

¿Cinco discursos y un mismo árbol? Problemas de iconografía y hermenéutica antropológica¹

*Pablo G. Wright*²

*A la memoria de Netoqki, María Yesoqna,
Antonio Justo y Pereira-Viejo*

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo intenta ser el registro etnográfico de una etnografía sobre un tema cultural de los toba o *qom*³ del Chaco argentino, el del *nawe* 'epaq⁴, el "árbol negro" de las competencias chamánicas. Este proceso de estudio adquirió facetas imprevistas para el canon tradicional de la antropología debido a que en él se incluyeron reelaboraciones sucesivas de orden textual y visual cuya retroalimentación mutua configuró una dialéctica de inusual variedad.

-
1. Este artículo se basa en versiones preliminares presentadas a la III Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular y Etnicidad, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH), México, D.F. 5-9 junio, 1990, y a la conferencia especial de la Asociación Internacional de Historia de las Religiones (AIHR) en conjunto con la Asociación Norteamericana para el Estudio de las Religiones (NAASR), Universidad de Vermont, Burlington, 5-9 agosto, 1991. Agradezco las posibilidades de haber realizado este trabajo a Ángel Achilai, Alejandro Katache, María yesoqna, Guillermo Muratalla, Netoqki y Liliana Barberis. A mis colegas Rita Segato y Ezequiel Ruiz por su intercambio de ideas y opiniones. A Inés Fernández del Casal por sus correcciones al manuscrito original. A Valentín Moreno por su incansable ayuda lingüística.
 2. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la Universidad de Buenos Aires.
 3. Los toba son un grupo del tronco lingüístico Guaycurú que vive en el Chaco argentino (provincias de Chaco, Formosa y Salta). Existen enclaves en El Cerrito (Paraguay). A comienzos de los años sesenta muchos Toba migraron a centros urbanos como Resistencia, ciudad de Formosa, Rosario y Buenos Aires. Tradicionalmente cazadores-recolectores, se organizaban en bandas nómades exógamas. Hoy en día están establecidos en comunidades sedentarias agrícolas; estacionalmente trabajan en la cosecha de algodón y a través del año realizan labores en chacras vecinas. Los toba migrantes generalmente tienen trabajos temporarios, aunque algunos se emplean en fábricas y en la administración pública. Una fuente importante de ingresos es la venta de artesanías en la vía pública y en ferias artesanales.
 4. La notación fonológica de los términos toba es una adaptación de la propuesta por BRAUNSTEIN (1981:11), a saber:

Sintéticamente, la historia comienza cuando después de recolectar la casuística sobre el árbol *nawe'* entre 1981-84 y antes de preparar un escrito académico que planeaba con cierta premura, escribí en 1984 un cuento basándome en el material onírico provisto por A. Katache, de la comunidad toba La Primavera (provincia de Formosa). Durante ese tiempo esta pieza literaria originó la realización de un dibujo que captó algunas de sus imágenes principales. A principios de 1985 el artículo finalmente se escribió y fue presentado al Congreso de Americanistas de Bogotá en julio de ese año. Hacia comienzos de otoño de 1989 un toba de la comunidad formoseña de Tacaaglé, a la sazón hospedado en mi casa de Buenos Aires, escuchó el relato del cuento, observó el dibujo y confeccionó su propia versión del *nawe'* *'epaq*, brindando también una interpretación del mismo.

Las páginas que siguen se dirigen a historiar el curso de esta investigación textual-iconográfica-académica, y las reflexiones que esa geometría incesante hizo surgir en mí, conformando una espiral interpretativa que parece no tener fin. La serie múltiple de discursos que nacieron a propósito de *nawe'* *'epaq* me llevó a reflexionar críticamente acerca de la naturaleza del trabajo antropológico, los estudios de campo y la necesidad de explorar la consistencia ontológica y epistemológica del conocimiento antropológico.

/p/ oclusiva bilabial sorda
/t/ oclusiva dentoalveolar sorda
/k/ oclusiva velar sorda
/g/ oclusiva velar sorda
/q/ oclusiva postvelar sorda
/G/ fricativa postvelar sonora
/ʔ/ oclusiva glotal sorda
/h/ fricativa glotal sorda
/s/ fricativa dentoalveolar sorda
/d/ fricativa dentoalveolar sonora
/sh/ fricativa palatal sorda
/y/ fricativa palatal sonora
/ch/ africada palatal sorda
/m/ bilabial nasal sonora
/n/ dentoalveolar nasal sonora
/ñ/ palatal nasal sonora
/l/ dentoalveolar sonora
/ll/ palatal lateral sonora
/w/ bilabial semivocal sonora
/j/ palatal semiconsonante sonora

Vocales:

/i/ alta anterior

/e/ media anterior

/a/ baja central

/o/ media posterior

y sus correspondientes vocales dobles: /ii/, /ee/, /aa/, /oo/.

La primera pregunta se dirigió a cuestionar qué clase de experiencia era la que estaba viviendo al no poder incluir *dentro* del discurso antropológico *todas* las vicisitudes y etapas que había tenido la “gesta” de *nawe’ epaq*. Aunque era mi órbita existencial la que se había visto perturbada, no hallaba la clave para encontrar un marco epistemológico que acogiera tanto mis experiencias individuales como el momento artístico de redacción del cuento y la posterior reacción de mi huésped toba en 1989. Todos esos elementos crearon una tensión tal que su pasaje a la textualidad, o sea este trabajo mismo, permitió desarrollar una secuencia que tuviera en cuenta todas las etapas, ideas, dudas, que de otro modo hubieran permanecido en el no-ser de un discurso imposible, inclasificable. En este sentido, a través de un estilo de crónica se rescatarán los detalles e hitos de esta travesía, y en un colofón final se propondrán ideas y dudas antropológicas –por supuesto de carácter provisorio.

Gracias a *nawe’* descubrí que ciertas experiencias de campo, inefables a la comunicación académica tradicional, son importantes y configuran muchas veces el motor que nos impulsa a seguir adelante en una temática, o bien a abandonarla por otras más pertinentes. También redescubrí que la mayor parte de las reflexiones epistemológicas en antropología parten justamente del trabajo de campo, y de las etapas observadas para clasificar o dar sentido al material empírico. En este contexto los tópicos cotidianos (tradicionalmente) para los antropólogos, por ejemplo el etnógrafo-sujeto/informante-objeto, la observación participante, la neutralidad del investigador o la parsimonia monográfica, entran en crisis porque el mismo trabajo de campo supone encuentros entre seres humanos donde los lazos establecidos –cualesquiera sean ellos– definen el rumbo total de la comunicación. Además, la idea de trabajo lineal, sin demasiadas “interferencias” de los informantes sobre el discurso antropológico, muchas veces vicia la *real* relación existente entre el etnógrafo y sus interlocutores. Baste recordar como ejemplo arquetípico, por un lado, los postulados de Malinowski acerca de la observación participante y de la necesidad de lograr y rescatar el “punto de vista del nativo”. Por el otro, el escándalo provocado por la publicación de sus diarios de campo en 1967, que mostraban todos los prejuicios hacia la situación *in situ* y hacia sus informantes que vivía y sufría el afamado antropólogo (Geertz 1983: 55-56). Desde el otro lado del espejo, también es necesario hacer memoria sobre el “exceso de metonimia” que mostraron los trabajos de Castaneda (1968) y sus seguidores como Harner (1980), y más recientemente, aunque con una perspectiva diferente, la obra de Taussig (1987). Aquí también se generó bulla, pero por lo opuesto: era realmente difícil creer tanta cercanía y a veces hasta compromiso entre personas de sociedades tan distintas; sus discursos provocaron urticaria en las investigaciones (y los investigadores) de las religiones y el chamanismo, que nunca habían *experimentado* los estados de conciencia que sus interlocutores reportaban, solo contentándose con “observar” desde *lejos* aquellos rituales anímicos que son las creencias (Segato 1988), en especial las exóticas y ajenas (por ej. Keesing 1989).

En este orden de ideas me permití dar importancia a experiencias concretas de mi trabajo de campo que antes no hubiera aceptado exponer, quedando solo como notas pintorescas y muy personales. Lejos de crear alegorías o diálogos entre maestro-aprendiz pletóricos de polisemia y simbolismo, la secuencia que aquí se presenta es el relato –desde el punto de vista de un nativo, pero de un nativo-antropólogo– del camino recorrido junto a los varios árboles *nawe'* que fueron emergiendo dentro de un contexto de gran densidad interaccional.

El entendimiento de este planteo se explicita mencionando las ideas de Dilthey, Gadamer y Ricœur sobre experiencia, interpretación y tradición, que son útiles para el debate antropológico. En primer término, Dilthey rescata una posición de valoración de la *experiencia (Erlebnis)*⁵ cuya herramienta de lectura es la hermenéutica. Para él existían diferencias esenciales entre las ciencias humanas y las naturales, y por ello reivindicaba un método distinto de inquisición de la realidad humana. Así la experiencia poseía una estructura triple: un aspecto cognitivo, uno emotivo y uno de volición. Él veía la comprensión (*Verstehen*) como un proceso, un círculo hermenéutico que implicaba una relación intersubjetiva entre Yo-Tú donde la interacción recíproca esencial de las partes con el conjunto de la experiencia vivida hacen posible la captación de la *Erlebnis* (Turner 1985: 123 y 211). Para Dilthey la comprensión-interpretación es siempre un proceso retrospectivo, es una re-experienciación de la historia: “nosotros vivimos hacia adelante mientras que comprendemos hacia atrás” (Turner 1985: 213-214). Gadamer, por su parte, disiente con Dilthey respecto de la división entre ciencias humanas y naturales, intentando una unificación de objetivos y de métodos. Para él es importante la idea de *tradición* como aquel contexto básico a partir del cual situamos nuestra historicidad. Siempre pensamos *desde* una tradición y en el diálogo entre tradiciones se da la “fusión de horizontes” que obedece a la dialéctica de la pregunta y la respuesta, y que indica la fuerza autónoma que este autor ve en el lenguaje, ya que ni el horizonte del investigador ni el del interlocutor –en nuestro caso– controlan la marcha del diálogo. En este sentido podría decirse que “el lenguaje nos habla”. La fusión de horizontes como encuentro dialéctico nos hace conocer la finitud histórica de nuestra propia tradición, lo cual permite una mejor reflexividad acerca del lugar desde el cual pensamos el mundo, nos contactamos con él y, asimismo, establecemos relaciones con otras tradiciones (Ulin 1985: 100-111). Las claves para Gadamer, entonces, radican en la tradición, la historia y una consideración ontológica del lenguaje. Ricœur (1969, 1983), finalmente, rescata la idea del círculo hermenéutico, otorgando gran peso al lenguaje como repositorio

5. Traduje el término *Erlebnis* como experiencia, siguiendo la traducción que cita TURNER (1985) como “experience”. Es conocida la traducción dada por Ortega y Gasset a *Erlebnis* como “vivencia”. A los fines de esta investigación el término “experiencia” tiene más relación con la tradición antropológica y con la naturaleza experiencial de la etnografía.

del Ser, y en la interpretación como articulador básico del sentido. Su crítica a la teoría del sujeto y la conciencia de Husserl con los aportes de Marx, Nietzsche y Freud, lo conducen al camino de la significación a través de una ruta indirecta, y teniendo en cuenta a la conciencia como punto de llegada y no como sitio de partida del sentido.

