros es sagrado.

Tata Inti es el sol, el fuego es nuestro abuelo, el agua es la sangre de la Pachamama.

S: ¿Los ríos?

I: Los ríos. Y bueno, todo eso respetamos... son de nuestros ancestros.

S: ¿De los collas?

I: No, de los guaraníes.

¹⁰ La superposición entre *kaa iya reta* y Pachamama también ha sido registrada por Villar (2005) entre los chané, grupo guaraní hablante, de Salta.



[Fragmento de entrevista a Irma, año 2017, comunidad colla-guaraní “Hermanos Unidos”, Calilegua]

En el mundo andino, la Pachamama es la entidad principal de un entorno vivo¹¹ que habla, se comunica con los humanos y que se constituye como alteridad. Como sostienen Lucila Bugallo y Mario Vilca (2011), entidades naturales como los cerros, quebradas y arroyos se presentan como otredades que interpelan a quienes saben interpretar sus mensajes. Las relaciones de ‘crianza mutua’ o ‘mutua fagocitación entre ser humano y entorno’ (Bugallo y Tomasi 2012, Bugallo y Vilca 2011, Pazzarelli 2014) constituyen conceptos centrales para aproximarse a la socialidad andina que incluye la alteridad no-humana del paisaje. Este tipo de lógica produce relaciones de carácter forzoso entre diversos seres (humanos y no-humanos) que se materializan en la alimentación, cuidado, ayuda e intervención en el crecimiento de otros seres, en una dinámica que define “criadores” y “criados” (Pazzarelli 2014). Las relaciones que se entablan con la Pachamama, también llamada “madre” en el mundo andino, demuestran esto: “las personas se encuentran vinculadas con la tierra y el paisaje mediante relaciones de comensalidad y ofrecimiento de comidas que deben ser forzosamente actualizadas cada año” (*ibid.*: 97).

No es objetivo de este trabajo adentrarse en la complejidad de la percepción y concepción del entorno andino, sino que me interesa resaltar que, entre los guaraníes con quienes trabajo, la Pachamama aparece más ligada a una concepción de un mundo poblado de dueños que a una naturaleza viva, aunque las superposiciones de significados sean frecuentes. Cabe aclarar que la distinción entre “dueños” y “paisaje vivo” no establece discontinuidades tajantes entre las dos regiones (Andes y tierras bajas sudamericanas). De hecho, en ciertos contextos también existen “dueños” en las tierras altas. Tal es el caso de Coquena, dueño y pastor no-humano de animales salvajes en el mundo andino (Pazzarelli 2013). Si bien la multiplicidad y multiplicación de dueños del mundo guaraní se distinguiría de la concepción de “paisaje vivo” asociada al mundo andino, resulta necesario matizar el contrapunto. La afirmación “Pachamama hay una sola” implica no solo unidad, sino también una lógica de multiplicidad en lo que refiere a las experiencias y operaciones singularizantes: la Pachamama solo puede ser la misma para todos, porque se singulariza para quienes actualizan relaciones con ella (Pazzarelli 2017)¹². La existencia de ciertos “dueños” en el mundo andino y la multiplicidad de experiencias relacionales singulares con la Pachamama permiten matizar las particularidades de distintos mundos amerindios.

Entre los guaraníes, y bajo una lógica generalizada de dueños que administran regiones y paisajes, la Pachamama es incorporada dentro de los *kaa iya reta* o bien, es considerada otra dueña más, dentro de los tantos que existen. Desde una filosofía en la que todo es susceptible de tener su dueño, la existencia de una entidad no-humana que administre la región de cerros no genera contradicciones. Es pertinente aclarar que, así como la existencia de dueños no-humanos no es

¹¹ La noción de entorno vivo o “paisaje vivo” podría no restringirse únicamente a aquellos paisajes considerados tradicionales (cerros, ojos de agua, quebradas), sino también desplegarse en paisajes urbanos “modernos” (Pazzarelli y Lema 2018, Spedding y Arnold 2009). Lo mismo equivale para la concepción guaraní de un paisaje (yungas y otros paisajes no “tradicionales” como áreas periurbanas de Ledesma) habitado por múltiples dueños.

