

Publicado: 2003-12



La plasticidad de los relatos. Rastros de eclecticismos tempranos y tardíos en algunos relatos 'qom' (tobas) del Chaco argentino

The plasticity of stories. Rakes of early and late eclecticisms in some stories of 'Qom' (Tobas) in Argentinean Chaco

Carlos Salamanca

Doctorando en Etnología y Antropología Social en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales (EHESS). París.
salamandra_archt@hotmail.com

RESUMEN

En este trabajo analizo la plasticidad y eclecticismo como características de la práctica oral *qom* a partir de un relato enunciado en un contexto periurbano y de los rastros inquietantes de un personaje mítico de origen español. Mi interés es explorar las formas de la memoria oral, especialmente de las 'historias de los antiguos', y analizar mecanismos como la actualización, la interdiscursividad y la recreación que permiten la validez y pertinencia de las narrativas aún en contextos de cambio como los barrios periurbanos y el espacio educativo. De la *salamanca* a las pruebas para la obtención de poder, las narrativas *otras* contemporáneas se acomodan acrobáticamente al panorama de deseos y temores de la gente *qom* del Chaco argentino.

ABSTRACT

In this paper, I analyse the plasticity and eclecticism as a trait of the oral practice Qom, starting from a story told in a peri-urban context and from the disturbing rakes of a mythical character of Spanish origin. My interest is to explore the forms of oral memory, in particular those ancient stories; then I examine such mechanisms as updating, inter-discursivity and re-creation, which still allow the validity and relevancy of narratives in contexts of changing, as are the peri-urban neighbourhoods and the educational space. The other contemporary narratives are fitted, acrobatically, to the panorama of desires and fears of the people Qom in the Argentinean Chaco, from the Salamanca to the challenges to gain power.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Chaco, Argentina | relatos tobas | historia oral | narrativa periurbana | eclecticismo cultural | Tobas stories | oral memory | peri-urban narrative | cultural eclecticism

Al viejo Ricardo,
que hubiera sonreído.

Introducción

El espacio recorrido, habitado, construido es histórico, moral, político, ideológico y finito. También lo son las personas que lo construyen y sus prácticas, su organización y sus arquitecturas. Las narrativas que surgen en torno a él y desde él conforman la extensa gama de afirmaciones, negaciones, paradojas, símiles y mitologías que de él pueden hacerse.

Este principio no es extraño a los relatos *qom* (1). Chamanes y brujas buscan su poder en el monte, debajo del agua, lejos del espacio doméstico. El *tonelec* es un pájaro que canta un canto encantador en un monte de vegetación exuberante, hipnotizando otros animales para luego devorarlos; numerosos tabúes y prácticas *qom* ligados a la reproducción, la continuidad familiar y las relaciones sociales pasan por marcas en el espacio doméstico mientras el monte y el agua abriga peligros y poderes no humanos.

Las colonias *qom* del Chaco argentino, tienen a la mano el modelo del barrio urbano, de la hacienda y la influencia de los centros urbanos de la región. También la presencia del monte y de los ríos que, aunque expropiados, aún están presentes. En este contexto las narrativas -como la vida- son eclécticas y portadoras de acelerados cambios, alimentadas por la televisión, las músicas y los relatos de los criollos, la predicación en la iglesia evangélica y la 'tradición'.

Así como el reconocimiento y la aceptación que se tiene de estas narrativas antiguas y nuevas son

variables, surgen interpretaciones y versiones paralelas en las que el narrador es creador. A través del relato del *Salamanca* (2) mostraremos que los rastros de este eclecticismo no son solamente recientes, que pueden partir de continuidades que se presentan con mundos diferentes y que dos espacios diferentes pero enfrentados a similares dinámicas de cambio pueden producir narrativas -y anti-mundos- similares. El relato de *la prueba* (3), por su parte, reitera -como otros relatos *qom*- la imagen del monte como espacio poderoso en donde la metamorfosis y el devenir son posibles. Sin embargo, su estructura es extraña y se acerca más a las historias épicas del siglo XVI que a otros relatos *qom*. En los relatos de *la prueba* y el *Salamanca* son comunes una mirada simultáneamente crítica y admirada de los ricos y los reyes; el uso de jerarquías de estratificación social reguladoras de las relaciones entre distintas entidades; la atribución de poder a entidades 'poderosas' blancas y la coincidencia 'forzada' entre los personajes superiores más importantes.

Los relatos a los que no referimos están marcados por la presencia de *otros* elementos que dejan la puerta abierta para añadir elementos del narrador y no tomar el relato en absoluto o como un verdad. En consecuencia, el relato más allá de ser un 'patrimonio cultural' estático se torna práctica comunicativa que se actualiza y se acomoda a diferentes contextos.

1. Pequeña arqueología de los relatos

Durante mi última estadía en el Chaco argentino (4), encontré que Salamanca, mi apellido, el de mi abuelo y sus once hijos, es para los *qom* el nombre del padre de las serpientes (ocasionalmente del 'diablo') que vive debajo del agua y entrega poder a los chamanes (*pi'oxonaq*). Inicialmente no presté atención, pero el tema regresaba a mí una y otra vez. Si algunos *qom* reaccionaron con burlas y juegos, pidiéndome un poquito de poder, otros no descartaron alguna perspicacia y establecieron conmigo una relación de respeto inusual. Salamanca el arquitecto se desembarazó de Salamanca, el diablo, atribuyéndolo a la influencia de las misiones religiosas. Expulsado, quedo así, ausente hasta que un funcionario blanco descendiente de alemanes, después de ver mi documento anunció a sus amigos -entre gritos y risas- la excursión a la cueva de Salamanca, que se dibujaba para la semana próxima. Era la mañana de un día cualquiera de invierno en Pampa del Indio y Salamanca se me convertía esta vez en un lugar, una cueva, en donde los criollos santafecinos acuden a citas con el diablo de largas y alcoholizadas fiestas. La visita nunca fue posible. Pero el Salamanca había cruzado ya la barrera étnica, había dejado de ser persona para hacerse lugar, dibujando una presencia extraña, no étnica y ambigua, situada siempre lejos, en el lado inverso, en el fondo de la tierra o del agua.

Otro relato (Anexo 1) que analizaré es *la prueba*, relato que me narró un joven *qom*, padre de seis hijos, habitante del barrio periurbano de *Namqom* (5). El relato es el siguiente:

"Si vos querés ser un buen cosechero, el Jueves o el Viernes Santo, vos limpiás en el medio del monte, en un monte grande, hacés líneas de algodón chiquitas, con plantitas chiquitas y tenés que dejar. Si vos querés ser un buen cosechero, tenés que competir. Llegás y todo está grande, dejás los cacharros, las luces. Se convierten en gente común. Es una prueba, si podés pasar eso, [es] porque vos querés ser ligero. Muchos no pelean, no pueden llegar porque se asustan. Hay blancos, están ahí, gente común y corriente. Todos con sombreros grandes, cuchillos, bombachas, bombos y guitarras. Al que hace la prueba le dicen "¡hey!, compañero, vení, vos sos el que [la] hizo?". Pero es una prueba jodida y si pierdes te morís. La prueba es competir y llegar. Si justo llega él, están las líneas de algodón. "Acá está faltando un competidor, acá tenés tu maleta" [bolsa en la que el cosechero deposita el algodón]. Se la pone y todos se ríen y empiezan a cosechar, a competir con los otros pero como hacés la prueba, Cayaguenek [ventaja] te dan y después los otros se empiezan a apurar y el otro meta puta, [se apura]. Y el público [grita] ¡meta pata!. Y te dicen yasoyek [sobrino] dále, apurá. Si te tienen lástima [ichoxoden] puede que te van a dar el don. Llegaste, cumpliste, lo alientas, es un día común. Empiezan a apostar plata. ¡Qué vah!, ¡plata no le va a faltar! Todo eso es señal. Si hacés la prueba de cosechero seguro que te van a dar la plata. Él siente la necesidad de ganar porque su vida depende de eso. Si él llega lo felicitan, se ponen contentos. Después, al otro día, termina y ahí acaba, capaz que al otro día ya pasa. La gente que no puede o pierde se vuelve loca o algunos llegan a morir. Dice un señor que hizo la prueba que los otros están todo el día y él recibió [el don], [por eso] junta a las 10 a.m. y hace cuatro maletas en seguida..."