Parafraseando a estos filósofos, podríamos decir que el Ser del antropólogo y de la disciplina se hallaría en el trabajo de campo como contexto, y en el lenguaje como relación necesaria con el/los “mundos” o sociedades que conoce. La constitución de este contexto, según mi punto de vista, poseería elementos ineludibles, y que las reflexiones de los autores citados contribuyen a identificar. Me refiero a la naturaleza intersubjetiva del conocimiento establecida entre el etnógrafo y sus interlocutores; la historicidad del encuentro que está enmarcada en la fusión de horizontes propuesta por Gadamer, donde existe una mutua interrelación a través del lenguaje; la relación dialéctica de ese conocimiento que se genera intersubjetivamente. Estas aserciones implican también un énfasis en el carácter dinámico y procesal del trabajo de campo, y en la necesidad de reconocer que la dialéctica investigador-informante supone influencias recíprocas en la selección u omisión de los temas tratados (cfr. Devereux 1977).

La recuperación de la situación existencial del trabajo antropológico tiene similitudes con ciertas ideas de Jean-Paul Sartre (1971), para quien la dialéctica era constitutiva del conocimiento, y dado que situaba el Ser del hombre en su existencia, siendo por esto una “esencia” *a posteriori*, veía a la antropología como una praxis fundante en el establecimiento de una suerte de catálogo de esquemas o propuestas de existencia. El concepto de experiencia, atacado por el estructuralismo por su flagrante empiricismo, es rescatado por Turner (1985), como uno de los pocos elementos (o lugares) propios de la antropología, desarrollado a través de su propia historia etnográfica.

Por lo dicho, entonces, reivindico la necesidad de hablar y reflexionar sobre nuestras experiencias concretas como antropólogos en la praxis laboral, teniendo en cuenta *todas* aquellas circunstancias que están presentes en la constitución de nuestros discursos. Aquí, coincidiendo con las ideas de los autores señalados, las cuales brindan un lenguaje apto para verbalizar y reflexionar sobre la experiencia etnográfica, intentaré reconstruir, re-experienciar el proceso de conformación de las ramas textuales y visuales del árbol negro de los chamanes toba. Como este proceso integra una serie de eventos del pasado, procederé a tratar de interpretar mi propia experiencia y la de los interlocutores que protagonizaron sucesivamente esta historia incluyendo los tres elementos referidos por Dilthey: el conocimiento, los sentimientos y la voluntad.

2. SUBIENDO AL ÁRBOL

Mi primer contacto con *nawe'* 'epaq se produjo en julio de 1981, en la comunidad toba Misión Tacaaglé. Estaba conversando con una anciana chamán llamada María *yesoqna* sobre temas de chamanismo; me ayudaba en la traducción Guillermo Muratalla, encargado de la comunidad ante el entonces Instituto Provincial del Aborigen (IPA), organismo provincial de asuntos indígenas. La llegada del árbol fue tan imprevista como desconocida para mí; sus primeras ramas me alcanzaron más o menos así:

P. (P. Wright) –Preguntále cómo llegaba /el chamán/ hasta la luna.

G. (G. Muratalla) –De noche viajan donde está la luna...

P. –¿Cuando el *pi'ioGonaq* /chamán/ está durmiendo, va a la luna?

G. –Está durmiendo, pero hay uno que se llama *nawe'*, hay uno que sube por ejemplo si hay una fiesta y se hacen premios por arriba de un caño hacen subir a la gente joven, *nawe'* se llama. Una forma de mástil para subir uno que se pone grasa.

P. –¿Y muchas veces juegan?

G. –Sí, en los tiempos del cura /que fundó la Misión en 1900/.

P. –¿Y este *pi'ioGonaq* subía por el palo?

G. –Sí, por *nawe'*... por un palo... arriba.

P. –Preguntále qué parte del *pi'ioGonaq* es la que se va.

G. –Siempre ella contesta que ese viaja nomás, tiene que caminar y que viajar donde está la luna, por eso /en/ aquel tiempo... sub/ía/ la gente, y ha/bía/ veces que uno se cae, el doctor /chamán/ que se cayó por el suelo /moría/...

P. –¿Y cómo se llamaban esas peleas de *pi'ioGonaq* en idioma?

G. –*Ñi'igena*, y por eso, cómo voy a decir, como una entrenación... entrenar por ejemplo alguna cosa de juego...

En esa comunidad relevé otros datos sobre *nawe'* 'epaq y su importancia en el chamanismo y como elemento central del esquema cosmológico. Ellos me incentivaron el interés en el árbol, pero fueron las palabras de A. Katache, que residía en ese tiempo en La Primavera, las que profundizaron mi relación con *nawe'*. Otros testimonios me habían introducido en el contexto de las peleas chamánicas con bastante detalle, pero las vivencias *propias* de Katache superaron en realismo y vértigo lo registrado con anterioridad. Mis diálogos y conversaciones se desarrollaron en octubre de 1983 y en enero-febrero de 1985, y quedaron registrados por ejemplo en este pasaje:

A. (A. Katache) –Estoy soñando *nawe'*... estoy soñando *nawe'*... jodido cuando soñaste eso... hay muchos bichos... en /el/ agua... Una vez estoy soñando y casi me enfermé, y hay muchos bichos, menos mal que ese *njoGonaq* /el silbador/ nomás me ayudó, me alzaba.

P. –¿Para subir?

A. –Sí, no sé /si era/ la piola de la hoja de palma... o de palo borracho... Y después me alzaba así nomás... y después viene/n/ tod/os/ los yacarés... bichos... pero no sé qué clase de bicho... y estoy subiendo... y después ese *njoGonaq* me dijo –agarrale bien– y después /me/ pone enlazado... después ya ataja... Pero... /yo estuve/ unos días /acostado enfermo/ y parece fuego acá /en la pierna/ y yo no puedo caminar... dos semanas... acostado sin comer y después /vino/ ese *njoGonaq* –usted casi alcanzó /la muerte/... a ver, andá a comer allá un palo... después /te tenés/ que bañar... Después yo estoy comiendo la hoja, la fruta /de/ palma.

Después de recolectar mucha información sobre *nawe'* llegué a la conclusión de que algo debía hacer con ese árbol. Esa idea original no previó la suma de árboles que aquél habría de generar en esta relación continua con los toba de Tacaaglé.

3. EL CUENTO

Desde el primer encuentro con *nawe'* *'epaq* en 1981 había quedado impresionado por el tipo de experiencia que éste significaba para quienes ascendían por él. Ese lugar nocturno, onírico y peligroso al que se veían obligados a ir los chamanes guiados por sus espíritus auxiliares –como *njoGonaq*– era una de las circunstancias más importantes para acrecentar sus capacidades. Los relatos de A. Katache en octubre de 1983 sobre sus experiencias, relatadas sin mediación de traductor alguno, me afectaron sobremanera. La arquitectura cósmica que parecía sintetizar y el drama de la dialéctica del poder me impulsaron a pasar al texto las imágenes que venían a mí cuando recordaba los testimonios de mis interlocutores. Sentía que era un tema discreto en sí mismo, el cual ya había sido tratado en mi tesis de licenciatura (1981); además no existían muchas referencias previas a este árbol en la literatura, salvo una cita de Métraux (1967: 107) que mencionaba un árbol con el que soñaban los chamanes durante su iniciación. Pero al mismo tiempo había algo más.

Ese remanente semántico se adelantó a la formalización conceptual, y hacia fines de 1984 redacté un cuento sobre *nawe'* *'epaq* que tomaba elementos de los datos de campo, particularmente de Katache, insertos en una línea argumental propia, pero que estaba basada en lo que conocía del cosmos toba. Me refiero al ritual de iniciación onírica, la guía de un anciano chamán, la puesta en escena de

condensaciones simbólicas en oposiciones como día-noche, luz-oscuridad, humano-no humano y el valor de las direcciones espaciales (el este relacionado con lo humano, el día; el oeste con la noche y los seres extraños o *jaqa'a*). También está presente la relación con el ciclo anual y la renovación de los frutos, y el papel de los “espíritus” de los vegetales en ese proceso. La relación de tipo parental establecida por el hombre del crepúsculo con Netoqkí es semejante a la que los seres no humanos tienen con los hombres a quienes benefician con sus poderes. Por último, el nombre del protagonista Netoqkí fue puesto en honor a un querido amigo de Tacaaglé, hermano mayor de mi colaborador Guillermo Muratalla. Más allá de estas consideraciones, al escribir *La prueba crepuscular* pude textualizar una experiencia interna que pugnaba por manifestarse de cualquier modo. Su primera eclosión se dio a través de un discurso de corte estético; no obstante ello, este discurso “organizado por el Deseo” (Ricoeur 1965) se halla inextricablemente ligado a las elaboraciones posteriores de *nawe'* *'epaq* que nuevos movimientos de la rueda hermenéutica posibilitaron.

LA PRUEBA CREPUSCULAR

El cielo comenzaba a trastornar su lumbré espesando las sombras de los árboles del monte, que mostraban perfiles de umbrosos ángulos y circunvoluciones. Poco a poco aparecía el oeste cotidiano con sus nubes de guerra o de amor humano: ya todo estaba preparado. O casi todo.

Siguiendo las huellas de los cazadores, caminaba en forma lenta sin mover los brazos pero otorgando a sus piernas un andar equilibrado. Lo precedía su viejo maestro, Katokí, y lo acompañaban dos amigos tan jóvenes como él. Hacía más de dos horas que marchaban y el monte variaba bastante poco su conocido escenario, cuyos múltiples huéspedes ya habían ingresado en el período de la quietud nocturna. Solo ciertos murmullos se dejaban oír hacia occidente, y su vaguedad hacía más densa la travesía.

Cuando el camino del cielo se ubicó en el cenit, llegaron al claro donde se detuvo Katokí. Con un ademán los instó a detenerse y a sentarse bajo la doble sombra de un añoso algarrobo. En susurros, el maestro comenzó a cantar acompañándose con su sonaja de calabaza. Subía y bajaba los tonos para conversar con sus espíritus compañeros. Al concluir, les comentó que le había sido revelado que esa noche sería la prueba, allí mismo, bajo ese árbol.