¹² Respecto de esta cuestión, sería fructífero preguntarse por las distintas multiplicidades que se activan en distintos mundos amerindios, permitiendo comparar multiplicidades.



exclusiva de sociedades indígenas de tierras bajas sudamericanas, tampoco la concepción de un “paisaje vivo” puede restringirse a las sociedades andinas. En el fragmento de la entrevista transcrito anteriormente, Irma hace referencia al “agua” como la “sangre” no-humana de la Pachamama. Sin embargo, en líneas generales, la Pachamama es subjetivada y se presenta bajo formas humanoides.

La noción de dueños de la naturaleza, plantas y animales tiene gran difusión en la América indígena. Invariablemente dotados de una intencionalidad similar a la humana, estos dueños funcionan como hipóstasis (Viveiros de Castro 2004) de las especies animales o vegetales, de fenómenos atmosféricos y de objetos de todo tipo a los que se asocian. Entre los guaraníes, como en otros grupos amerindios, la naturaleza se encuentra habitada y regulada por dueños no-humanos. Desde la perspectiva guaraní, la Pachamama es considerada la dueña de determinada “naturaleza” (monte o región de cerros), ya sea como *otro* no-humano dentro del mundo guaraní (*kaa iya*) o como alteridad dentro del mundo del *otro* andino.

“No todo es Pachamama, están los *kaa iya* también” afirma frecuentemente un dirigente de una comunidad con el objetivo de visibilizar el mundo guaraní en Jujuy en el marco de una provincia con un marcado énfasis andino. Por otro lado, quienes no se interesan en este posicionamiento (cosmo)político, superponen sin conflictos a la Pachamama con los dueños no-humanos del mundo guaraní. Tal es el caso de Irma quien hace referencia a la Pachamama como “paisaje vivo” y como “mujer bien bonita rubia y bien blanquita”, que “cuida a todos los animales del monte, que les da la mamadera y los protege de los cazadores desconsiderados”. En este segundo sentido, su definición presenta a la Pachamama como dueña del monte y sus animales. Según las descripciones de un cazador y pescador guaraní, ‘Pachamama’ y ‘dueño’ es la misma entidad y puede presentarse “de la manera que quiera”. Tal como me explica, es frecuente que el dueño adopte la forma de “tres hombres que fuman al lado del río”.

Las distintas acepciones de la Pachamama –como alteridad no-humana guaraní o como otredad no-humana colla– podrían estar relacionadas con los posicionamientos (cosmo)políticos de los enunciantes. La mujer que incluye a la Pachamama dentro del conjunto de *kaa iya reta* pertenece a una comunidad mixta colla-guaraní donde, pese a las tensiones interétnicas internas, las identificaciones y superposiciones entre ambas entidades no-humanas son frecuentes. Por el contrario, el *mburuvicha* de una comunidad que enaltece su identidad guaraní sostiene la diferencia tajante entre dichas entidades y, en este sentido, afirma que la Pachamama es la “madre tierra y dueña de los cerros”, mientras que “los *kaa iya reta* son los abuelos, anteriores y en una jerarquía superior a la primera”. Continuando su argumento, explica que la Pachamama tiene autoridad y debe ser respetada en los cerros, mientras que la región de yungas es jurisdicción de los *kaa iya reta*. En algunas ocasiones sinónimo de *kaa iya*, en otras considerada ‘dueña de los cerros’, la Pachamama es de diversas formas incorporada dentro de la socio-cosmología guaraní. Si entendemos la socialidad en términos amplios, considerando no solo a las personas humanas, sino también a los *otros* no-humanos, es pertinente incluir a la Pachamama en el panorama socio-étnico y cosmológico. Por momentos *otro* del *otro*, asociada al mundo andino (“la Pachamama es de los collas”), por momentos otredad no-humana dentro del propio mundo guaraní, la Pachamama es objeto-sujeto de reflexión en torno a la pregunta por la identidad y la diferencia.