Aventajado alumno en época escolar, Roberto enfrenta desde hace más de 10 años la cotidianidad de su trabajo en la municipalidad, donde la mayoría de los empleados son blancos. Roberto que siempre se manifiesta como ignorante de las cosas de 'la cultura aborigen' haciendo obvia referencia a sus colegas funcionarios, hoy se anima a contar una historia, confiado en que la historia que cuenta ya nos ha sido contada y que, por lo tanto, no tendrá que contarla completa. Se equivoca. Como hace unos días está de licencia, Roberto viste, como todos los días, el uniforme de su amado 'River Plate' (equipo argentino de fútbol). Es viernes por la noche. La conversación que empezó con el tema de la cosecha del algodón que por esos días de noviembre empezaba, desembocó en la narración que exponemos y en la que veremos una historia antigua actualizada. La memoria en este sentido se erosionará acaso en las literalidades pero nunca en su función social.

2. Geografías de los mundos al derecho y al revés

En esta parte intentaré mostrar los elementos que permitieron la emergencia de la historia medieval de la cueva de Salamanca frente a la ciudad de Salamanca, convertida en centro intelectual y enfrentada a la llegada de estudiantes europeos. Mostrar estos elementos me permitirá establecer continuidades entre dos contextos diferentes que producen narrativas similares, identificando de este modo las continuidades entre la cueva de la Salamanca y el monte como mundos opuestos.

Hacia el siglo XVI, la ciudad de Salamanca contaba aún con vivos recuerdos que testimoniaban la presencia musulmana (711-1517) especialmente en los campos artístico y cultural. Al mismo tiempo la ciudad era 'iluminada' por la racionalidad académica contraria a los estudios de astronomía y cábalas que habían resistido hasta entonces los embates de la Inquisición [\(6\)](#).

El texto *Historia de la Cueva de Salamanca* (1987), del portugués Francisco Botello de Moraes [\(7\)](#), se articula hábilmente al contexto social e histórico observando críticamente a personajes de la época, registrando los cambios y los conflictos del encuentro de culturas diferentes. En su texto, la cueva de Salamanca se contrapone a una estructura urbana convertida en alegoría e imagen del conocimiento científico. Ella es el opuesto subterráneo moral y político del lugar de lo controlado, de lo aceptado, del orgullo compartido, de la siempre "docta, siempre noble, y siempre aplaudida Salamanca" (1987: 65) [\(8\)](#). La cueva de Salamanca es alegoría y reflejo subterráneo del conjunto de ciudades de la superficie, incorporando en su toponimia el recuerdo aún latente de la guerra de reconquista. En la Figura 1 presentamos un análisis comparativo entre la ciudad y la cueva. La construcción de opuestos se establece claramente en los valores, los personajes, los símbolos y la disposición espacial.

TOPOGRAFÍA DE SALAMANCA COMO UN MUNDO ANTITÉTICO

Complementariedad, oposición

SALAMANCA, LA CIUDAD	SALAMANCA, LA CUEVA
Lo que se encuentra en la superficie	Lo que ha sido construido secretamente
Palacio de la virtud	Escuela del mal
Luz	Oscuridad
Héroes, reyes y papas (panoplia icnográfica de la institución universitaria)	Sombras intranquilizantes: Villena, Bruxillo, Hércules y el demonio
Ciudadela del saber contrarreformista y la legislación teológica	Trazado laberíntico que ocupa toda la ciudad-urbe espectacular y maldita

Figura 1. Topografía de Salamanca como un mundo antitético.

Para abordar las continuidades entre la cueva de la Salamanca y el monte empezaremos por referir el traslado de la cueva de Salamanca al norte argentino y al sur de Brasil. A partir de los trabajos citados (9) por Fernando de la Flor en su introducción a la obra de Botello de Moraes (1987) podemos referir que las 'cuevas de salamanca' evocan un lugar en donde se lleva a cabo una *actividad contraria* (la brujería) por sus autoridades (los brujos), un lugar de transmisión (de educación o adiestramiento) que se ubica en *otra* parte (bajo tierra, lugar apartado de la selva, bajo el agua o los cerros). La similitud entre el relato ibérico y el criollo presentan sólo algunas transformaciones. En su versión americana el *diablo* espera allí a quienes 'buscan iniciación'. Los que "estudian la magia, o magiqueros, concurren a los aquelarres nocturnos de las brujas en las 'salamancas' (...). Distribuidas por todos los rincones de las provincias o especialmente en las anfractuosidades de las montañas o en la vera de los ríos [las salamancas] son lugares ocultos que nadie ha visto por dentro, pero que ninguno duda de su existencia" (Autenclaus 1961: 260, citado por Botello de Moraes 1987: 24). Entre los *qom*, los frecuentes encuentros entre los futuros *pi'oxonaq* y las entidades que les transmiten poder tienen por escenario un lugar 'otro': el fondo del agua o el monte, siempre lejos de testigos.

Del mismo modo, en la narración de *la prueba*, el monte grande (*aviaq Itaraic*) aparece como *escenario opuesto al espacio cotidiano y habitado*. En tanto espacio ajeno, no controlado, el monte del relato de *la prueba* se convierte en lugar de lo otro y se activa su papel en tanto transformador de los objetos-símbolo en una práctica-ritual de transformación ontológica (10). Al mismo tiempo, el monte en la narración de *la prueba* es también un escenario de transformación (11):

"Hay otros cuentos, los que compiten por diferentes clases de pruebas, algunos dicen que quieren ser gauchos porque 40 años atrás la gente pide que quiere ser cuchillero, ligero con arma blanca y como no había policía estaba todo permitido".

En gran parte de los relatos *qom* se dibuja una topografía mítica compuesta por mundos paralelos. Estos mundos parecen organizarse en torno a puntos concéntricos en cuyo centro se expresa el poder. En cada uno de estos centros existen seres poderosos con los que el chamán interactúa ya sea en busca de poder, en la práctica terapéutica o durante el sueño. Esta comprensión es acorde con la geografía de los infiernos a los que la tradición cristiana de la Edad Media ibérica descendía con frecuencia; también con algunas literaturas medievales épicas en donde el héroe va enfrentando un peligro cada vez mayor. Así pues, en el relato de *la prueba*, el monte grande e impenetrable es funcional por dos importantes características: la presencia de animales de variadas especies y la ausencia de testigos. La primera condición tiene que ver con la incorporación al ritual de animales cuyos límites ontológicos con el universo de lo humano son difusos (cf. Tola 2003) y que por lo tanto permiten poblar el relato con personas que habrían sido animales hasta la llegada del protagonista. La segunda tiene que ver con el proceso de negociación característico del encuentro del individuo con una entidad superior y no humana. Esta negociación no es ajena a las comprensiones más fundamentales del individuo sugiriendo que cualquier persona es apta para entrar en comunicación con estas entidades y demandar o reclamar poderes, capacidades o bienes.