Netoqkí contuvo la respiración, enjugó con dificultad su frente y le dijo al anciano que estaba preparado. Sus dos amigos, sin embargo, desistieron de proseguir la experiencia. Sin inmutarse, él les dijo que más adelante tal vez los signos anunciarían mejores vientos para ellos. Tras esto, los jóvenes regresaron a la aldea ahora sensiblemente distante.

Los últimos reflejos del crepúsculo traspasaron el manto arbóreo y penetraron en el corazón de Netoqkí; él supo que iba a necesitar de toda la fuerza del sol diurno para superar la prueba. No esperó más, y dijo por segunda vez, como era la norma, que estaba pronto. El maestro le hizo señas de que se recostara contra el algarrobo, de espaldas al ocaso, y que cerrara despacio los ojos. Le dijo casi en un suspiro que pensara en la senda del sueño por la que habían caminado un rato antes, recordando las hazañas del héroe Taankí cuando luchó con éxito contra las bestias peligrosas del monte, en la lejana época de los orígenes del mundo. Paulatinamente se fue durmiendo y el paisaje de la vigilia se difuminó hasta transformarse en un sitio completamente distinto. El cielo, en un permanente crepúsculo, adornaba desde arriba una laguna que tenía en el centro un mástil de madera negra. En las orillas veía caras de gente extraña que conversaba afanosamente entre sí; no era la lengua de sus abuelos y le resultaba completamente desco-

nocida. Él se encontraba en la base del mástil pensando qué hacer cuando de súbito salieron del agua el viborón, la madre de las víboras, la palometa y otros. Saltaban y se dio cuenta que querían morderlo. La única salida que tenía era subir por el asta, pero descubrió que era casi imposible: una superficie muy resbaladiza y brillante le impedía asirse con firmeza. Las bestias se acercaban más y más cuando finalmente pudo ascender un poco. Quiso saber cuánto le faltaba para llegar a la punta y al levantar la mirada se dio cuenta que no podía divisarla. En ese momento comenzó a pedir ayuda a su viejo maestro ya que nuevamente resbalaba hacia abajo, hacia el peligro.

Al paso de unos instantes eternos, algo llegó en silencio: era uno de los espíritus del algarrobo. Su aspecto semejaba al de un pequeño árbol provisto de extremidades que recordaban las humanas, y un rostro de ojos brillantes y colorados. Sin decir palabra lo fue empujando poco a poco hacia la cúspide. Cuando arribó allí Netoqkí miró hacia abajo y casi cayó del vértigo, porque la base parecía estar a más de quinientos pasos. Además, el viento del oeste en veloces ráfagas movía el mástil de un lado a otro, minando su precaria estabilidad. Desde arriba pudo contemplar por un instante la completa bóveda carmesí, y la conformación extraña del monte que rodeaba la playa de la laguna circular. Una multitud de árboles grises sin hojas se esparcía en derredor, y varios senderos de cazadores confluían en la laguna desde remotos lugares.

La gente que observaba su ascensión gritaba entusiasmada cuando perdía pie y lo abucheaba si lograba subir un trecho. Netoqkí sentía que el terror le inundaba el cuerpo y tuvo miedo de que el miedo le llegara al corazón. Caer al agua significaría la perdición, ningún poder podría ya salvarlo. Por eso debía soportar el miedo, el viento y el vértigo y, luego, arrojarle al agua y ganar la orilla. Cuando se decidió a saltar, Netoqkí repitió las melodías que escuchara del pequeño hombre-algarrobo; eso lo ayudó a volar hacia abajo sin peligro. Cayó no lejos de un trozo de madera pero tuvo que redoblar sus esfuerzos natatorios porque las bestias inmediatamente se dieron a su caza. Cuando ya casi tenía todo el cuerpo a salvo encima del tronco, una palometa alcanzó a morderle la pantorrilla. El dolor era insoportable, y durante varios minutos estuvo inmóvil en el agua circular. Finalmente pudo recobrarle: un brazo remaba mientras el otro trataba de cubrir la herida. Tras este extenuante trabajo logró recalar en la costa. El público momentáneamente se hizo a un lado pero pronto intentó rodearlo en un círculo de poder que le robaría la vida. Netoqkí, venciendo el pánico y la debilidad, acudió al canto del algarrobo, el canto que habla de la llegada de la estación de los frutos, de cuando éstos se ofrecen desde la tierra para que los hombres repliquen en ellos su ciclo de vida. El círculo no pudo cerrarse gracias al poder del canto.

Luego, se acercó un hombre de piel colorada y raros ropajes de cuero de víbora y plumas de lechuza. Era el hombre del crepúsculo, el dueño de esas regiones y propietario del árbol negro. Dijo -joven viviente, has pasado la prueba del árbol negro del mundo de la noche, ahora puedes irte pero no vuelvas nunca porque ya tienes una herida de palometa. Tu coraje es más grande que tu miedo, pero otra herida sería mortal para tu sombra espíritu.- Si quieres tener más poder sólo podrás obtenerlo en el mundo del sol de la mañana. -Las heridas de las palometas del día no te harán ningún daño.

-Desde ahora eres mi nieto y yo soy tu abuelo. Netoqkí no comprendió estas palabras y, lentamente, se quedó dormido sobre el limo de la playa.

Después de su doble despertar, Netoqkí pudo conversar con los árboles, entender sus ondulantes y sutiles mensajes. Katokí le enseñó otros cantos curativos y de agradecimiento al camino del cielo y a la estrella de la mañana. El jugo de la fruta del algarrobo nutrió estacionalmente sus órganos místicos, vivificándolos con un calor realmente agradable. De tiempo en tiempo, cuando se entroniza algún atardecer de esos que no quieren transformarse en noche, él sufre dolores terribles en la pierna, y entonces recuerda mas no entiende aún las palabras que le dijera el hombre rojo durante una tarde onírica en el centro del mundo de la noche.

4. EL PRIMER DIBUJO

El relato ocasional de *La prueba crepuscular* a una compañera de trabajo de entonces, Lilitiana Barberis, estudiante de sociología y dibujante aficionada, suscitó en ella el deseo de plasmar las imágenes que el cuento le sugería. De tal modo, después de varias charlas sobre el mismo, realizó un dibujo a lápiz en una hoja de 50x35 cm que ilustra algunos de sus momentos claves. Según su propio testimonio, ella organizó la distribución de las imágenes como para que su lectura siguiera un recorrido contrario a las agujas del reloj. Comenzando por el ángulo superior izquierdo (ver figura 1)⁶, se veía a los cuatro hombres caminando por la senda de los cazadores a través del monte –en el Chaco ese término es sinónimo de bosque o foresta. La parte inferior de ese lado mostraba manos y puños entrecerrados indicando el desafío del público convocado a las orillas del lago que esperaba ver cómo los chamanes caían uno a uno en la competencia. Al movernos hacia la derecha se observaba en el ángulo inferior la escena del chamán sentado junto con sus instrumentos, y a su lado el joven durmiente, recostado sobre el algarrobo. Hacia el sector superior aparecía la luna bien visible y redonda, y más hacia la derecha, ya para completar el trayecto circular, se erguía el *nawe* ‘*epaq* en medio del agua, con el paisaje de árboles sin hojas, y con el agua como fondo, casi difuminado, el rostro de Katokí guiando los sueños de su discípulo. A éste se lo veía subiéndose al tronco de madera para alejarse de las bestias acuáticas. En un nuevo giro del círculo podía observarse, detrás del follaje del algarrobo, en el margen inferior derecho, al joven acostado en el suelo, rodeado por el público que quería cerrar el círculo y quitarle su vida.

Cuando Lilitiana me mostró el dibujo terminado experimenté un profundo asombro por las imágenes que había producido, por el “realismo” de ese sector del cosmos toba captado tan sutilmente por ella. Además de mi predilección personal por los sueños y por éste en particular, la ilustración representaba para mí una objetivación mucho más concreta que las producidas por meras palabras. Dentro de este flujo de comunicación intersubjetiva, sentí que se había dado una gran complementariedad entre nosotros, y que la cadena también incluía a quienes habían vivido o comentado estas experiencias directamente. Después de ver el dibujo de Lilitiana, le comenté en varias oportunidades que me gustaría escribir un trabajo sobre el modo en que habían aparecido estos discursos y se habían concatenado. El único problema es que aún no visualizaba un marco general que pudiera relacionar estos discursos recíprocamente; de algún modo no podía procesarlos como un “tema” discreto a ser tratado antropológicamente.

Durante bastante tiempo me quedé con la certeza oculta de que volvería a visitar este lugar-tema en otro momento. Y efectivamente así fue, solo que a través de otro tipo de estilo discursivo.

6. Copyright Lilitiana Barberis, 1984.



Figura 1

5. EL ARTÍCULO

A principios de 1985 comencé a sistematizar el material de campo sobre *nawe'* 'epaq y el árbol cósmico, que parecían ser desde un punto de vista conceptual un cuerpo único de nociones cosmológicas. En aquella época estaba interesado teóricamente en los estudios simbolistas de Turner de *La selva de los símbolos* (1967), y tenía la intención de identificar los símbolos ya no en contextos rituales “diurnos” sino en los sueños, especialmente aquellos sobre *nawe'* 'epaq. La idea de realizar una identificación, exégesis e interpretación de los símbolos cosmológicos me parecía tarea de esclarecimiento metodológico y también de continuación de la línea de análisis iniciada por Elmer Miller (1975) sobre simbolismo toba. El universo para ellos posee un eje sostén que actúa como canal de comunicación y circulación entre los distintos planos, y por el cual se desplazan los chamanes y las entidades no humanas *jaqa'a*. La primera sensación que tuve cuando retorné a las palabras de Katache —enriquecidas por un nuevo viaje en enero-febrero de 1985— fue de extrañeza. Ésta se originaba en el hecho de que ciertos elementos que había incluido en el cuento, y que pensaba partían directamente del testimonio de Katache, en realidad eran producto de mi propia reelaboración literaria. De ese modo, sus sueños ya no me parecían tan impresionantes ni numinosos, quizás porque tuviera ya una experiencia a través de mis propias representaciones con que comparar. A pesar de este ‘desencanto’ igualmente me di a la tarea de ordenar los datos y tentar un análisis como el planteado. El contexto básico de partida fueron *relatos chamánicos*, género oral discreto que refiere a experiencias propias o de terceros donde los individuos se contactan con seres mitológicos, a veces realizando o presenciando proezas increíbles.