6. REGÍMENES DE INTERCAMBIO ENTRE DUEÑOS Y HUMANOS: DAR, AGRADECER Y PEDIR

Retomando la catástrofe ocurrida en Volcán, tal situación fue interpretada por los guaraníes como un claro conflicto de orden socio-cosmológico de sus vecinos de altura con la Pachamama. En términos andinos, esto se condice con la ontología que prescribe una relación de comensalidad y “crianzas mutuas” entre humanos y no-humanos, y que implica que la Pachamama debe ser alimentada todos los años. Es una relación forzosa en tanto si se cancelara, el riesgo sería de carácter socio-cosmológico (Pazzarelli 2014). Sin embargo, las catástrofes naturales como efecto de enojos desmesurados de no-humanos no son exclusivas del mundo andino. La destrucción del mundo por la caída del cielo, diluvios o incendios universales, entre otras catástrofes, es un tema recurrente en las escatologías amerindias (Danowski y Viveiros de Castro 2014).

Desde la perspectiva guaraní, el devenir humano es también regulado por el accionar de numerosas entidades no-humanas, como los múltiples *kaa iya reta* (entre ellos, Siete Cabezas) y antepasados como Tarobí, o del designio de divinidades como *Tüpa*. Cabe aclarar que, si bien ‘*Tüpa*’ se traduce como ‘Dios’, según Saignes, remite a “una antigua potencia divina guaraní, dueña del trueno y la tormenta, destructora del mundo” (2007: 127). Es así que los guaraníes de las tierras bajas jujeñas se sienten protegidos de las catástrofes naturales, como los aludes que afectaron a las tierras altas de la provincia, por su vínculo recíproco con estas entidades. Esta garantía de protección no se debe a la generosidad desinteresada de los dueños del monte, sino más bien a cierta relación de intercambio entre humanos y dueños. Como se puede observar, modos de relación semejantes, basados en intercambios recíprocos, rigen las relaciones entre humanos y el entorno en distintos mundos amerindios (guaraní y colla). Sin embargo, podría pensarse, junto con Alfonso Otaegui (2008), que esta interdependencia entre elementos del cosmos es un efecto de superficie semejante a lo que Philippe Descola (2012) llamaría “modos de identificación” disímiles. Más allá de las continuidades, la unidad/multiplicidad andina de la Pachamama (Pazzarelli 2014), por ejemplo, no podría ser comprendida en los términos de la multiplicidad guaraní de dueños no-humanos (que incluye a la Pachamama).

Si bien las comunidades del Ramal –en su mayoría– no disponen de territorios autónomos para su subsistencia, la gente con la que trabajo ingresa esporádicamente a los fragmentos irregulares de monte –y al amplio territorio del Parque Nacional Calilegua– que aún resiste entre los miles de hectáreas de cañaverales de la empresa Ledesma, para pescar, cazar, recolectar frutos, juntar leña o simplemente pasear. Los modos de ingresar al monte siguen ciertos protocolos de respeto que implican, en líneas generales, instancias de pedido de permiso (denominadas ‘*yerure*’) y entrega de ofrendas (hojas de coca, tabaco y vino) a los dueños del monte¹³. Sin embargo, dichos modos presentan variaciones individuales, y mis interlocutores enfatizan que lo importante es entrar con respeto, escuchar a los dueños no-humanos y estar atento a sus señales y pedidos.

¹³ Nuevamente, las continuidades entre tierras altas y tierras bajas merecen ser subrayadas. En la región andina, Coquena consiente la entrega de parte de sus animales para la caza y consumo humano, a cambio de bebida, coca y tabaco que le ofrendan los humanos.



Imagen 7. Delimitación de la propiedad privada de Ledesma
(*Delimitation of Ledesma private property*). Fuente: Autoría propia.



Otra instancia de diálogo con los dueños del monte es al comienzo de la principal festividad guaraní denominada *Arete Guasu*, que tiene lugar durante febrero y marzo. Tradicionalmente, los guaraníes celebraban la abundancia de maíz, base alimenticia y materia prima para la elaboración de la bebida fermentada conocida como “chicha”, que obtenían por la generosidad de los dueños del monte y a quienes los humanos debían retribuir convidando y danzando. Como me relatan mis interlocutores, en esta ocasión también se pedía abundancia para el año próximo y así se *equilibraba* el mundo. Actualmente, la abundancia se interpreta en términos de salud, viviendas dignas, protección ante la violencia urbana y ante catástrofes. En el contexto de la lucha territorial, cada año se les pide a los dueños ayuda en la recuperación de tierras donde poder practicar su *ñande reko* (‘modo de ser guaraní’). Nuevamente, con un interés (cosmo)político de distinguirse de sus vecinos collas, un líder de una comunidad guaraní del Ramal rechaza el nombre de “desentierro” con el que se designa popular –y erróneamente– al comienzo del *Arete Guasu*, y que, por el contrario, hace referencia al ritual del desentierro del diablo que da comienzo al carnaval andino cada año.