Por su parte, Botello de Moraes describe también, numerosas entradas accidentales y voluntarias a la cueva de la Salamanca de hombres, animales y otros seres que posteriormente sufren transformaciones corporales y ontológicas.

Podría pensarse que el monte, la cueva y el fondo del agua son *sujetos activos de transformación*. Son también comunes a la cueva, al fondo del mar y el monte sus historias *extendidas ancladas en un pasado primordial* (12), un *animismo* expresado en encantamientos, animales y locuaces objetos, simulacros, lugares que guardan el secreto de sí mismos.

La bibliografía chaqueña ha señalado los diferentes mundos paralelos que constituyen la cosmología *qom*. Son ellos el cielo, el monte, las profundidades de la tierra y las profundidades del agua (cf. Cordeu 1969, Martínez Crovetto 1975 y Tola 2003). Los relatos de iniciación chamánica *qom* dan cuenta de una similitud relativa entre los diferentes mundos que componen el universo, marcando en ellos la presencia de entidades poderosas. Estas *presencias jerarquizadas* se materializan bajo la imagen de dueños y padres de los animales y especies que pueblan cada uno de los mundos sobre los que ejercen simultáneamente control y protección. Esta topografía mítica dota de características contrarias los mundos paralelos y refleja las relaciones primordiales *qom* con el mundo. Hablamos de narrativas inversas de universos soñados y de lugares temidos: imágenes y referencias que se vuelven parte del lugar mismo. Así, un espacio es un espacio y su reflejo, más bien: un espacio es el espacio y el sueño que se tuvo de él y las pesadillas que de él puedan surgir.

En su viaje por la cueva de Salamanca, Botello de Moraes atraviesa lugares de primavera eterna, de todos los árboles, los pájaros y las riquezas sobre los que diferentes entidades tienen potestad. Por otra parte, poblada con delicias, moda y confort, la cueva de Salamanca presenta formas actualizadas del Edén.

Recapitulando se tiene que el monte, la cueva y el fondo del agua son lugares opuestos al escenario cotidiano, donde se lleva a cabo una actividad invertida o contraria; en tanto espacios son sujetos activos de transformación; cuentan con el registro de su génesis como importante elemento constitutivo; y presentan siempre animismo y presencias jerárquicas con potestad sobre su entorno.

La presencia corporeizada del Salamanca en el extenso panorama de lo no humano *qom* rompe la continuidad evocada por De la Flor quien sugiere -basándose en el material sobre las "*cuevas de salamanca*"- que las diferentes versiones desprendidas del relato original de la cueva de Salamanca "no suponen sino alteraciones de orden estructural en el esquema primitivo" (1987:25). Mientras que para la mayoría de criollos Salamanca es una cueva donde el diablo concede poder, los *qom* coinciden en su carácter de entidad superior, habitante de los grandes ríos y lagunas; rey del agua o tigre del agua, el Salamanca suele entregar poderes a los *pi'oxonaq*.

La transformación de Salamanca como cueva para convertirse en el *Salamanca* (sujeto), da nuevos elementos para el análisis de este relato al mismo tiempo que ofrece información acerca de la forma de constitución de los relatos *qom*. Con el ánimo de establecer las *líneas de continuidad entre el relato de la cueva de Salamanca y los relatos de nuestro interés*, me ocuparé en el siguiente aparte de analizar la transformación referida, así como de identificar los elementos discursivos que permiten tal transformación.

3. Extraños familiares. Las diferentes caras del padre de las víboras

Avergüencense los genios
Extranjeros nimiamente;
Marranas madamas huyan.
Monsucios monsiures cesen.
A mí mi tertulia me oiga,
Y con mis cuevas me entierren.

Botello de Moraes 1987: 68

Además del juego de opuestos de referencia espacial que da origen a las '*cuevas de salamanca*', existe una acción política que resulta del encuentro agresivo, brutal y acelerado con el otro. En la España medieval son los judíos, los árabes, los franceses y los estudiantes venidos de toda Europa, en el Chaco son los indios, los criollos, los españoles, los paraguayos y los misioneros.

La vinculación de etnicidades y la *perspectiva crítica sobre el extranjero* son algunos de los mecanismos por los cuales '*la cueva de Salamanca*' y el fondo del agua se convierten en un espacio de representación de lo otro, lo heterodoxo (13).

Para profundizar sobre la constitución del *Salamanca* y su estrecha relación con el contexto histórico de los *gom* abordaré uno de los protagonistas emblemáticos del relato de Botello de Moraes, la conocida Celestina. Relacionar su surgimiento y sus características con el contexto histórico de la obra me permitirá referir la base histórico-social que dio lugar al personaje; intentaré demostrar que las numerosas similitudes con el *Salamanca* tienen que ver con la relevancia dada a su contexto de origen y que, al encarnar valores y contravalores, se convierten en sujetos políticamente activos que superan con su influencia el límite de la ficción.

La arqueología del personaje de la Celestina realizada por Maravall (1981) ubica su *origen en momentos de crisis*, de transformación de las prácticas económicas que se expresan en la realidad de una nueva sociedad en consolidación donde el individuo deviene el nuevo centro. La Celestina es referente de una ética y de una *moralidad ambigua* que da cuenta de la coexistencia de sistemas de valores diferentes influenciados por múltiples y complejos factores. En efecto, si al inicio del relato la Celestina es constantemente ubicada por el autor del lado del mal, refiriéndose a ella como "la astuta por merced de Satanás, emperatriz poderosa, del embuste y la maldad,, princesa de cuantos montes, vomitan fuego infernal" (1987: 59).

La Celestina posteriormente elevará su disfraz para presentarse al protagonista como la *princesa Urania* del mismo modo que '*El Tiempo*' otro oscuro y diabólico personaje se convertirá en *Amadís de Gaula*. El origen griego y medieval de estos dos personajes no es gratuito: en la lucha cultural contra la presencia árabe la corona española recurrió frecuentemente a lo clásico como fuerza cultural a reivindicar. Urania, musa de la astronomía fue una de las nueve diosas e hijas de Zeus y Mnemosine, todas ellas fuente de inspiración de artistas, filósofos y poetas. Cantaban el origen del mundo y sus habitantes, del mismo modo que las heroicas hazañas de sus protagonistas. El por su parte, *Amadís de Gaula* hace parte del conjunto de historias de caballería del que las elites feudales hicieron uso en busca de legitimidad. Las épicas historias caballerescas emergen en un contexto de convivencia de las literaturas oral y escrita con una progresiva preeminencia de ésta última. Algunas de sus 'herramientas' literarias son: la transformación de un pasado histórico y mítico según la propia imagen de la sociedad que lo requiere, el amor como motor del cuerpo y el alma y la lucha del héroe contra personificaciones de los pecados capitales condenados por la doctrina cristiana de la Edad Media (14).

La capacidad de transformación de los personajes en individuos de valores contrarios a los iniciales les permite ubicarse de uno y otro lado de dos moralidades diferentes y 'nutrirse' simultáneamente de ambas.