Para los toba la experiencia del sueño es una de las puertas más calificadas para conectarse con la Realidad, el Poder y el Conocimiento (Wright 1992), y por eso me pareció importante iniciar un estudio puntual sobre la base casuística comenzada durante mi tesis de 1981. Aquellas experiencias personales revelan situaciones típicas del perfil sociocultural toba contemporáneo, donde existe una combinación de representaciones de la mitología ancestral con otras de apariencia cristiana. Así se escuchan comentarios de personas que viajan a distintos planos del cielo —ya que existen varios planos hacia arriba— o hacia los límites del universo donde el agua o el fuego lo cubren todo, y donde viven peligrosos seres como también experiencias con biblias que hablan o seres de aspecto angélico occidental. Una de las situaciones que pueden vivir los soñantes es la *ñi'igena*, es decir, la competencia por el poder chamánico. En el artículo, en lugar de citar textualmente los relatos, opté por glosar los elementos medulares, y hacia el final comencé el señalamiento de lexemas que indicaban un contenido simbólico notable. Puedo mencionar, por ejemplo, a la figura del corazón y del sonajero de calabaza como símbolos del recipiente donde el poder se guarda. Allí viven los *lowanek*, cierta clase de espíritus auxiliares que permiten a los chamanes ejercer sus distintas

actividades (v.g., “caminar” durante las noches, vigilar ante posibles ataques de otros chamanes, curar enfermedades o introducirse en el cuerpo de las víctimas para producirlas, etcétera). La última sección consiste en la enumeración de aquellos términos significativos identificados y sometidos a una primera exégesis y que son integrados en una cadena sintagmática de símbolos intervencionales. Este es el paso final de la metodología de análisis donde la interpretación ubica dos conjuntos opuestos que guardan una distribución complementaria. Antes de ello se señalan agrupaciones de términos generales que representan clasificaciones cosmológicas centrales, por ejemplo distinciones como humano-no humano, dueño-dependiente, día-noche (ilustrada casi con mejor expresividad en el cuento), vigilia-sueño, centro-periferia (pensemos en el asta que se levanta en el medio de la laguna como punto de concentración de poder). Del lado de la *posesión de poder* tenemos el *ascenso* (o arriba)-la *tierra*-el *viento*-la *salud*-el *llenado*-y la *vida*. Del lado de la *falta de poder* se ubicaría el *descenso* (abajo o caída)-el *agua* (como elemento peligroso)-la *enfermedad*-el *vaciado*-y la *muerte*. En ese entonces el estudio permaneció en esta etapa de análisis, es decir, la sola enunciación de una sintaxis de unos pocos términos del simbolismo de poder. Después de escrito este artículo –publicado en 1988 en las Actas del Congreso de Americanistas de Bogotá⁷–, a la distancia distingo ciertos elementos incluidos en el cuento que no se analizaron en el artículo, y que conformaban hipótesis de trabajo que tenía esbozadas preliminarmente. Puedo señalar, por ejemplo, la oposición este-oeste implícita en los datos, o lo que le ocurre al chamán una vez que acrecienta su poder (manifestación, actividades posibles) que pueden leerse en la versión literaria.

Como observaremos más adelante, el círculo, o mejor dicho la espiral hermenéutica, prosiguió su movimiento aun cuando pensara que poco más podía añadirse al tema. No había previsto el curso posterior de los hechos con el concurso de un factor independiente: la presencia de un *pagerel'ek* (gentilicio de los habitantes de Tacaaglé) en mi hogar de Buenos Aires.

6. EL SEGUNDO DIBUJO

a. *Un Ángel en Buenos Aires*

A Ángel Achilai lo conozco desde mi primer viaje a Tacaaglé en 1979. Durante las campañas fuimos estableciendo una sólida amistad merced a los diálogos sobre distintos tópicos de su tradición, y a las recorridas en las que me guió por el monte formoseño. Él es un gran cazador, conoce infinidad de especies animales y ve-

7. Por razones de espacio no se incluye aquí copia de este artículo, a diferencia de la primera versión de este trabajo. El artículo también fue publicado en un libro compilado por Michel PERRIN y Patrice BIDOU, *Lenguaje y palabras chamánicas* (WRIGHT 1988b).

getales y el mejor lugar y tiempo para ubicarlas. Especialmente este conocimiento era el que siempre compartía conmigo en nuestros encuentros, a pesar de mis tediosas preguntas de antropólogo. Pertenece a la Iglesia Cuadrangular de la comunidad y durante mucho tiempo ocupó cargos en la Comisión de la institución. Posee una parcela de unas tres hectáreas donde cultiva algodón, maíz y mandioca, principalmente. Después de su primer viaje a Buenos Aires mi relación con él se robusteció, comenzando a abordar temas antes inexplorados y también ensayando métodos originales. Ángel llegó sorpresivamente a comienzos del otoño de 1983 a mi casa paterna; su arribo fue tan intempestivo como movilizador. Según su relato, ésta era la primera vez que llega a la Capital Federal, y solamente con mi dirección se las había ingeniado para presentarse sano y salvo a la puerta de mi casa. Como en aquel tiempo tenía que trabajar fuera de mi casa, durante mi ausencia diaria él, que ocupó la habitación de soltera de mi hermana mayor, pasaba la mayor parte del tiempo conversando con mis padres, mi abuela materna –que dudaba de la moral y civilidad del visitante–, mirando televisión y haciendo dibujos varios. Éstos los hacía en hojas tamaño carta, con lápices de colores y, en general, habían comenzado con formas de animales que él conocía del monte. Nuestros diálogos generalmente tocaban temas como mitología, cosmología, chamanismo, preparación de paquetes de magia, vida en Formosa, comparación de costumbres de los blancos y los indígenas, etcétera. Al observar la perfección de sus dibujos desde mi perspectiva estética occidental, se me ocurrió preguntarle si él podría dibujar algunos personajes míticos de los que habíamos hablado antes. En aquella oportunidad le argumenté sinceramente que para mí sería más fácil entender de quiénes me hablaba si podía al menos delinear sus principales rasgos morfológicos. Ángel accedió a mi pedido sin ningún problema. El resultado fue casi una veintena de ilustraciones en colores de gran poder expresivo y estético. Parte de ellos fueron analizados en un artículo corto sobre simbolismo de animales míticos (Wright 1990) que surgió de una encuesta realizada a gente de Tacaaglé y La Primavera para detectar el grado de identificación de los dibujos realizados por Ángel. Después de esta experiencia, volví a ver a Ángel en Tacaaglé varias veces más, recurriendo a los dibujos, esquemas y gráficos como herramienta para explorar la epistemología y cosmología indígenas.

Hasta el trabajo de campo de noviembre de 1988 en Tacaaglé yo tenía una concepción bastante “naturalista” de los dibujos y esquemas hechos por mis interlocutores toba; creía con ingenuidad que los “mapas” cosmológicos *eran* representaciones ajustadas de su universo. La crítica a esta actitud ingenua sobre representación maduró durante ese viaje cuando Ángel mismo no pudo reconocer varios mapas y esquemas realizados por él en marzo de 1987. Ante mi mirada atónita, manifestó desconocer *qué eran* y *quién los había confeccionado!* Me di cuenta entonces de la existencia de mi propio modelo topológico implícito de representación, que difería notablemente del de Ángel, menos influido por la

escolarización y una visión de la geografía y de los modos de mapear la realidad surgidos históricamente como una necesidad de la sociedad de occidente. Ángel obviamente podía representar una serie de nociones cosmológicas –no sujetas por una tradición escrita– de distintos modos, y él no tenía ninguna *necesidad* de fijar una de ellas como única y veraz. ¡Era sin duda yo el que tenía ese problema!

b. *Un Ángel en Victoria*

Luego de su primer “viaje de campo” a Buenos Aires, Ángel siempre me anunciaba que regresaría alguna vez. Finalmente, su periplo se concretó en marzo de 1989; sus dos objetivos fueron: conseguir ropa para pasar el invierno y visitarme. Se hospedó en mi casa de Victoria, a treinta kilómetros al norte de Buenos Aires, por algo menos de un mes, y durante ese tiempo paseamos por Buenos Aires y suburbios, fuimos a la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), visitamos iglesias católicas y evangélicas para solicitar ropa usada, y lo llevé a conocer otros toba migrantes a la ciudad. Mientras estaba ausente por mi trabajo, él se quedaba en mi escritorio –que a la noche se transformaba en su habitación– escuchando cassettes de viajes anteriores a Tacaaglé donde se conectaba con las voces de amigos y parientes fallecidos, hecho que lo emocionaba mucho. De tanto en tanto, ayudaba a limpiar la casa y barría el patio, actividades que nosotros veíamos como ejemplo de la reciprocidad básica que practican los toba. Mis hijos lo incorporaron como uno más de la familia, y ello quedó grabado en el acto de nominación del escritorio que pasó a llamarse “el cuarto de Catin”, palabra inventada por mi hija María, que es una deformación del nombre *taanki* con que los toba de Tacaaglé me llaman.

La visita de Ángel a mi casa coincidió con el inicio de la hiperinflación cuyos efectos descalabraron no solamente la economía sino los lazos sociales de la sociedad argentina. Particularmente mi situación económica era endeble y ello se tornó dramático en el caso de Ángel ya que no pude pagarle el viaje de regreso, algo que en 1983 no había presentado problemas. Todos esos elementos contribuyeron a hacerme sentir la llegada de Ángel como deseado e importante pero a la vez angustiante. Hubiera preferido que viniera en una época con un contexto más propicio. Parte de mi ansiedad se canalizaba hacia el trabajo a destajo; por ello, conversé mucho con Ángel, y los diálogos quedaban registrados en notas y/o grabaciones. Sabiendo de mi interés por los dibujos, ya durante su primer día en Victoria nuestro huésped realizó varias ilustraciones en colores, sobre hojas tamaño carta, a modo de obsequio. Estos dibujos mostraban un indio mítico de rodillas invertidas –algo así como la visión del “otro humano” para los toba–, un perro del monte cuyos ojos colorados indicaban su poder extraordinario, y el burlador-burlado *waGajaqa'lachigi* de la mitología, que también puede ser auxiliar chamánico; describiendo en éste con inusual detalle el significado de su vestido

y atuendo plumario. En ese momento le comenté que me gustaría poder ver un chamán con sus espíritus auxiliares ya que nunca había ilustrado uno, y entonces pensé que sería interesante la idea de mostrarle el dibujo de *La prueba crepuscular* para comprobar si lo “reconocía”. Mientras miraba el dibujo del cuento le relaté sintéticamente de qué se trataba y le dije que las principales ideas las había tomado de los sueños relatados por A. Katache en *La Primavera*. Se mostró muy interesado en ello, especialmente por su cercanía de parentesco con Katache. De esta forma, fuimos analizando el dibujo de *nawe'* ‘*epaq* paso a paso. Al escuchar que balbuceaba la palabra *pi'ioGonaq*, le pregunté si parecía un chamán el anciano sentado, contestándome afirmativamente y viendo que el recipiente a su lado semejaba una calabaza ahuecada para poner vino. En su opinión el anciano quizás se había emborrachado porque estaba sin ropa, mientras que el joven no. Me pedía que le explicara qué era porque él no estaba seguro. Cuando vio las manos en el margen inferior izquierdo, dijo que parecían dedos, sin añadir nada más. Yo le indicaba el lugar donde se levantaba el palo negro en medio del agua para observar si lo identificaba, ¡pero él no decía lo que yo esperaba!