Imagen 8. Preparación del *yerure* en el *Arete Guasu*
(*Yerure's preparation in the Arete Guasu*). Fuente: Autoría propia.



Imagen 9. Caminando por el monte en Calilegua, Jujuy
(*Walking in the forest in Calilegua, Jujuy*). Fuente: Autoría propia.





Tanto en instancias de ingreso al monte, jurisdicción de los *kaa iya reta*, como al iniciar la festividad guaraní, se les pide permiso a los dueños y se les convida bebidas (chicha y/o vino), alcohol, hojas de coca y cigarrillos. La Pachamama, muchas veces sinónimo de '*kaa iya*', es interlocutora frecuente en estas ocasiones, sobre todo en aquellas comunidades que se identifican como colla-guaraníes. Más allá de cuestiones de nomenclatura, existe consenso respecto de la poderosa alteridad que representan tanto los *kaa iya reta* como la Pachamama, ante quienes se debe seguir un protocolo de "buenos modales" que en el mundo andino se materializan en la práctica de "alimentar" (aunque no solo)¹⁴ y en el mundo guaraní se expresan en el *yerure* (entre otras prácticas). En ambos casos se pueden observar regímenes de intercambio entre humanos y no-humanos que regulan sus relaciones de un modo asimétrico, dado que la indudable potencia del *otro* no-humano puede producir, en casos extremos, escasez, enfermedades, muertes y catástrofes.

Al considerar los modos de vinculación recíproca entre humanos y no-humanos, se comprende más cabalmente la interpretación guaraní sobre las catástrofes en tierras altas. Así, los trágicos sucesos no tienen que ver con enojos injustificados de la Pachamama, sino, fundamentalmente, con el exceso de explotación turística que sobrevino en la Quebrada de Humahuaca desde su declaración como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 2003. En este sentido, Guillermina Espósito (2015) sostiene que la mercantilización y espectacularización de la Pachamama genera saturación y desequilibrio a nivel ontológico. Desde la perspectiva de los guaraníes con quienes trabajo, el vínculo equilibrado con los dueños de la naturaleza es fundamental para garantizar protección y abundancia. Dado que la Pachamama es la "dueña de los cerros", el desequilibrio generado por el usufructo desmedido a costas de ella, ha producido según los guaraníes su enojo materializado en el trágico alud de Volcán.

CONCLUSIONES: MÁS ALLÁ DE LO ÉTNICO, LO HUMANO Y LO NATURAL

La eficacia de la filiación identitaria entre ciertas regiones y culturas emblemáticas radica en el juego de contrastes y oposiciones que se pone en marcha, y que, asimismo, constituye parte de las estructuras socio-cosmológicas amerindias. Tal es el caso de la oposición entre collas y guaraníes en la provincia de Jujuy, que refleja una dicotomía más general, retomada desde la academia, entre la civilización andina de tierras altas y el salvaje mundo de las tierras bajas. Antes que preocupación académica, la topología alto/abajo es recurrente en cosmo-lógicas amerindias en general. Entre los guaraníes de Jujuy, tal dicotomía se expresa en topografías, dicotomías sociológicas y no-humanas. Como busqué demostrar, no se trata de oposiciones cerradas en sí mismas, que circunscriben y oponen de manera tajante mundos, grupos étnicos y regiones. Lo *alto* y lo *bajo* operan en distintos niveles para "delimitar" fronteras siempre móviles entre *adentros* que contienen la identidad y *afueras* que señalan la diferencia y la otredad. De esta manera, el problema de la identidad debe ser repensado a la luz de los juegos de alteridad que son activados.