En tercer lugar, es importante destacar de la Celestina su capacidad '*sobrenatural*' para *conceder poder*. En el inicio del peregrinaje de Botello de Moraes en la cueva, la Celestina, es interpelada por el río Tajo -uno más de los muchos elementos del paisaje animados- quien pide protección para el protagonista en el viaje que le espera. Frente a tal demanda la Celestina le concede convertirse en "*alcatraz / En murciélago, en borrico, / En oso, en lobo cervical, / Y en lo que gustare* (ibíd.: 62). Relacionada con '*Satanás*', la Celestina al conceder la capacidad de transformación, la fortuna y la aceptación social y académica:

Solo / Convertirse no podrá / En jubileo o Cuaresma; / Que es contra la autoridad / De mi tenebrosa corte / Y los solios del Belial. / Obedézcanle los monstruos" (ibíd.). "Líbrele su buena dicha / De nobles sin calidad, / De eruditos sin ingenio, / De Críticos sin caudal, / De jumentos sin albarda, / De juez sin neutralidad, / De bolsillo sin dinero, / De colmena sin panal, / De amigos sin permanencia, / Y de manteles sin pan" (ibíd.).

Nótese que los elementos concedidos por la Celestina se insertan en un *orden social específico*, en este caso dominado por ricos y nobles; igualmente, *reconocen los nuevos órdenes sociales* ligados al emergente mundo universitario de eruditos y críticos. En este contexto el reconocimiento social y académico se convierten en anhelos sociales de muchos estudiantes salmantinos.

En suma el personaje doble de Celestina-Princesa Urania puede ser caracterizado a partir de su origen en momentos de cambio y transformación; en su ética y moralidad ambigua y su capacidad 'sobrenatural' para conceder poder. Las características de los dones que ésta entrega se encuentran directamente ligadas a un orden social específico y la dinámica de cambio en los nuevos órdenes sociales. A continuación intentaré caracterizar *al Salamanca*.

Los relatos citados en los dos textos de Cordeu (1969) y Martínez Crovetto (1975) que se refieren a Salamanca coinciden en varios puntos: 1. la expresión económica de su poder. 2. Su capacidad para conferir poder y sus poderes extraordinarios. 3. la influencia católica y española, en suma 'blanca' del término. 4. Su dominio sobre el agua y *otros* lugares.

Acerca de la expresión económica de su poder referimos como en el texto de Cordeu se lee: "*nosotros no los vemos porque esos reyes no salen nunca. Son como los ricos, que se quedan quietitos, pero que mandan a sus enviados a cuidar las haciendas; a vigilarles los bichos*" (ibíd.). Por otra parte, en el relato de Martínez Crovetto, *Salamáka* es un '*hombre*', dueño de una '*gran casa, como palacio de rico, construida a todo lujo*' en el fondo de una laguna '*del interior del Chaco, la cual se halla muy alejada de rutas y caminos*' (1975: 199)

En segundo lugar, la capacidad de '*Salamáka*' para conferir poder de *pi'oxonaq* a quien lo desee aparece claramente en el relato de Martínez Crovetto (1975: 202); Cordeu refiere como "*salamanca podía hacerlos médicos a esos que la veían, Le pedían y Salamanca les daba el canto y el poder de piogonak*" (1969-70: 111). El poder de *Salamáka* según el relato de Martínez Crovetto se manifiesta en su capacidad de atraer a través de una fuerza sobrenatural a cualquier persona, dotarlo de capacidades no humanas. Su manifestación en el sueño de *Lanr'oki*, protagonista de uno de sus relatos, es común a los *pi'oxonaq* quienes reciben la visita de personajes no humanos que conceden poder. De manera más exhaustiva Cordeu refiere las capacidades y características de la salamanca: mantener con agua los charcos y las lagunas, ser la madre de los pescados, los yacarés, las víboras protegiéndolos -especialmente de cazas indiscriminadas- su condición simultánea de hombre y animal -cuerpo de mujer y de pescado-. Finalmente Cordeu rastrea la influencia de esta extraña presencia hasta definirla como "*una posible transposición sobre el tema toba de las parejas etónicas, vigentes en toda el área andina; de las cuáles la Pachamama la deidad de la fecundidad que habita en el seno de la tierra, y aquella otra figurada a veces como felino o serpiente son sus integrantes más conocidos*" (1969: 111-112).

Martínez Crovetto señala que para algunos '*es el espíritu de un cristiano*' y asegura que '*a juzgar por la similitud de los vocablos, debe existir relación con el mito criollo de la salamanca*' (1975: 199), por su parte Cordeu cita a Villafuerte (1911) para demostrar la influencia española del término y de su significado. La expansión del término entre otros grupos indígenas del sur cómo los tehuelches referida por Siffredi (1968) es para Cordeu un elemento más que confirma el origen español del término.

Acerca de su dominio sobre *otros* lugares como el fondo del agua Martínez Crovetto refiere el encuentro entre Nieves Ramírez, un toba de Pampa del Indio y *Salamáka* en el fondo de una laguna '*del interior del Chaco, la cual se halla muy alejada de rutas y caminos*'. Por su parte, Cordeu ubica a la salamanca en el '*mundo subterráneo*' identificándola con las '*deidades de las profundidades*' (1969-70: 110), parte femenina de una pareja poderosa en la que la Salamanca '*maneja el agua*' mientras que el rey '*maneja la tierra [subterránea]*' (ibíd.).

No abordare aquí la complejidad de los aspectos cosmológicos *qom*. Sin embargo para efectos de referir

el complejo contexto en el que el Salamanca aparece es preciso referir que Salamanca se ubica en el marco de concepciones del universo habitado por seres no humanos con los que los *qom* mantienen una relación de subordinación marcada por relaciones de parentesco y de afecto (Tola 2003). Tanto las diferentes naturalezas del poder como la amplia gama de espacialidades de los seres no humanos se reflejan en la gran diversidad de atribuciones a Salamanca.

La difusión del término 'Salamanca' entre los *qom* de diferentes regiones del Chaco demuestra la temprana constitución del relato; tres elementos permiten la instalación del Salamanca en la colección *qom* de seres no humanos que pueblan la tierra, el fondo del agua y el cielo (Tola 2003): 1. Encarnación o representación del mal, 2. Figura poderosa y con autoridad, 3. Incorporación de un *otro* -blanco, gaucho o rico-.

Explicaciones históricas permitirán comprender más de cerca el origen de esta reaparición de la Salamanca reinterpretada por los *qom* del Chaco Argentino. Sería particularmente interesante revisar el origen de los primeros misioneros y conquistadores así como los libros que los acompañaron y que de alguna forma incidieron en su labor.

Un juego de opuestos de referencia espacial y la vinculación de etnicidades han sido identificados como partes inherentes a la transformación de Salamanca como cueva para convertirse en sujeto. Intentaré mostrar ahora cómo *el cambio y el conflicto* son comunes, junto a la *emergencia de diversas alteridades* a los contextos de nuestro interés; uniré finalmente estos elementos a aquellos para determinar las causas de las citadas continuidades.