—¿Qué te parece el dibujo?— le pregunté. —¡Muy bien, che!, ese es un árbol— dijo señalando a *nawe'*. Yo agregué: —¿Parece, no? ¿Qué árbol parece?—. —Y no sé, no se ve bien... no sé... parece ‘*epaq* /palabra genérica para árbol/—. Prosiguió diciendo que parecían haber muchos árboles, y por allí también indígenas. Con respecto a las manos le manifesté que eran de gente que estaba enojada, según decía el relato del cuento, y por eso la dibujante lo había hecho así. Cuando miró nuevamente cerca de *nawe'* me preguntó si el hombre estaba revisando ese cajón o madera, si quería entrar o algo parecido. Le conté que intentaba subirse para alejarse de los seres del agua y que antes había trepado por el palo hasta la cima arrojándose luego al agua para llegar a la costa en ese horcón de madera, según rezaba la historia. El hombre debía evitar que esas alimañas lo atacaran ya que eran muy peligrosas. Para que entendiera mejor le aclaré que el que subía al trozo de madera era el joven dormido contra el árbol: él soñaba lo que le estaba ocurriendo. Otra vez intenté comprobar si *reconocía* este episodio: —¿No conocés esta historia de *pi'ioGonaq*?—. —No, todavía no— replicó. Con mi ansiedad a cuestas casi en tono de reproche le espeté —¡Pero si vos me contaste algo en Tacaaglé!—. Entonces sentí su respuesta como un triunfo fervientemente aguardado, cuyo fervor me había puesto casi al límite de inducir graciosamente su respuesta⁸. Dijo: —¡Ahhhhh, ese es *nawe'*!—; y le contesté: —¡Claro! Le pregunté entonces si conocía

8. No ignoro que aun cuando no le haya preguntado directamente sobre *nawe'*, el contexto poseía un grado elevado de inducción, reconociendo los fenómenos de “transferencia” que existen en las investigaciones de campo, registrados por Georges DEVEREUX (1977). Es decir, el encuentro nunca es neutral y parte de la comunicación humana supone una suerte de redundancia de información que va de uno a otro locutor, haciendo difícil un control al modo positivista rígido del curso de las entrevistas y diálogos.

esa historia, y respondió afirmativamente, señalando que los jóvenes chamanes tenían que subir en sueños hasta la punta. Añadió una opinión sobre el dibujo: –Así es... muy bien che, ¡cómo... dibujan!–. En ese momento, interrumpiendo sus palabras, fui a buscar el original del dibujo de Liliana dado que nos habíamos manejado con una fotocopia reducida a tamaño oficio. Original en mano, el análisis de los detalles se facilitó, con lo cual se pudieron reconocer los trazos con mayor nitidez. Platicamos sobre la secuencia del relato ilustrado y le indiqué que el rostro que se veía esfumado en el agua era el Katokí guiando al muchacho, y que todos los árboles y el lugar completo eran del mundo de los seres nocturnos (*pel'ek*). Ángel multiplicaba sus exclamaciones en toba y castellano, y yo me sentía feliz al poder hablar sobre imágenes referidas a un tipo de experiencias conocidas por los toba, pero menos que irreductibles para un *doqshil'ek* (hombre blanco). A partir de entonces comenzó a hablar sobre la naturaleza del árbol, la mecánica de adquisición de poder y clase de seres no humanos con los que se encuentran los competidores. Sin embargo, a mí no me quedaba en claro por qué el árbol tenía poder –pienso que mis preguntas partían de una concepción muy sustancialista. Él me contestó: –Porque adentro está *no'wet*, todos esos... lo/s/ vamos a dibujar para que... comprenda bien–. Sin pensar siquiera esta posibilidad previamente, me alegré mucho de la iniciativa de mi amigo. Sentí que nuestra relación con esas representaciones gráficas tornaba más fáciles los diálogos, al menos para mí, ya que entendía mejor el tipo de referentes que sus palabras indicaban. Por eso acompañé con atención la mano de Ángel cuando realizaba *su nawe'* '*epaq*, sus comentarios mientras hacía el dibujo, y los posteriores cuando lo terminó.

c. *El árbol de Ángel*

Mientras dibujaba, iba explicándome las escenas (ver figura 2)⁹. Éstas mostraban a un hombre subiendo por un asta que despedía llamas rojas, y una serie de animales dentro del agua que miraban hacia ese sujeto. En la parte inferior se observaba un grupo de individuos en pie, y dos de ellos sentados: se trataba de los chamanes esperando su turno para ascender. Dentro del árbol, Ángel ubicó a los seres no humanos que dan poder a los hombres; su disposición indicaba su jerarquía, colocando en la parte superior al más poderoso, y así en orden decreciente hacia abajo. De acuerdo al lugar donde pudiera llegar el chamán, tanto poder le sería otorgado.

Después de varios días de otras actividades, retomamos las conversaciones. Para tener una mejor documentación, me pareció útil que me explicara su dibujo en toba y castellano, bilingüismo que por otra parte se producía en todas nuestras conversaciones. Al escuchar las palabras en lengua indígena, planeaba identificar

9. Copyright Ángel Achilai, 1989.

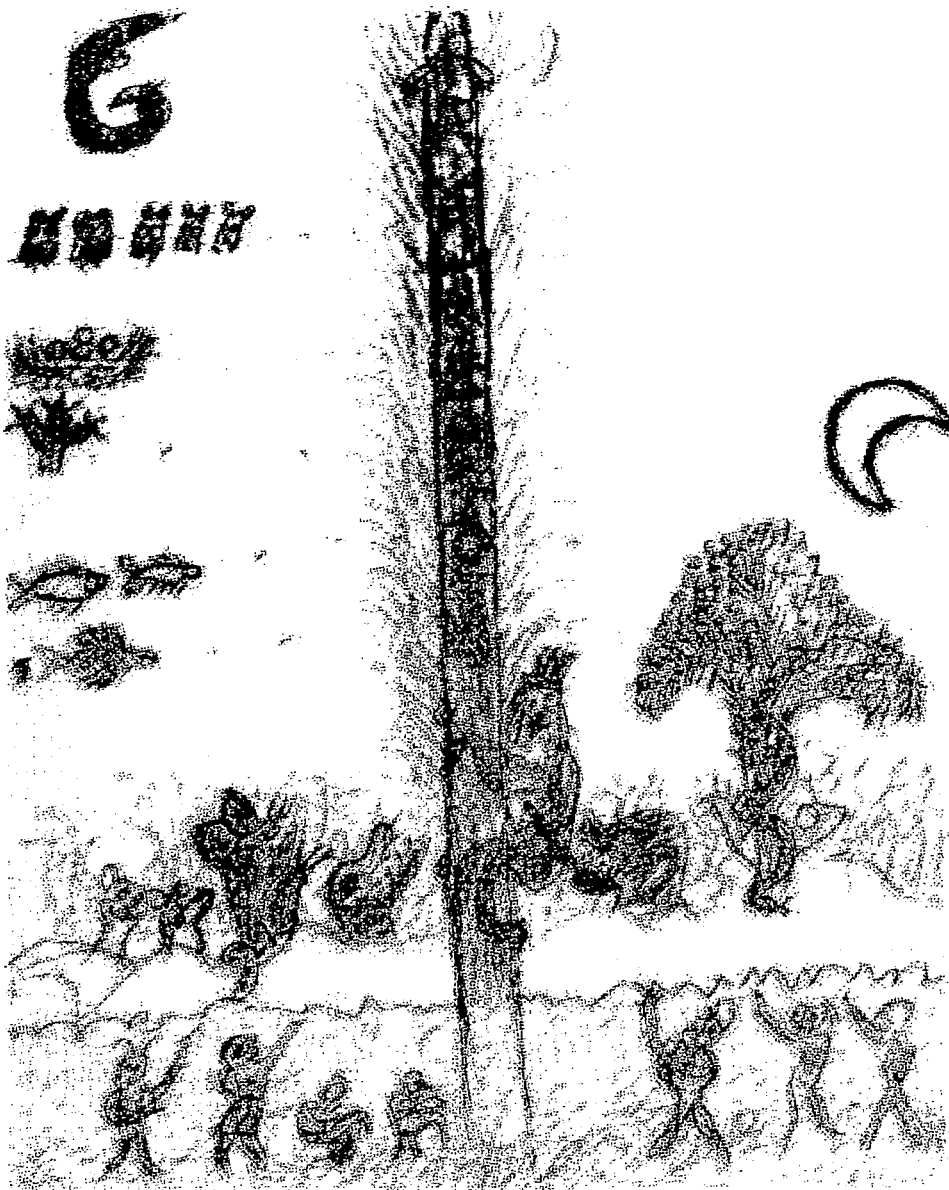


Figura 2

con mayor precisión los campos semánticos asociados al chamanismo y la cosmología y sus principales lexemas. Además, quería constatar el grado de influencia que el dibujo de Liliana y el cuento habían tenido en la producción gráfica y verbal de Ángel.

VERSIÓN TOBA¹⁰

1. ada nawe ada nawe
2. ne'ena 'alwa ena' na 'alwa
3. qanache ena' na etagatl'ekpi
4. na looGot na ki'ioGonaqi
5. ena' na ki'ioGonaqi
6. wo'o na ilotashigemek ada'ada nawe
7. jaatashigem na lwaq
8. eetaqa ra l'aqtak ena' ki'ioGonaqi
9. ena' jaatashigem na lwaq
10. eeta' -onaGajk qome da hageta iwidashigemek
11. na qalja
12. onaGajk qome da nache
13. weta'a ye weta'a
14. onaGajk qome da hageta iwidashigemek
15. ñi nmilo yaqto eeta' da qanapiishik-
16. dicen estos que están levantando
17. la mano que no llega allá la punta
18. -onaGajk qome da
19. que so qalja
20. hageta iwidashigemek
21. na nmilo da nawe
22. yaqto qaq qanapiishik
23. weta'a bueno qanache
24. nnooshigem se'eso ki'ioGonaq
25. qanche njoho que se ve
26. qanache nache ñi' ñi lolo
27. qanache kishigem so ki'ioGonaq
28. qanache primero qanche ltaktege'
29. ñi ltaktege' ñi epaGalta'a
30. ltaktege' ñi epaGalta'a
31. qanache taq joGotak hek
32. qanache ItaGajapege' ye araGanaq Ita'a
33. da iwishigemek ye araGanaGalta'a
34. qataq hek qata iwishigemek
35. ñi nege'to'ñi qojolta'a chigirikik
36. Ita'a qanche qata ime
37. qata iwishigemek eda'

10. La numeración de los párrafos en ambas versiones se colocó para facilitar la lectura y comparación de los textos en toba y castellano.