En este trabajo busqué repensar la asociación entre regiones y grupos étnicos, volviendo necesario incorporar el factor no-humano en dicha relación si se pretende tomar en serio la perspectiva

¹⁴ En el mundo andino existen otros protocolos, tales como las libaciones –*ch'allas* o *chayas*– (Bugallo y Vilca 2011) o los pactos (Pazzarelli y Lema 2018), que se despliegan en distintas situaciones y contextos, y que pueden incluir o no a la Pachamama. En las tierras bajas de Jujuy, también se observa la práctica de chayar y existen pactos entre entidades humanas y no-humanas (por ejemplo, con el diablo).



indígena sobre la etnicidad. Como ya se sabe, las fronteras entre grupos étnicos no son estáticas, sino que permiten movilidad y redefinición. Es así que grupos considerados por los propios guaraníes como “enemigos desde la batalla de Kuruyuki”, como son los collas, pueden formar parte, como se da en el presente, de una misma comunidad. Si bien las regiones y grupos étnicos como construcciones humanas que eligen determinados ‘diacríticos’ (Barth 1976) para definir su identidad permite entender las transformaciones y procesos de redefinición como decisiones de autoadscripción, considero que desde la perspectiva nativa es pertinente incorporar la dimensión no-humana que adquiere textura en dichas categorizaciones étnicas.

El principio guaraní por el cual todo en el mundo es susceptible de tener su dueño permea la percepción del territorio, paisaje o regiones “naturales”, así como los modos de concebir a los grupos étnicos y sus relaciones. Los grupos denominados genéricamente “collas” de la región de Quebrada y Puna deben entrar en diálogo con la “dueña” no-humana de esta región: la Pachamama. Por otro lado, los guaraníes deben intercambiar y negociar con los dueños del monte que gobiernan en la región de yungas. Queda por explorar la otredad no-humana del Diablo, a quien deben alimentar los blancos para que funcionen sus empresas y negocios, como el ingenio Ledesma.

Cabe aclarar que no se trata de jurisdicciones estáticas: las regiones y sus dueños no-humanos se superponen y solapan, a la vez que se rechazan y dividen, constituyendo temáticas de debate y reflexión entre los guaraníes con quienes trabajan. Es así que es posible encontrarse en medio del monte al Diablo, o en cercanías a los cañaverales a la Pachamama o a los *kaa iya reta*. Más allá que no sea posible delimitar fronteras exactas entre jurisdicciones de los dueños, su existencia solapada no impide pensar en un paisaje habitado por entidades no-humanas, concepción común a muchas sociedades amerindias. Tal vez el concepto de cosmopolítica (Stengers 2014), y sus implicancias hacia una necesidad de ‘ir más allá de la política’ (De la Cadena 2009), resulte operativo para dibujar un mapa de la provincia de Jujuy más allá de sus divisiones físico-políticas. Es necesario que los humanos puedan negociar con entidades como la Pachamama y los *kaa iya reta* para lograr la armonía cósmica y el “equilibrio” que, desde la perspectiva guaraní, está regido por prácticas de dar y pedir. En otro sentido, aunque también regulado por un principio de necesidad mutua, los *karai* deben alimentar al Diablo para que el trapiche del ingenio funcione y muele la caña de azúcar.

Todo esto conduce a pensar, por un lado, en la pertinencia de incorporar a estos *otros* no-humanos o más que humanos en el modo de percibir las relaciones interétnicas que no se dan solo entre grupos humanos. Por otro lado, las regiones también pueden ser repensadas en relación con las jurisdicciones de los dueños o entidades no-humanas. A fines de los 70 el concepto de ‘región’ dejó de ser entendido como una entidad dada por la naturaleza, y, desde nuevas perspectivas, las regiones pasaron a ser concebidas como espacios humanizados singulares, modificados y reestructurados a través de la actividad humana (Teruel 2005). Sin embargo, desde la perspectiva indígena, el espacio no solo se encuentra afectado por la intervención humana, sino por el accionar no-humano, fundamental para entender transformaciones en las regiones, geografías y paisajes, y catástrofes más-que-naturales, como la de Volcán en el año 2017.