El primer conjunto de alteridades de los *qom* al que nos referiremos está compuesto por blancos, criollos y paraguayos. Como se sabe el encuentro de los *qom* con estos *otros* se ha dado de manera general, en el marco de las misiones evangélicas, la colonización de la región del Chaco, la subordinación de los indígenas en diferentes proyectos económicos y en su actual marginación social, política, cultural y económica. De cara a estos encuentros los *qom* han actualizado y desarrollado narrativas que profetizan, explican, recuerdan y proyectan los cambios, las relaciones anteriores y emergentes. Un segundo grupo de alteridades está constituido por los seres no humanos que forman junto con los *qom* un universo cosmológico dividido en diferentes niveles del mundo. Articulado a la caza y la recolección como formas *deproducción económica en decadencia* las interacciones entre los *qom* y este segundo grupo de alteridades se limitan cada vez más. Las narrativas que dan cuenta de estas interacciones van siendo poco a poco desplazadas por el conjunto de las primeras, registrando algunos de los cambios en la forma en que los *qom* constituyen su identidad como oposición sus otros. De cara a unas y otras alteridades y frente a los contextos de cambio y transformación se elaboran desde los relatos diferentes *mecanismos de diferenciación* que a su vez condicionan las percepciones de los *qom* de su realidad. En la Figura 2 es posible ver cómo a cada alteridad se sucede uno de estos mecanismos. A su vez, hemos incluido al *pi'oxonaq* y las formas en que éste articula a los *qom* con los otros.

Salamanca en tanto ser no humano puede ser comprendido como padre y/o guardián de animales y plantas del universo que está bajo su control y sobre el cual ejerce autoridad. Del mismo modo que otros personajes míticos, *Salamanca* en tanto ser no humano suele contar con una moralidad bipolar: castigando a aquellos que realizan pescas excesivas, otorgando poder a los *pi'oxonaq* o teniendo comportamiento acogedor. *Salamanca* al ser un *otro* puede cobrar distintas formas de alteridad, en su apariencia física, sus capacidades, las características de su entorno, siendo su moralidad igualmente bipolar.

Además de la *relación de subordinación* inherente a la constitución misma del *Salamanca* como sujeto poderoso y padre de las especies acuáticas, en la Figura 2 se especifican otros tipo de relaciones de subordinación. Teniendo en cuenta las condiciones de existencia de los *qom* y su mirada constante a la forma de ser de los blancos, los criollos y los paraguayos, las ideas sobre la riqueza están frecuentemente codificadas desde estas relaciones. Así la subordinación económica esta ligada a un mecanismo de diferenciación étnica: se atribuyen entonces a *Salamanca* atributos económicos similares propios a aquellos otros: jerarquización, ostentación de criados y peones, propiedad de haciendas, palacios, grandes y lujosas casas o cómoda inmovilidad.

A la construcción subjetiva y la subordinación (económica o étnica) como mecanismos de diferenciación ya evocados, se suman las *referencias espaciales de distancia e inaccesibilidad*. Estas referencias

expresan por una parte, las condiciones de vida en los asentamientos *qom*, su separación progresiva del monte, su ubicación en la periferia y una mayores dificultades de movilidad que paradójicamente emergen ahora. Por otra, la capacidad sobrehumana de movilidad de *Salamanca* y otros, su jerarquía que se expresa espacialmente ubicándolo en el centro (Ver Figura 2).

RELACIÓN ENTRE EL INDIO Y EL SALAMANCA. SUS MECANISMOS DE DIFERENCIACIÓN Y EL *PI'OXONAQ* COMO SUJETO DE COMUNICACIÓN ENTRE ELLOS

Mecanismos de diferenciación	El indio	El <i>chamán</i> como comunicador negociador	<i>Salamanca</i> (y diferentes alteridades que pueden atribuírsele)
Construcción subjetiva	1. 1. Débil 2. 2. Feo 3. 3. Pequeño	Constitución de una imagen onírica	1. Poderoso, 2. Hermoso y rico (vestidos y joyas) 3. Grande, fuerte y hábil (gaucho).
	Cazador	"negociador"	Dueño de los animales
	1. 1. Pobre	Grupo >> chamán	1. La prueba 2. Dueño de todo lo de abajo 3. Espacio doméstico lujoso
Referencias espaciales	1. Residencia en la periferia 2. Marginación 3. Inmovilidad y marginación	Capacidad transgresora de límites como expresión de poder	1. Reside en el centro de un universo 2. Protagonismo 3. Capacidad de movilidad propia y de otros

Figura 2. Relación entre el indio y el Salamanca. Los mecanismos de diferenciación y el *pi'oxonaq* como sujeto de comunicación entre ellos.

En la primera parte he referido dos importantes características que hacen funcional al monte 'impenetrable' como escenario de la prueba: la incorporación al ritual de animales (con continuidad ontológica con el universo de lo humano) y la 'negociación' propia al encuentro del individuo con una entidad superior y no humana. Cabe señalar que la posibilidad abierta de interacción mediante el mecanismo de *la prueba* se corresponde con las características de solidaridad, compañerismo, e incluso afecto familiar (15). De igual forma, la colaboración de los otros protagonistas con el candidato de *la prueba* misma están acompañadas de invitaciones cordiales y palabras de ánimo, solidaridad, compañerismo y afecto familiar. El protagonista se encuentra en una situación en la que todo parece estar preparado para él: '*Si el llega lo felicitan, se ponen contentos, después, al otro día, termina y ahí acaba*'. La invitación de los asistentes a abandonar la vergüenza y librarse a la actividad prescrita, habla de unas capacidades innatas al individuo que requieren ser despertadas a medida que la prueba avanza. Los relatos *qom* del Salamanca también refieren a un poderoso personaje amable y hospitalario, generoso y cálido que llama o hace traer al protagonista para llenarlo de atenciones y entregarle su poder.

SÍNTESIS COMPARATIVA ENTRE CELESTINA-PRINCESA URANIA Y SALAMANCA

	CELESTINA-PRINCESA URANIA	SALAMANCA
Moralidad	Ubicación simultánea en dos sistemas de valores contrarios	
	Antivalores demoníacos y brujeriles + Novelas de caballería y mitología griega	Aspectos cosmológicos <i>qom</i> + Referencia a los blancos, los ricos, los gauchos
Origen	Referencia a las consecuencias de un conflicto territorial	
	Toponimia de alegoría a la ocupación árabe Encarnación del árabe de los antivalores	Referencias indirectas a la situación de marginación económica

	Sociedad en crisis frente a emergencia de nuevos órdenes sociales	
Emergencia y transformación	Judíos y árabes	Blancos, ricos, gauchos
	Estudiantes, sabios y eruditos	Seres no humanos
Expresiones de poder	Capacidad 'sobrenatural' para conceder poder. (Inserción de sus acciones en un orden social específico que reconocen los nuevos órdenes sociales y las alteridades) + Dominio sobre las profundidades, el agua y <i>otros</i> lugares	
Características	Solidaridad, compañerismo, e incluso afecto familiar	
	Solidaridad, complicidad, elogio, protección	Uso de mecanismos de diferenciación Construcción subjetiva, subordinación

Figura 3. Síntesis comparativa entre Celestina-princesa Urania y el Salamanca.

A través del análisis de los personajes, la Celestina-Princesa Urania y el Salamanca, he intentado establecer las líneas de continuidad entre el relato de la cueva de Salamanca y los relatos *qom*. Creemos que estas líneas de continuidad y las estrategias discursivas utilizadas permitieron la transformación referida. He demostrado que la vinculación de etnicidades y la perspectiva crítica sobre el extranjero son algunos de los mecanismos por los cuales '*la cueva de Salamanca*' y el fondo del agua se convierten en un espacio de representación de lo otro, lo heterodoxo. Los elementos de análisis ofrecidos demuestran que las numerosas similitudes con el *Salamanca* tienen que ver con la relevancia dada a su contexto de origen y que, al encarnar valores y contravalores, se convierten en sujetos políticamente activos que superan con su influencia el límite de la ficción (ver Figura 3).