38. shiaGawa shiaGawa hawjaGal'ek
39. ime qata iwishigemek da nege'to'na
40. shiaGawa ena' qojeeta ne'enaGal'ek
41. ime qanache iwishigemek ñi no'wet
42. ñi waGajaqa'lachigi ñi no'wet
43. na...ka'aeget
44. no waGajaqa'lachigi
45. qanache waGajaqa'lachigi qanache
46. da iwishigemek qanache waGajaqa'lachigi
47. qanche nache ka'akteget ñi taanki'
48. qanche ñi taanki' qanache imata'a
49. ne'ena chochaqna netaji ada'ada nawe
50. da ka ki'ioGonaq iwishigemek ñi nmilo
51. qanache nowane' ñi taanki' qanache
52. imata'a ne'ena lowanekpi noho ena'
53. nowane' so no'wet cha'aye ñi no'wet
54. nata'en ljeoqo ñi taanki' nawotaGawa
55. qanache taq hek noho ena'
56. shigijakpi ena' ilotashigemek
57. ne'ena ada'ada nawe qanache noho ena'
58. qanche na l'edaGa ne'etaGat que se
59. ven en el rojo qanache nache
60. na ne'etaji n'etaGat
61. qanache wo'o ada'ada epaq qataq
62. netaji ñi araGanaq
63. ada epaq
64. qanache njoho ñi'iñitae'
65. jaatek qanche nache
66. ñi'iñi awoGojk qanache enawak
67. ne'ena sochaqna naGaajaGaateñi
68. etaGatl'ek qataq enawak
69. nohochaqna naGaajaGaateñi
70. qanache kiwishigemek ñi'iñi
71. milo ne'ena nawe
72. qanache nache ka ke'eka
73. jataqta mas da halojk
74. tañin da qajka ka iwishigemek
75. ñi'iñi qanache da iwishigemek
76. tachigiña na laeñi
77. na ki'ioGonaq na tachigiña
78. na laeñi qanache nahñi
79. qanache tañigi na norek
80. qanache nache wa' qanache
81. ha'noen dapaqñi sa'noen
82. qanache anak ñi ki'ioGonaGalja
83. qataq nokche qanache ena' ne'ena

84. iñiwa nso'otreñe
85. qanache nche iñiwa
86. ñi ilotrapeeget ne'ena iñiwa
87. nso'otreñe qanche nche ñiwa
88. ñi'iñiwa no'wet lamaGa'she
89. no'wet lamaGashek no'onolek
90. qataq na so'otañi lja
91. taanki' lamaGashek
92. qanche iñiwa qanache
93. de'edaGa'atape iñiwa
94. nso'otreñe netro'ot
95. epaq
96. qanache hek ena' na mele
97. kishigem ena' noho
98. kishigem mele ilochigemek
99. ana nmilo n'epaq
100. qanache noho nche ima'
101. n'etaGat nañigi na laeñi
102. qanache nache eetek ne'ena
103. ñi'igetega'pi
104. qanoqoneega ada'ada
105. nege'to'na nawe nañigi
106. n'etaGat tañin ada'ada nawe
107. qalota na l'edaGa edañigi
108. ada'ada nawe
109. qalaq ke'eka saq kiwishigemek
110. qanache kapjolek de'eda halojk
111. qanache ne ki'ioGonaqpi tiene
112. que ser de nqoneoga eda'ada nawe
113. para que sean nkigik da halojk
114. o si no kapin da halojk
115. porque ada'ada nawe nache
116. neetaji ne'ena shijaGawapi na'
117. neetaji ne'ena laeñi na
118. shijaGawapi ada'ada nawe
119. qanache da qanayigishigemek
120. eda'ada nawe qanche
121. qajtaGajapege' ne'ena na shijaGawapi
122. qanache wo'o de'eda halojk
123. ne'ena shijaGawa nkigik da halojk
124. qanache ke'eka nege'to'ka
125. saq kishigemek qanche nache eeta'
126. weta'a de'eda halojk
127. kapin da halojk qanache
128. qanache noho ena' ena' noho
129. wetaw'a na lajipi

130. jaq ana qanche nachena
131. naloqnaGanaGat naloqnaGanaGat
132. iwi ye onolek nalljen
133. qanache nche sale uno
134. qanche ye doosolqa qanche doosolqa
135. qataq hek ye mañigelapja'te
136. qataq dos qojolwe'te
137. qataq chigirikik qataq araGanaq iyi
138. qanache ena' ne'ena shijaGawapi
139. da wo'o ka anowane' ena'
140. nache da wo'o ka anowane'
141. ne'ena qojopi qanache ishet
142. aktaGajapege'
143. no qojopi kamachaqa
144. 'am eetega qanache ishet
145. a'daqtaGanem qataq por ejemplo wi'iyin
146. a'adtaGanem qataq por ejemplo
147. 'awGa ke'eka etaGat
148. qataq anowane' ne'etaGatl'ekpi
149. qataq a'eloGolta'api
150. qanache jitaqta ñi'igena
151. ne'ena shijaGawapi
152. qanache qanoqoneega yi'iyi
153. etaGat lta'adajk nañige ada'ada
154. nawe qalaq da saq qokishigemek
155. qanache nache
156. nache eetae yi'iyi a'oik
157. o si no anapiishek kapin
158. qaq da qokishigemek
159. qanache wa'a nche lta'adajk
160. doho eda' ananojnaGak
161. wa'a lta'adajk de'eda oik
162. anapiishik awichigemek
163. aña nmilo qanache lta'adajk
164. de'eda napiishik qanache qajka
165. ka a'aidan qanache qalota na
166. nokche anq'alaGatek na shijaGawa
167. qanache ma da anowane' ne'ena
168. araGanaGalta'a da wo'o ka
169. araGanaGainaq qanache anokche
170. qanache noeta
171. qataq wo'o ke'eka
172. a'eloGoinaq qataq nokche
173. qataq noeta qataq alek
174. na ne'enaGa an'epe
175. qataq wo'o na anowane'

176. kamachaqa ne'enaGal'ek
177. qataq wo'o ka shijaGawa
178. ajajamaGañi ne'eneGal'ek
179. isomaGanakchet qataq nokche
180. qataq noeta qata ishet de'eda
181. anowane' ne'ena pigem
182. pigeml'ekpi ishet da qokelek
183. ne'ena pigem de'eda ishet qokelek
184. na pigem qanache ishet de'eda qokelek
185. na pigem de'eda akójipigi' cha'a
186. lata'adajk de'eda oik
187. a traves qata ishet taaji na
188. 'alwa cha' ne'ena alwal'ekpi
189. neetaji na 'alwa na ka'ageñi
190. cha' ada'ada nawe tachigiña
191. noho na ne'etaGat
192. nawe japakaongi
193. qanche noho ena' alwal'ekpi
194. qanche nnoGooshigem ye pe
195. ena' jaqa'api nache nek'ipi
196. qanache so lk'i qanache ItaGajapege'
197. na maGa qanche ime qanache
198. eko' nege' kwm kollaq
199. ke'eka n'aqtaGanaGak
200. ada nawe nachedata
201. da ñi'igena mele jallippi
202. qaq ñi'igiñigi yi'iyi hanojk
203. Ita'adajk da halojk qanache
204. iwishigemek da nmilo
205. qanche nache Ita'adajk da halojk
206. qanache eko' nache
207. tachigiña pablo.

VERSIÓN CASTELLANA

1. Este es el árbol negro, este es el árbol negro
2. acá está la tierra, acá está la tierra,
3. y ahí están los seres del agua
4. cuyos dueños son los chamanes.
5. Ahí están los chamanes,
6. están mirando hacia arriba del árbol negro,
7. y levantan sus brazos hacia arriba,
8. y dicen sus palabras los chamanes
9. levantando sus brazos en alto,
10. así -sería bueno que no puedan llegar hasta arriba
11. los otros!
12. -Sería bueno que

13. estén donde estén,
14. sería bueno que no lleguen hasta arriba,
15. hasta la punta. para que nuestro poder esté parejo!
16. Dicen estos que están levantando las manos que no lleguen
17. allá a la punta.
18. -Sería bueno que
19. los otros
20. no lleguen hasta arriba,
21. hasta la punta del palo,
22. para que nuestro poder
23. sea parejo uno con otro-. Bueno, entonces
24. subió el chamán
25. entonces lo que veía
26. entonces eso podía ser de su propiedad.
27. Entonces subió el chamán
28. y primero habló
29. habló con el padre de los árboles,
30. habló con el padre de los árboles.
31. Entonces otra vez continuó
32. y empezó a hablar con el padre de las víboras,
33. porque llegó hasta donde estaba el padre de las víboras.
34. Luego subió hasta
35. donde estaba el búho padre de los pájaros
36. (el búho) grande. Entonces
37. subió más arriba y allí estaba
38. el hombre, el hombre del monte.
39. Luego llegó donde
40. estaba ese hombre que dicen que es del campo.
41. Después llegó más arriba donde está *no'wet*
42. (y *waGajaja'lachigi*). Estaba *no'wet*
43. y se acercaba
44. al lugar de *waGajaja'lachigi*.
45. Entonces
46. llegó hasta donde estaba *waGajaja'lachigi*.
47. Después se acercó al último, *taanki'*,
48. a *taanki'*, el dueño de todo,
49. de cualquier cosa que está adentro del árbol negro.
50. Entonces el chamán subió hasta la punta,
51. y se encontró con *taanki'*,
52. el dueño de todos los mandados (ayudantes o conocidos) que hay aquí.
53. Entonces se encontró con *no'wet*, porque de *no'wet*
54. *taanki'* también es dueño, aunque son amigos entre sí.
55. Después sucedió allí que
56. los animales (del agua) miraban hacia arriba
57. hacia ese árbol negro. Entonces (había en)
58. el agua una luz (un brillo) que se