Agradecimientos

Esta investigación se realizó gracias al apoyo económico del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas de Argentina) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica (Proyecto SECyT 2016 n° 2757). También agradezco a todos los evaluadores que generosamente dieron sus comentarios para entender diferentes perspectivas de la investigación. Dado que no se pudo responder a todos ellos en este artículo, se abordará una discusión específica en un segundo artículo en esta misma revista

Bibliografía

- Aráoz, G. 1884. *Navegación del río Bermejo y viajes al Gran Chaco*. Buenos Aires: Imprenta Europea y Taller de Grabados en Madera.
- Baldrich, A. 1890. *Las comarcas vírgenes. El Chaco Central Norte*. Buenos Aires: Casa Editora de Jacobo Peuser.
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bossert, F. 2013. Ingenios azucareros y relaciones interétnicas, pp. 163-185. En: P. Sendón y D. Villar (Eds.) *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Itinerarios.
- Bossert, F. 2012. Notas sobre la jerarquía interétnica en los ingenios azucareros del Noroeste Argentino, pp. 217-237. En: I. Combès y D. Villar (Eds.) *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- Bossert, F. y Córdoba, L. 2015. El trabajo indígena en economías de enclave. Una visión comparativa (barracas caucheras e ingenios azucareros, siglos XIX y XX), pp. 111-128. En: L. Córdoba, F. Bossert y N. Richard (Eds.) *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- Braunstein, J. y Miller, E. 1999. Ethnohistorical introduction, pp. 1-22. En: E. Miller. *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin y Garvey.
- Bugallo, L. y Tomasi, J. 2012. Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revistas Española de Antropología Americana* (42)1: 205-224. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38644
- Bugallo, L. y Vilca, M. 2011. Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61781>
- Chaumeil, J. P. 2010. Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré* 24: 59-67. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/17879/18786>
- Combès, I. 2005. *Etnohistorias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco Boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación Pieb-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Combès, I. 2010. ¿Indios y blancos? Hacer (etno) historia en las tierras bajas de Bolivia. *Boletín Americanista* 60: 15-32. <http://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13158/16498>
- Combès, I. 2012. Grigotá y Vitupue. En los albores de la historia chiriguana (1559-1564). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 41(1): 57-79. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12625273003>



- Combès, I. y Villar, D. 2012. *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- Combès, I. y Villar, D. 2007. Os mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem. *Mana* 13(1): 41-62. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000100002>
- Córdoba, L., Bossert, F. y Richard N. 2015. *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. 2014. *Ha mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura y Barbárie.
- De la Cadena, M. 2009. Política indígena. Un análisis más allá de la "política". *Red de Antropologías del Mundo - World Anthropologies Network (WAN-RAM)* 4:189-171. http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf
- Descola, P. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu.
- Espósito, G. 2015. La Pachamama en Jujuy: entre el cosmopolitismo del festival y la cosmopolítica de la celebración. *XI Reunión de Antropología del Mercosur*.
http://xiram.com.uy/ponencias/GT-99/Guillermima%20Esp%C3%B3sito_%20La%20Pachamama%20en%20Jujuy-%20entre%20el%20cosmopolitismo%20del%20festival%20y%20la%20cosmopol%C3%ADtica%20de%20la%20celebraci%C3%B3n.pdf
- Fausto, C. 2011. Mil años de transformación: La cultura de la tradición entre los Kuikuro del Alto Xingú, pp. 185-216. En: J.P. Chaumeil, O. Espinosa, y M. Cornejo (Eds.) *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: IFEA-CAAP-PUCP.
- García Moritán, M. y Cruz, M. 2012. Comunidades originarias y grupos étnicos de la provincia de Jujuy. *Población y Sociedad* 19(2): 155-173.
<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/pys/article/view/2984/2888>
- Gordillo, G. 2010. *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gustafson, B. 1995. *Ñee. Introducción al estudio lingüístico del guaraní para guaraní hablantes*. La Paz: UNICEF.
- Hirsch, S. 2004a. Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo. Migraciones guaraníes al noroeste argentino. *Etnohistoria* http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/04_abstract.htm
- Hirsch, S. 2004b. Ser guaraní en el noroeste argentino: variaciones de la construcción identitaria. *Revista de Indias* 14(230): 67-80. <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i230.411>
- Isla, A. y Taylor, J. 1995. Terror e identidad en los Andes. El caso del noroeste argentino. *Revista Andina* 13(2): 311-357. <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra26/ra-26-1995-01.pdf>
- Isla, A. 2000. Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños* 19: 135-155. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2000.0019.00008>
- Langer, E. 2009. *Expecting pears from an elm tree: Franciscan missions on the Chiriguano frontier in the heart of South America, 1830-1949*. Durham-Londres: Duke University Press.
- Lehmann-Nitsche, R. 1907. Estudios antropológicos sobre los Chiriguanos, Chorotes, Matacos y Tobas (Chaco Occidental). *Anales del Museo de La Plata* 1: 53-149.
- Lévi-Strauss, C. 1992. *Historia de linces*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Montani, R. 2015. El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichí, pp. 19-44. En: L. Córdoba, F. Bossert, y N. Richard (Eds.) *Capitalismo en*