4. Viajes y umbrales

Fácil es del Averno la bajada
de día y de noche a la región oscura.
Patente está la pavorosa entrada;
Más volver y elevarse al aura pura,
Esa es la parte trabajosa, osada.
Muy pocos a quien Jove con ternura
Vio, o que ardiente virtud al cielo eleva,
Vencieron, raza de héroes, la ardua prueba.

Virgilio

El viaje medieval a otros mundos caracterizados por seres poderosos, no humanos y fantásticos constituye una práctica constitutiva de la identidad europea atravesada por antagonismos, bi-moralidades y paradojas. En la Edad Media el paraíso es un lugar en la tierra, accesible, visitado por algunos hombres santos [\(16\)](#).

Por su parte, la continuidad *qom* entre la vigilia y el sueño, la capacidad y necesidad chamánica de buscar su poder en el cielo y el fondo del agua son sólo algunos aspectos de una cosmología que reconoce continuidades entre los diferentes mundos a los cuales, en principio, cualquier persona *qom* tiene acceso.

Sin embargo, la condición de relato escrito de la *Historia de la Cueva de Salamanca*, pone en evidencia múltiples diferencias con el relato oral [\(17\)](#). La identificación de elementos de continuidad entre el relato escrito y el relato oral fue posible hasta ahora gracias a un análisis ubicado en la frontera del texto: primero en su origen y proyección 'social y política' y segundo en las características de sus personajes principales en relación con el contexto histórico-social que los originó. Al ser el viaje el principal elemento constitutivo del relato, es su análisis el escenario en donde emergen las más grandes diferencias.

Botello de Moraes hace uso de un enorme conjunto de referencias literarias e históricas reiterando la tradición académica en la que se inserta. Cada uno de los elementos integrados al relato implícitamente

refieren una diversidad de elementos que se relacionan los unos con los otros. El conocimiento que el autor tiene de este material le permite usos estratégicos paradigmáticos. Es por estas razones que limitaré el análisis comparativo al *umbral* como elemento que condensa la noción de tránsito así como las interacciones del 'viajero' con distintos personajes.

Tanto su reiteración en el relato como las minuciosas descripciones que se hacen de él caracterizan la acción del umbral: producir un movimiento lineal aunque tortuoso y estimular la constitución del personaje como héroe. En efecto, frente a cada umbral el protagonista debe constituirse de una forma particular a cada vez dependiendo de las características del lugar anterior y del siguiente.

Las referencias espaciales de distancia e inaccesibilidad como mecanismos de diferenciación ya evocados, dan lugar a itinerarios a través de diferentes umbrales, en donde las dificultades y las figuras de poder ponen siempre en cuestión la legitimidad del protagonista; siendo el viaje la estrategia que permite articular no sólo las diferencias sino las referencias espaciales dentro de la experiencia, el viajero se convierte en trasgresor.

En la narración de *la prueba* es importante reconocer que las pruebas para el protagonista empiezan antes de la prueba misma. Esto implica que el protagonista debe atravesar un primer umbral a partir de una acción que ya hemos definido como ritual.

La *prueba* como ritual se enmarca a su vez en un ritual más amplio, la semana santa; sin embargo, 'la prueba' no se inserta como parte de las celebraciones religiosas derivadas de las aceptadas y visibles iglesias religiosas repartidas en la región (cristianas, católicas o evangélicas). Por el contrario, el relato constituye una forma de resistencia a dicha hegemonía religiosa, ya que plantea la existencia de vías 'místicas' alternas (y contrarias) a Dios; Por esta vía el protagonista entra en contacto con el 'diablo' quien aprovechando el sueño divino, extiende su poder. Según Roberto, el narrador, refiere así el lugar y el momento para realizar la *prueba*:

"Un lugar virgen. El jueves o el Viernes Santo. Porque Dios duerme o descansa porque sufrió mucho y se permite que se haga lo que se quiera, acá en la tierra. Si quieres ser un buen jugador vas a un monte virgen, hacés la canchita, todo chiquito, pones los arquitos, luces, focos, lámparas".

Es posible ver además que la accesibilidad al ritual está enmarcada dentro de un simulacro que compromete diversos elementos: la alegoría de determinadas prácticas a partir de sus objetos, la constitución simbólica de una escenografía de las prácticas y la capacidad del monte como sujeto activo de transformación, elemento ya referido en el aparte anterior.

En la *prueba* el protagonista se convierte él mismo en creador en una parodia evidente del mito cristiano de la creación del hombre. En la Figura 4 puede verse cómo de un rol pasivo del hombre frente a Dios en el mito de la creación el hombre toma un papel creador activo justo en el lugar del calendario en que Dios se supone ausente. Nótese la similitud entre los objetos a transformar (muñeco de barro, escenografía chiquitica) y la presencia en ambos casos de agentes de transformación. Los efectos son inversamente similares: la vida entregada por Dios es seguida de un pacto 'de vida' mientras que la *prueba* sella una alianza con el diablo.

Por otra parte, en este primer umbral hemos encontrado similitudes entre el relato de *la prueba* y la narración de Botello de Moraes en la cueva de Salamanca. La escenografía ritual de la prueba acompañada por luces, focos, cacharros, cuenta en España con una interesante continuidad; las luces son un vehículo de acceso a la gruta de una madre y su hija. Frente a las velas de la historia de la cueva, los 'cacharros' son su perfecta alegoría (18).

Acerca del uso que se hace en la narración de la prueba del calendario cristiano, la narración de Botello de Moraes cuenta también cómo el día de San Juan emergieron de la gruta descomunales gigantes que atrajeron la presencia de todos los seres que habitan como humanos las profundidades del Tormes.

Análisis de dos agentes creadores opuestos

	Interacción en las narrativas	Objeto	Agente de transformación	Efecto
Dios	Dios activo Hombre pasivo	Muñeco de barro	SOPLO	Vida
Protagonista (‘diablo’)	Dios pasivo Hombre activo	Escenografía pequeñita y cacharros	MONTE	Capacidad Favor

Figura 4. Análisis de dos agentes creadores opuestos. La prueba como forma de resistencia al discurso hegemónico religioso.

Para finalizar, es pertinente oponer a la salida de los gigantes a la superficie de Salamanca, dos testimonios contemporáneos *qom* en las que personajes y elementos normalmente encerrados en el relato deciden cruzar la frontera hacia la realidad.

En uno y otro caso, el viajero apartado de su mundo, refiere por la proyección de su acción una capacidad colectiva de extender las fronteras de lo conocido, de las lógicas naturalmente aceptadas, subvirtiendo el orden establecido. Así, el viajero de uno y otro relato deviene protagonista individual de una acción colectiva:

Algunos de los primeros habitantes de *Mapic*, barrio *qom* de Resistencia fundado alrededor de 1980, refieren como un pastor mediante la oración previno que el mundo se diera vuelta después de que una adolescente no respetara el tabú y se acercara a una laguna a pesar de estar menstruando.

Miembros de diferentes comunidades *qom* de la región del Teuco Bermejito recuerdan una reunión celebrada en el fondo del agua entre los *weraik* y una comisión de chamanes que, inquietos por la salud de una de sus fieles, decidieron emprender su viaje acuático a lomo de yacaré.