59. veía rojo
60. dentro del agua.
61. Entonces ahí había un árbol y
62. estaba una víbora en
63. ese árbol.
64. Entonces la pequeñita
65. luna se veía bien clara.
66. Entonces
67. escuchaban atentamente
68. los seres (bichos) del agua, todos
69. escuchaban con atención cualquier cosa.
70. Entonces el que trepó hasta
71. la punta del árbol negro,
72. entonces después
73. es el que tiene más poder.
74. Si no puede llegar hasta arriba
75. ese que estaba subiendo
76. llega hasta la mitad
77. el chamán se queda en
78. la mitad y después se cae
79. y se mete en el fuego.
80. Y por eso después
81. se enferma, se afiebra, se enferma.
82. Entonces viene otro chamán
83. y lo ayuda (lo cura). Aquellos
84. dos que estaban sentados
85. esos dos
86. eran como encargados
87. esos que estaban sentados
88. eran esos dos dependientes de *no'wet*,
89. uno de ellos era dependiente de *no'wet*
90. y el otro que estaba sentado
91. era dependiente de *taanki'*.
92. Esos dos
93. estaban escribiendo (anotando)
94. sentados bajo
95. el árbol.
96. A continuación
97. (otro) trepó por ahí
98. trepó y al rato miró
99. desde la punta del árbol
100. y desde ahí se veía todo
101. (el árbol) que se metía en el medio del agua.
102. Entonces así es como
103. ellos hacen las competencias
104. van hasta ese

105. esteee... árbol negro que está en el
106. agua y de ese árbol negro sale
107. mucha luz y despide llamas
108. ese árbol negro.
109. Pero el que no trepó
110. tiene muy poco poder.
111. Entonces los chamanes tienen
112. que ir hasta ese árbol negro
113. para aumentar su poder,
114. porque de lo contrario tienen poco poder.
115. Porque dentro del árbol negro
116. hay hombres (seres poderosos)
117. en el medio (en el interior)
118. hay hombres (seres poderosos) en ese árbol negro.
119. Entonces el que sube por
120. ese árbol negro
121. puede conversar con los hombres (seres poderosos)
122. y tener su poder
123. y de ese modo aumentar su poder.
124. De tal forma el que
125. no puede subir se queda así
126. así se queda su poder,
127. su poder es pequeño entonces.
128. Entonces eso allí
129. que está en el costado (del dibujo)
130. ¡ah! sí, ese mismo es
131. un símbolo, son símbolos
132. el primero es el uno, la tararira (un pescado)
133. entonces sale como el uno,
134. después vienen dos (pescados), entonces es el dos.
135. Después vienen las patas de ñandú,
136. y dos (pares) de huevos de pájaros,
137. después los búhos y la víbora allí.
138. Entonces allí (en el árbol) hay hombres (seres poderosos)
139. con los que usted se puede encontrar.
140. Entonces usted se puede encontrar
141. allí con pájaros y puede
142. usted conversar
143. con cualquier pájaro.
144. Usted puede decir cosas a ellos
145. y a usted... le puede contar por ejemplo *wi'iyin*
146. a usted le pueden contar por ejemplo
147. -vaya usted hasta esa agua
148. y encontrará habitantes del agua (pescados) y yacarés grandes.
149. Entonces compiten en serio
150. esos hombres (chamanes)

151. y van hasta esa
152. (laguna) agua muy grande donde está metido ese
153. árbol negro, y si ustedes no suben
154. entonces
155. su poder queda igual (como está)
156. su poder es pequeño.
157. En cambio si alguien trepa
158. entonces después tendrá muy grande
159. su poder,
160. será muy grande su poder,
161. su poder. Si usted llega hasta
162. la punta, entonces tendrá muy grande
163. poder. Entonces no habrá
164. quien lo dañe (enferme), y a muchos
165. curará, usted salvará a mucha gente.
166. Entonces si usted se encuentra
167. con el padre de las víboras, entonces si hay alguien
168. mordido por una víbora, usted podrá curar,
169. y se curará.
170. Y si hubiera alguien
171. mordido por un yacaré, lo curará
172. y se sanará. Si va
173. al campo a mariscar (cazar)
174. y se encuentra con
175. cualquier habitante del campo (un ser poderoso)
176. entonces si hay un hombre
177. del campo de aspecto extraño
178. que lo hace perderse, entonces usted podrá curar
179. y sanar. También puede
180. usted encontrarse con
181. un habitante del cielo (ser poderoso), entonces usted podrá andar
182. por el cielo, podrá andar por
183. el cielo, podrá caminar encima del
184. cielo. Cuando usted camine (o vuele) por allí
185. se verá que usted tiene poder muy grande,
186. gracias a él podrá meterse en
187. la tierra allí donde están los habitantes de la tierra
188. que viven abajo de la tierra.
189. Ahí el árbol negro está
190. en el agua.
191. El árbol negro se hunde bien adentro (y abajo)
192. y por eso los habitantes de la tierra
193. suben (por allí) en la noche
194. esos (seres) extraños. Entonces esos espíritus (sombras)
195. conversan con el espíritu de
196. él (el chamán). Entonces está todo,

197. qué más
198. palabras podría decir
199. del árbol negro, únicamente que
200. cuando hay competencia, al rato la gente
201. prueba su poder.
202. Si tiene mucho poder entonces
203. llega hasta la punta,
204. entonces tendrá mucho poder.
205. Ahora parece que
206. hasta acá llegó, Pablo.

d. El relato del dibujo. Dos interpretaciones

Como no había hecho la transcripción del texto en toba durante la estadía de Ángel, la realicé por mi cuenta apoyándome en principio en mis notas y en otros diálogos para lograr una traducción inteligible. Una vez finalizada la primera versión en toba, recurrí a la ayuda de Valentín Moreno, mi maestro de lengua toba en Buenos Aires. Moreno vive desde hace unos treinta años en esta ciudad a la que migró desde Las Palmas (Chaco). Con Valentín veníamos trabajando desde 1980 en distintos aspectos de la lengua nativa. Aunque él encontró diferencias lingüísticas notables con el habla de Ángel, pudo pronunciarme palabras que para mí eran incomprensibles. La versión en castellano fue casi más trabajosa que la toba ya que la sintaxis de esta última difiere mucho del castellano, siendo ardua la construcción de frases que tuvieran significado entendible en la segunda lengua. Uno de los comentarios más interesantes que hizo Valentín mientras hacíamos la traducción era que la persona que hablaba sobre *nawe' debía ser pi'ioGonaq* porque “sabía” muchas cosas. Entre lo primero que averigüé en Buenos Aires fue que efectivamente Ángel poseía cierto poder chamánico, algo que nunca me había revelado en Tacaaglé, según él porque allí “todo el mundo puede escuchar lo que uno dice y eso molesta”. Al mismo tiempo le pregunté si él había tenido alguna experiencia con *nawe' 'epaq*, a lo cual respondió afirmativamente: –Sólo alcancé hasta un poquito más de la mitad–.

La explicación de su dibujo presenta una interpretación bastante personal sobre la teoría del poder, los grados, las jerarquías y los modos de circulación del mundo no humano al humano y viceversa. Ciertas partes del dibujo poseen influencias del dibujo de Liliana y del relato del cuento; por ejemplo, la luna, los animales del agua mirando hacia arriba y los chamanes esperando su turno en la costa. A ello puede añadirse la motivación adicional que mostró Ángel cuando se enteró que A. Katache me había referido las anécdotas más significativas sobre *nawe'*. Entre los elementos más originales, desconocidos por mí hasta ese momento, figura la jerarquía de seres *jaqa'a* encabezada por *taanki'*, seguida por *waGajaja'lachigi* y *no'wet*, entre los más importantes. Esta ordenación parece ser

el resultado de un esfuerzo conceptual realizado por Ángel para “clasificar” estas entidades con el objeto de representarlas visualmente. En cuanto a su número existe una discordancia entre los seres dibujados dentro del árbol y los mencionados por Ángel en la explicación oral. En el dibujo se observan seis y también son seis en el curioso sistema numérico que ideó, utilizando formas de animales que indican la cantidad por adición de individuos o por semejanzas de la propia morfología con la de los números. Pero cuando él *habla* de los habitantes del árbol, señala ocho. Una posible explicación a esta aparente confusión la hallé en conversaciones posteriores, donde mencionó una suerte de transformación de *waGajaqa'lachigi* en *no'wet* después de la catástrofe mítica por el fuego¹¹. Por eso podría pensarse que ambos en la secuencia del árbol ocuparían el mismo sitio. Por otra parte, como hipótesis personal al no encontrar explicación alguna de Ángel, creo que el “hombre del monte” y el “del campo” también tendrían una posición equivalente en el ránking de poder. La idea de *taanki'* como entidad máxima se explicitó por primera vez para mí, aun cuando supiera con anterioridad de su papel como héroe cultural y personaje central de la mitología. Son muy sugestivas las imágenes gráficas y verbales que produjo sobre el árbol mismo: un palo del que se desprenden llamas rojas que parecen reflejarse en el agua. En muchos contextos la luz y el fuego son para los toba la imagen y la sustancia del poder. Allí se caen, por otra parte, los que no tienen suficiente fuerza para subir, algo que no había escuchado previamente. Los animales del agua están expectantes de la suerte del escalador de turno, pero no son ellos los que lo “muerden”. Su presencia, por tanto, indicaría metonímicamente el peligro que encierra el mundo acuático¹². La llegada al tope del árbol significa la obtención de poder como premio, aunque a partir de allí Ángel no menciona qué sucede después con los chamanes, hechos que sí me transmitiera Katache y que aparecen condensados en el cuento. En la explicación oral Ángel aclara el tipo de capacidad que se deriva del encuentro con los seres poderosos, es decir, la posibilidad de comunicación con especies animales y vegetales, lo que implica tener conocimiento y capacidad para encontrar alimento, curar enfermos o desplazarse por el universo. En este último punto resultan interesantes las posibilidades que tienen los chamanes de “volar” si tienen algún contacto con seres del nivel superior. Este poder es muy valorado entre los chamanes y los que aspiran a serlo.

La referencia de que *nawe'* penetra en las profundidades de la tierra parece tener relación con el árbol cósmico que sostiene la estructura del universo –llamado por algunos *nawe' laekawa* (palo de hierro)–, y no tanto con el árbol de las competencias. Ello quizás estaría indicando aquella idea adelantada al principio

11. Dentro de la mitología toba existen catástrofes por el fuego, el agua y la noche que alteraron la faz del mundo, en el tiempo mítico o *lamoGoñi* (lit. “tronco que entra hacia abajo”).