- las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- Niklison, J. E. 1917. Investigación sobre los indios matacos trabajadores. *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo* 35. Buenos Aires: Departamento Nacional del Trabajo.
- Nordenskiöld, E. 2002. [1912]. *La vie des indiens dans le Chaco (Amérique du Sud)*. *Révue de Géographie* 6. Paris: Delagrave.
- Oliveto, G. 2010. Chiriguano: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino. *Memoria Americana Cuadernos de Etnohistoria* 18(1): 43-69.
- Otaegui, A. 2008. Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico. *Anthropologica* 26(26): 143-172.
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1616/1561>
- Ortiz García, E. y Caurey, E. 2015. Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (guaraní-español). La Paz: SENAPI.
- Palavecino, E. 1928. Observaciones etnográficas sobre las tribus aborígenes del Chaco occidental. *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Etnográficos* 3(1):187-207.
- Pazzarelli, F. 2013. Sin lo de adentro, el chivo no se forma. Notas sobre 'interioridades' y 'exterioridades' en los Andes jujeños. *Actas de la Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Pazzarelli, F. 2014. Un queso entre otros. Sueros, familias y relaciones en los cerros jujeños. *Revista Colombiana de Antropología* 2(50): 24-31.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252014000200005&lng=en&tling=es.
- Pazzarelli, F. 2017. Pachamama: experiencia y diferencia en los cerros de Jujuy. *V Congreso Asociación Latinoamericana de Antropología*. Bogotá.
- Pazzarelli, F. y Lema, V. 2018. Paisajes, vidas y equivocaciones en los andes meridionales (Jujuy, Argentina). *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 50(2): 307-318.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562018005000602>
- Pifarré, F. 2015. *Historia de un pueblo. Los Guaraní-Chiriguano. Segunda Edición Ampliada*. La Paz: Fundación Xavier Albó.
- Saignes, T. 1990. *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XIX)*. La Paz: Hisbol.
- Saignes, T. 2007. Tumpa contra Mburuvicha, pp. 127-158. En: I. Combès (Ed.) *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: Plural Editores.
- Santamaría, D. 2010. *Cambio e identidad entre los guaraníes del Ramal Jujeño*. Jujuy: Purmamarka.
- Stengers, I. 2014. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade* 14: 17-41.
<http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Stengers.pdf>
- Spedding, A. y Arnold, D. 2009. La ritualidad en el altiplano del pasado y de hoy en un marco identitario, pp. 311-351. En: D. Arnold (Ed.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de Identidades en el altiplano boliviano*. La Paz: UNIR.
- Susnik, B. 1968. *Chiriguano 1. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Teruel, A. 2005. *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Villar, D. 2005. *La religión Chané*. (Tesis de Doctorado). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Sarra, S.E. 2019. La catástrofe de Volcán desde la perspectiva de los guaraníes de Jujuy: topologías, grupos étnicos y no-humanos. *Revista Chilena de Antropología* 39: 77-103
<https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.54092>



- Villar, D. 2013. Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica, pp.1-31. En: P. Sendón, y D. Villar (Eds.) *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, pp. 37-80. En: A. Surrallés, y P. García Hierro (Eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.
- Weinberg, M., y Mercolli, P. 2015. Azúcar amargo. Historias de San Martín de Tabacal, pp. 93-106. En: L. Córdoba, F. Bossert, y N. Richard (Eds.) *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Recibido el 1 abr 2019

Aceptado el 10 jun 2019