Conclusiones

La pregunta por las formas de constitución de las narrativas aborígenes y sus características me ha permitido no solamente demostrar que su constitución ‘mestiza’ o ‘mezclada’ puede remontarse a contextos imprevisibles y, en principio, contrarios. Visto que múltiples características no son exclusivas a las narrativas indígenas he intentado trazar las continuidades y demostrar la porosidad de las fronteras que intentan aislar la narrativa indígena teniendo por argumento razones étnicas.

La narrativa emerge como mecanismo discursivo que se articula a contextos específicos en donde las reflexiones sobre el individuo y el grupo relevan no solamente la tradición sino también el cambio. Sin embargo, la narrativa puede ser abstraída y tomada como construcción simbólica volviéndose, en este sentido, a-histórica y a-social a un grupo específico. Es decir, si en su surgimiento la narrativa es contextual e inherente a la realidad, en su uso ésta puede transgredir sus propios límites étnicos, históricos e insertarse en otros contextos. Grupos étnicos y sociedades permanecen más allá de la posible caducidad de sus narrativas y frecuentemente la narrativa es enviada sin recelo al cajón sin fondo de la tradición. La narrativa indígena así descrita no es constitutiva de la etnicidad siendo más bien su registro y, como tal, es frecuentemente modificada, articulándose más a las dinámicas que a las etnicidades.

Por otra parte, la forma de pensamiento denominado ‘mítico’ no es inherente a las culturas arcaicas. El mito es positivo en el sentido de prescribir acciones, metas y comportamientos. Y es también negativo en el sentido que puede erigirse como mecanismo de oposición a acciones, metas y comportamientos preconizados por la sociedad.

Los usos contemporáneos de la narrativa pueden no reproducir los mecanismos de subordinación entre blancos e indios, develar comprensiones contemporáneas, articularse fácilmente a la imagen-código contemporáneo. La descripción como recurso literario hace que la imagen sea un elemento inherente a la narrativa.

He querido mostrar en este trabajo que ‘la mezcla’ y ‘lo híbrido’ no es exclusivamente un proceso actual sino más bien condición inherente y constitutiva. Ésta intención emerge en un contexto en el que se quiere restringir la mezcla y lo mestizo a un fenómeno contemporáneo producto de la globalización, la

occidentalización y otros. En este sentido, etnicidades de uno y otro lado son menos categóricas y exclusivas y llevan en ellas y se alimentan frecuentemente de las alteridades a las que, en principio, se oponen.

Anexo 1

El relato de *la prueba* por Roberto Sosa (*Namqom* 2002)

"Si vos querés ser un buen cosechero, el Jueves o el Viernes Santo, vos limpiás en el medio del monte, en un monte grande, hacés líneas de algodón chiquitas, con plantitas chiquitas y tenés que dejar. Si vos querés ser un buen cosechero, tenés que competir. Llegás y todo está grande, dejás los cacharos, las luces. Se convierten en gente común. Es una prueba, si podés pasar eso, [es] porque vos querés ser ligero [rápido]. Muchos no pelean, no pueden llegar porque se asustan. Hay blancos, están ahí, gente común y corriente. Todos con sombreros grandes, cuchillos, bombachas, bombos y guitarras. Al que hace la prueba le dicen "¡hey! Compañero, vení, vos sos el que [la] hizo?". Pero es una prueba jodida y si pierdes te morís. La prueba es competir y llegar. Si justo llega él, están las líneas de algodón. "Acá está faltando un competidor, acá tenés tu maleta" [bolsa en la que el cosechero deposita el algodón]. Se la pone y todos se ríen y empiezan a cosechar, a competir con los otros pero como hacés la prueba, Cayaguenek [ventaja] te dan y después los otros se empiezan a apurar y el otro meta puta [se apura]. Y el público [grita] ¡meta pata!. Y te dicen yasoyek [sobrino] dáale, apuráale. Si te tienen lástima [*ichoxoden*] puede que te van a dar el don. Llegaste, cumpliste, lo alientas, es un día común. Empiezan a apostar plata. ¡qué vah!, ¡plata no le va a faltar!. Todo eso es señal. Si hacés la prueba de cosechero seguro que te van a dar la plata. Él siente la necesidad de ganar porque su vida depende de eso. Si él llega lo felicitan, se ponen contentos. Después, al otro día, termina y ahí acaba, capaz que al otro día ya pasa. La gente que no puede o pierde se vuelve loca o algunos llegan a morirse. Dice un señor que hizo la prueba que los otros están todo el día y él recibio [el don], [por eso] junta a las 10 a.m. y hace cuatro maletas en seguida.

Y hay otro de fútbol que es igual. Un lugar virgen. El jueves o el Viernes Santo. Porque Dios duerme o descansa porque sufrió mucho y se permite que se haga lo que se quiera, acá en la tierra. Si quieres ser un buen jugador vas a un monte virgen, hacés la canchita, todo chiquito, pones los arquitos, luces, focos, lámparas. Cuando llegás el Viernes Santo a la noche hay una multitud, una cancha verdadera y cuando vas llegando están todos los jugadores y falta uno: "¡Vení, vení!". Todos son blancos, falta un jugador. El tatú, el zorro, el león, todos se convierten en personas *shiyaxaua'pi*. Te llaman, ni bien llegás te pasan la pelota. Todos le pasan el balón a él, le enseñan a hacer las chilena. Yo quería hacer eso pero tiene lo otro [un problema] porque si no te sale bien te volvé loco o te morís. Te dan un tiempo pero vos sabés si te va a durar. Te puede marcar tu vida, tenés que estar convencido, te pasan la pelota, solo te buscan a vos, todos los jugadores te dicen "no tengas vergüenza [*saichet lcoxo*], juega sin vergüenza, corré con la pelota en los pies". Cuando te despedís creo que una persona te dice cuanto tiempo podés disfrutar de eso. Eso se puede hacer para todo lo que quieras, si querés ser un buen mariscador pones animalitos, armá todo chiquito, vos tenés que hacer todo, es como un bosquecito. Tenés que estar solo, que nadie sepa cuando lograste [lo que querías]. Los cacharritos con luz siempre tenés que poner, tiene que ser monte virgen y ahí nomás podés hacer lo que vos querés: cosechero, guitarrista, etc.

Hay otros cuentos, los que compiten por diferentes clases de pruebas, algunos dicen que quieren ser gauchos porque 40 años atrás la gente pide que quiere ser cuchillero, ligero con arma blanca y como no había policía estaba todo permitido. Dios no da [nada], se encierra y le permite al diablo conceder cualquier tipo de cosa. [Vas a un] monte virgen e impenetrable. Donde vos sabes que hay todo tipo de animales porque esos se convierten. Ahí ya nadie te ve y tenés que estar decidido porque va a ser una obra que Dios no te da sino el diablo. Puede ser que no te acuerdes donde era o si no cumplís la cita te hacen volver loco. El diablo es el único que te puede dar. Siempre hay luces por eso vos tenés que poner lámparas [*acoyailek*], eso después se convierte y después son cantidades. En esta época vos podés hacer un tendido eléctrico y hacés. Cuando había cosecha todos los hombres se iban, quedaba vacío el barrio".