12. Los trabajos de MILLER (1975 y 1981) analizan con detalle el valor del agua y el fuego en el simbolismo toba.

sobre la unidad nocional de “ambos” árboles. También es importante la referencia a que los habitantes del interior de la tierra pueden subir por *nawe'* y llegar hasta donde están los chamanes. Ambos, unos como sombras-espíritu y otros en la forma de almas-imagen (*lk'i*), entran en contacto en el mundo de la noche. Este lugar es el común de los seres del plano subterráneo y el específico de los chamanes cuando actúan como tales. Es en ese umbral entre los vivos y los muertos, el día y la noche, en que los *pi'ioGonaq* se desenvuelven. El dibujo muestra un elemento de apariencia cristiana: la serpiente subida a un árbol que quizás tenga relación con la imagen bíblica del Árbol de la Sabiduría del Bien y del Mal. No obstante, Ángel no realizó ningún comentario explícito al respecto.

La moral de los competidores de *nawe'* *'epaq* tiende a evitar la acumulación y propende a la equivalencia de poder entre los chamanes. Parecería existir un mecanismo de tipo vertical que facilita el incremento de poder chamánico mientras que otro horizontal apunta a la distribución entre todos. La circulación es traumática y su proceso implica salud y enfermedad sucesivos entre quienes poseen poder de los seres no humanos.

7. BAJANDO DEL ÁRBOL

Al detener la rueda hermenéutica en este momento sabemos que será por un lapso temporario, ya que inevitablemente continuará moviéndose en otras oportunidades. Lo dicho y dibujado junto con lo escrito sobre el árbol, tanto por Liliana y Ángel como por María *yesoqna*, A. Katache, G. Muratalla y yo mismo, deberán considerarse solo como esquemas provisorios. Estos esquemas podrían ser visualizados como una suerte de modelos-para-armar que son las teorías y explicaciones humanas, especialmente en nuestro caso donde gente de diferentes tradiciones e historias se encontró a través de la textura existencial de *nawe'*.

Así como los chamanes, los antropólogos en cierta medida actuarían como mediadores epistemológicos (cfr. Schmidt 1987: 62) conectando diferentes dominios de la realidad de sus comunidades de origen como de las de sus interlocutores. Aquí he tratado de ejemplificar una experiencia heterodoxa de trabajo antropológico, colocándome a mí mismo como una especie de *cronista textual*, dando cuenta de algunos de los hechos principales que construyeron las distintas versiones de *nawe'*. Esta experiencia circular o espiralada nos confronta a nosotros como sujetos-etnógrafos –rara construcción metodológica de la episteme occidental (cfr. Foucault 1968)– con situaciones existenciales plenas de interacción y diálogos con los Otros. La búsqueda de un espacio epistemológico que fundamente y legitime este contacto, esta ida y vuelta de conocimiento, parecería acercarse a los criterios de la intersubjetividad basada en una concepción dialéctica de la existencia. Una intersubjetividad tejida allí donde acciones concretas, ubicadas en contextos

socioculturales e históricos definidos, constituyen y son constituidas por el encuentro intercultural. El diálogo se realiza desde el interior de tradiciones culturales y lingüísticas (la del investigador y la/s de sus interlocutores), pero el contacto muestra, como dijera Gadamer (1988), una autonomía del lenguaje. En esta “fusión de horizontes” el *fluir* de la comunicación poseería su propio ritmo y movimiento, distinto del de los locutores concretos. La experiencia de los discursos sobre el árbol *nawe'* podría ser un caso de esa autonomía, donde las producciones continúan emergiendo, aunque hayamos detenido esta etnografía de la etnografía como medida precautoria para evitar el tedio de una monografía infinita.

En esta antropología de la experiencia antropológica realizada como crónica, hubo distintas producciones discursivas cuya conexión central fue el tema del árbol negro chamánico. Éstas conformaron una serie de “textos interactivos” que se retroalimentaron recíprocamente. Dentro de esta perspectiva, traté de describir etnográficamente la triple estructura diltheiana de la experiencia que vinculó distintos seres con aquel árbol. Se intentó reflejar, además, el proceso de performance reflexiva (Turner 1985: 187) que puso en contacto, directo o indirecto, gran cantidad de personas durante un marco *témporo-espacial* dado. Desde mi visión de *nativo-sujeto-etnógrafo* testimonié sobre las producciones citadas y los nexos históricos que las acercaron mutuamente. El papel de Ángel después de su primera experiencia en Buenos Aires adquirió una nueva dimensión. Un espacio interactivo inédito surgió entre nosotros, y ese espacio nutrió todas las producciones subsiguientes de *nawe'*. Además, el encuentro entre diferentes intereses creó un nuevo lugar a través de la continua dialéctica de sueños, árboles y dibujos. Allí encontré una zona emergente de intereses y temas comunes que se iban creando con nuestra propia historia. La presencia de Liliana, miembro de mi propia tradición cultural pero desarrollando una función distinta que la mía, produjo un elemento –su dibujo– que articuló a partir de su existencia mis diálogos con los *toba*. Para ella mi experiencia de campo y el cuento le añadieron un campo vivencial inicialmente ajeno, pero que se fue acercando a medida que su dibujo creaba una realidad no más “suya” o “mía” sino intersubjetiva. Ese campo de conocimiento se revitalizó cuando Ángel conoció el cuento, vio el dibujo y él mismo puso su huella, su propio árbol, a ese ámbito arbóreo intersubjetivo.

El espacio epistemológico fundado en la intersubjetividad y en la valoración del lenguaje como sitio del Ser podría configurar un marco apto para ubicar la experiencia antropológica en lo que tiene de particular frente a la totalidad de la experiencia humana. Aquella podría describirse como una situación que se orienta hacia lo inter o transcategorial, es decir, en el límite de las categorías culturales del sentido común. El descubrimiento de procesos o estructuras sociales ajenas a menudo contribuye a producir en el investigador la objetivación de su propio mundo social. Este proceso no es siempre homogéneo pero facilita la necesidad de una actitud crítica como elemento incorporado a la estructura de existencia.

Por esa razón considero pertinente la opinión de Ricœur sobre la posibilidad de realizar una *hermenéutica crítica* –aceptando la crítica habermasiana de las ideologías– que pueda objetivar los alcances y contenidos de la propia tradición (Ferrater Mora 1979: 1496). El diálogo con el Otro –esté éste viviendo a muchos kilómetros o en el mismo vecindario del investigador– será parecido a un proceso de des-objetivación recíproca, aun cuando no creo posible una puesta entre paréntesis radical de los prejuicios propios de cada tradición, como lo desean los enfoques fenomenológicos de raíz husserliana. Por el contrario, creo que el encuentro entre gente ‘diferente’, como ha sido el paisaje común en la antropología, implica entonces un diálogo *a pesar* de los prejuicios mutuos, uno de los rasgos clave de la extraña situación del encuentro intercultural.

Los esfuerzos para construir una intersubjetividad tanto metodológica como epistemológica tienen a la antropología como proveedora de contextos de interacción humana, existencia y visiones del mundo (muchas veces) alternativas a nuestro espacio y tiempo kantianos. Tal vez tengamos que escuchar un poco más detenidamente los intercambios de Ángel Achilai con Wittgenstein, de Alejandro Katache con Kierkegaard o de Netoqkí con el etnógrafo Jorge Luis Borges.

BIBLIOGRAFÍA

BRAUNSTEIN, José A.

1981 Notas etnográficas de los Toba-Taksek. Introducción. *Entregas del I.T.* [Tilcara], 10.

CASTANEDA, Carlos

1968 *The Teachings of Don Juan. A Yaqui way of knowledge.* Berkeley: University of California Press.

CORDEU, Edgardo J.

1969-70 Aproximación al horizonte mítico toba. *Runa* [Buenos Aires] 12 (1-2): 67-176.

DEVEREUX, Georges

1977 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento.* México: Siglo XXI (orig. 1967).

FERRATER Mora, José

1979 *Diccionario de Filosofía.* Madrid: Alianza.

FOUCAULT, Michel

1968 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Madrid: Siglo XXI (orig. 1966).

- GADAMER, Hans-Georg
1988 *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme (tercera edición) (orig. 1975).
- GEERTZ, Clifford
1983 *Local Knowledge. Futher Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- HARNER, Michael
1980 *The Way of the Shaman A Guide to Power and Healing*. New York: Harper & Row.
- KEESING, Roger
1989 Exotic Readings in Cultural Texts. *Current Anthropology* [Chicago] 30 (4): 459-479.
- MÉTRAUX, Alfred
1967 *Religions et magies Indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- MILLER, Elmer S.
1975 "Shamans, Power Symbols, and Change among the Argentine Toba". *American Ethnologist* [Washington] 2: 477-496.
1979 *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
1981 "The interpretation of signification: A semiological approach to the study of social articulation". *Working Papers in Culture and Communication* [Philadelphia] 3: 39-62
- RICŒUR, Paul
1983 *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI (orig. 1965).
1969 *Le conflit des interprétations*. París: Seuil.
- SARTRE, Jean-Paul
1971 *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza (orig. 1965).
- SCHMIDT, Mary
1987 "Crazy Wisdom: The Shaman as Mediator of Realities". *Shamanism. An Expanded View of Reality*. Nicholson, Sh. (Comp.). Wheaton: The Theosophical Publishing House.
- SEGATO, Rita
1988 *Una paradoja del relativismo. El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado*. 46 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Amsterdam.
- TAUSSIG, Michael
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TOMASINI, Juan A. y Braunstein, José A.
1975 "Los toba (Fam. Ling. Guaycuru) de Misión Tacaaglé". *Scripta Ethnologica* [Buenos Aires] 3 (2).

- TURNER, Victor W.
 1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- 1985 *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- ULIN, Robert
 1985 *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Austin: University of Texas Press.
- WRIGHT, Pablo G.
 1981 "Análisis hermenéutico de los sueños en una comunidad Toba *Takshek*". Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología. Universidad de Buenos Aires.
- 1988a "El tema del árbol cósmico en la cosmología y chamanismo de los toba de la provincia de Formosa (Argentina)". *Rituales y fiestas de las Américas*. E. Reichel, compilador. Bogotá: UNIANDES, pp. 231-239.
- 1988b "El tema del árbol cósmico en la cosmología y chamanismo de los toba de la provincia de Formosa (Argentina)". *Lenguaje y palabras chamánicas*. P. Bidou y M. Perrin (Coord.). Quito: Abya-Yala, pp.81-100.
- 1990 "A Semantic Analysis of the Symbolism of Toba Mythical Animals". *Signifying Animals: Human meaning in the natural world*. Willis, R. (Ed.). London: Unwin Hyman Ltd, pp.55-62
- 1992 "Dream, Shamanism, and Power among the Toba of Formosa. *Portals of Power. Shamanism in South America*. J. Langdon y G. Baer, editores. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp.149-172.