Notas

1. Los tobas, pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú, están ubicados en el Gran Chaco (República Argentina, Bolivia y Paraguay). Tradicionalmente eran cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades. Actualmente, en Argentina se hallan establecidos, entre otras modalidades, en comunidades sedentarias agrícolas en el norte del país. Desde los años sesenta una gran cantidad de familias indígenas comenzó a migrar de las comunidades del interior de la región a las ciudades, atraídos por los supuestos beneficios de las mismas (escuela, centro de salud y fuente de trabajo). Como consecuencia de estos procesos migratorios se han creado recientes asentamientos tobas en las cercanías de algunas ciudades del país (barrios peri-urbanos) y en los centros urbanos mismos (barrios urbanos).
2. Por el '*Salamanca*' (masculino y cursiva) me refiero al personaje qom habitante del fondo del agua. La cueva de Salamanca española será referida así (en singular y femenino), mientras que cuando me refiera a su versión criolla en América: 'las cuevas de salamanca' utilizaré en minúsculas, el plural y el femenino.
3. Para facilitar la lectura me referiré con este título en cursivas al relato en mención, consignado en su totalidad en el anexo.
4. Trabajo de campo realizado con el apoyo de la EHESS en el marco de la realización de mi tesis de doctorado.
5. Situado a 11 kilómetros de la ciudad de Formosa, *Namqom* es un barrio periurbano qom de aproximadamente 3.500 habitantes cuyo origen se remonta a finales de la década de 1960. En todos sus aspectos sus habitantes se encuentran en una relación de subordinación y dependencia directa de la población 'blanca' representada por las instituciones del estado, los políticos, los servicios sociales, los patrones de campos vecinos y los habitantes formoseños en general.
6. La reputación de Salamanca como escenario subterráneo de prácticas mágicas aparece en relatos del viajero alemán Münser ya a finales del siglo XV.
7. 1737 es considerada por algunos autores como la fecha de primera impresión. La edición con la que hemos trabajado es de 1987.
8. En la pintura medieval ibérica también fueron registradas las coexistencias con otros mundos. Ver por ejemplo, el 'Sepelio de Cristo y Jesús bajando a los infiernos'. Pinturas murales de la Capilla de San Blas. Catedral de Toledo y 'San Miguel en el Juicio'. Iglesia parroquial de Argelés (Pirineo francés) (1996: 419). Acerca de las manifestaciones artísticas cf. Camón Aznar (1996).
9. Estos trabajos son los de Autenchlus (1961), García Branco (1961), Granada (1896), López Nieto (1961), Rojas (1943), Franco (1967).
10. La acción de limpiar [*iqui'itaxajlec*], revela un elemento importante de la prueba como práctica ritual: la palabra *iqui'itaxajlec* - limpiar, es usada también para la acción de purificar un lugar; al mismo tiempo, la palabra qom que traduce 'monte sucio', '*nlot*' difiere en su raíz gramatical con cualquier noción de suciedad, o que describa la práctica misma de cortar árboles o yuyos. El candidato purifica entonces el espacio de su representación: 'vos limpias en el medio del monte, en un monte grande, un lugar virgen'.
11. Aún más, los roles deseados son objeto de actualización,: de los gauchos, cuchilleros, hoy son obtenidas capacidades en cualquier tipo de actividad u oficio (cosechero, jugador de fútbol, mariscador o guitarrista).
12. Por una parte el origen del monte y los animales son el tema más recurrente de las 'historias de los antiguos' qom. Por otro, uno de los interlocutores de Botello de Moraes explica que el origen de las cuevas de Salamanca se remonta a tiempos "anteriores al mar y la tierra, a tiempos anteriores a que los reinos de España tuviesen forma de personajes" (1987: 97).

13. En la España medieval se expresan los bordes de un alarmado hegemonismo católico que enfrentaba las "prácticas extranjeras 'heréticas' de orígenes diversos" (1987: 19) no solamente de los recién llegados europeos, también "todas las reminiscencias propiamente nacionales (judíos conversos, moriscos) contra los que reaccionaba muy violentamente la consciencia popular"< (Ibíd.). Siendo igualmente importante la presencia de los moros en el origen de los encantadores.

14. Para más información acerca de las novelas de caballería y sus 'traslados' resemantizados, cf. Cabarcas Antequera (1992).

15. Tola (Ibíd.) señala que, dentro del universo mismo de lo humano, es posible referir también la relación de alteridad establecida con las mujeres. Esta sutil alteridad puede reflejarse en las variaciones en torno al género de Salamanca, a su inscripción o no en estructuras parentales o de alianza, en comprensiones de un universo sexualmente dividido.

16. La literatura popular irlandesa muestra por ejemplo el viaje del caballero Owen al paraíso terrenal después de atravesar con la ayuda de Dios, una cueva (1996: 76). Desde su contacto con los pueblos célticos, los misioneros cristianos encontraron la idea de "una colina sagrada habitada por duendes y las creencias en una tierra bajo las olas y en una isla de ultramar. Esta última existente al otro extremo del océano occidental" (1992: 75). La Isla imaginaria fue por excelencia la Antilia (del griego *Anthinos*; florido) "surgida de la suposición físico-geográfica de su existencia en los Antípodas. En el siglo XV su leyenda se asociaba con la Isla colonizada por un arzobispo portugués y seis obispos más, al ser invadida España por los musulmanes" (1992: 76).

17. Sin embargo, las perspectivas de un análisis comparativo podrían establecerse a través de un análisis de diversos relatos *qom* como un conjunto simbólico complejo. En ellos podrían ser incluídos no sólo los relatos de viajes del *pi'oxonaq* en busca de poder, sino además relatos sobre la 'guerra con los blancos' referidos a la conquista del Chaco, así como relatos acerca de la extensa toponimia *qom* de la región. Un análisis de este tipo sería de particular interés en la medida que podrían establecerse líneas de comparación acerca de la construcción de sentido en contextos en conflicto y resistencia, en donde el encuentro con el *otro* es un elemento central.

18. El relato narra el episodio de una viuda y su hija que habitaban una casa próxima a la cueva. Las mujeres recogen a un peregrino en la calle. Mientras la mujer duerme, su hija vigila al hombre que se acerca a la caverna: "Y vio que *encendiendo el peregrino una vela de cera*, se abrió la peña en la cuál se encontraban grandísimos tesoros. Entró el hombre, (que era un mago), y cargado de riquezas se fue por los aires caballero en una lechuza. A la noche siguiente la doncella (creyendo que su madre dormía) bajo y haciendo una *candelilla de las gotas de cerca que halló por el suelo, la encendió también, a cuya luz volvió a abrirse el escollo* (...) Más siendo poca la cera, se murió la candelilla, se cerró la peña, y quedó dentro encantada la pobre moza de aquí para el día del Juicio" (1987: 75, subrayado mío).

Bibliografía

Botello de Moraes, Francisco

1987 *Historia de las cuevas de Salamanca*. Madrid, Tecnos.

Cabarcas Antequera, Hernando

1992 *Amadis de Gaula en las Indias*. Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Cordeu, Edgardo J.

1969-70 "Aproximación al horizonte mítico de los tobas", *Runa*, 12 (1-2): 67-175

Maravall, J.

1981 *El mundo social de la Celestina*. Madrid, Gredos

Martínez-Crovetto, Raúl

1975 "Folklore toba oriental II. Relatos fantásticos de origen chamánico", *Suplemento Antropológico*, 10 (1-2): 177-205.

Tola, Florencia

2003 *Tesis de doctorado en curso*. UBA-EHESS.

Gazeta de Antropología