

Libros de **Cátedra**

# Etnografías: América del Norte y Centroamérica

María Gabriela Morgante y Ana Silvia Valero  
(coordinadoras)

**n**  
naturales

FACULTAD DE  
FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES Y MUSEO



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA

# **ETNOGRAFÍAS: AMÉRICA DEL NORTE Y CENTROAMÉRICA**

María Gabriela Morgante  
Ana Silvia Valero  
(coordinadoras)

Facultad de Ciencias Naturales y Museo



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA



Editorial  
de la Universidad  
de La Plata

# Agradecimientos

A la Universidad Nacional de La Plata, que nos dio la posibilidad de formarnos en esta maravillosa profesión, en el marco de la universidad pública.

A nuestros alumnos, por permitirnos desarrollar la tarea docente a lo largo de todos estos años.

A las familias y amigos, que siempre nos acompañan en nuestro quehacer.

Y muy especialmente a la Prof. María Rosa Martínez, quien nos inició en la enseñanza de la Etnografía, nos permitió crecer en el espacio de la cátedra, nos animó a progresar en nuestras carreras docentes y nos infundió valores para el trabajo en equipo, sin los cuales la escritura de este libro no hubiese sido posible.

*"Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero, y para explicarlas después"*

GEERTZ, CLIFFORD. La interpretación de las culturas.

*"Ésa es la finalidad de la empresa educativa: que aquél que llega al mundo sea acompañado al mundo y entre en conocimiento del mundo, que sea introducido en ese conocimiento por quienes le han precedido...que sea introducido y no moldeado, ayudado y no fabricado"*

MEIRIEU, PHILIPPE. Frankenstein educador.

# Índice

PRESENTACIÓN _____	8
INTRODUCCIÓN _____	9
<i>Ana Silvia Valero y María Gabriela Morgante</i>	
Etnografías como producto del diálogo _____	9
Comprender la Etnografía _____	11
Acerca de los contenidos de Etnografías _____	14
Bibliografía _____	17
<b>Capítulo 1</b>	
Los grupos étnicos de América del Norte _____	18
<i>María Gabriela Morgante y Ana Silvia Valero</i>	
Presentación _____	18
Amerindios e inuits: las etnias y su relación con el entorno natural y social _____	19
Los procesos colonizatorios y su impacto sobre las etnias norteamericanas _____	25
Amerindios e inuits: la constitución de los Estados Nación _____	29
La Etnografía Norteamericana _____	33
Bibliografía _____	36
<b>Capítulo 2</b>	
Kwakiutl y otras etnias de la Costa Noroeste norteamericana _____	38
<i>María Martha Sarmiento y María Gabriela Musaubach</i>	
Presentación general del área _____	38
Los kwakiutls: caracterización general _____	40
Organización social _____	42
Religión _____	44
Mitología, cosmología y vida ceremonial _____	44
Historia y relaciones culturales _____	46
Potlatch _____	46
Diferentes enfoques sobre el Potlatch _____	50
El Potlatch hoy _____	55
Bibliografía _____	58

### Capítulo 3

Los inuits - esquimales del ártico americano _____	60
<i>Cynthia Sáenz y María Luz Espiro</i>	
Presentación general del área cultural y caracterización del grupo _____	60
Morfología social inuit _____	64
Morfología estacional inuit _____	65
El origen mítico _____	67
Modos de subsistencia _____	68
Transformaciones y continuidades en el modo de vida inuit _____	69
La importancia de las relaciones intergeneracionales en la actualidad _____	72
Los reclamos territoriales y la conformación del Nunavut _____	74
Bibliografía _____	77

### Capítulo 4

Iroqueses (Haudenosaunee) y otros grupos de América del Norte _____	79
<i>María Gabriela Musaubach y Ana Silvia Valero</i>	
Presentación general del área _____	79
El nordeste o Bosques nororientales _____	81
El sureste o Bosques surorientales _____	83
Iroqueses o haudenosaunee _____	84
La Casa Larga iroquesa _____	86
Organización social y política en la Casa Larga _____	87
La Liga o Confederación iroquesa _____	88
La mujer en la sociedad iroquesa _____	90
El mito de la creación _____	91
Los papeles de género y poder en las mujeres iroquesas _____	93
La vida en las reservas. Matronas y europeos _____	95
Bibliografía _____	96

### Capítulo 5

Las praderas norteamericanas: blackfeet y otras etnias _____	98
<i>María Gabriela Morgante y María Martha Sarmiento</i>	
Presentación general del área _____	98
Los Blackfeet _____	105
Estacionalidad y actividades de subsistencia, organización sociopolítica y vida religiosa _____	106
Trayectorias de vida y relaciones intergeneracionales _____	110
Bibliografía _____	114

## Capítulo 6

Los hopis y otros pueblos del sudoeste de América del Norte _____	116
<i>María Luz Espiro y Ana Silvia Valero</i>	
Presentación general del área _____	116
Caracterización del medio y modos de subsistencia _____	118
El modo de vida hopi _____	121
Organización social _____	121
El papel del maíz: agricultura, ceremonial y sociedad _____	122
El calendario agrícola – ceremonial _____	124
Cambios en el modo de vida y los desafíos a futuro: reservas indígenas y emprendimientos comerciales _____	130
Bibliografía _____	135

## Capítulo 7

Centroamérica. Mesoamérica, Aridoamérica, Oasisamérica _____	136
<i>María Gabriela Morgante y Cynthia Sáenz</i>	
Presentación _____	136
Desarrollos culturales en Mesoamérica durante la época prehispánica _____	139
La colonización española en Mesoamérica _____	143
Las sociedades mesoamericanas y centroamericanas en los últimos siglos _____	147
Un caso periférico: los rarámuris de Aridoamérica _____	149
Proceso de colonización: resistencia pasiva y sincretismo _____	151
El entorno de la sierra y sus recursos _____	152
Organización social y cosmovisión _____	153
Las carreras rarámuris _____	156
Bibliografía _____	157
LAS AUTORAS _____	159

# Presentación

*Etnografías: América del Norte y Centroamérica* se presenta como parte de la Colección de Libros Digitales de Cátedra de la UNLP, respondiendo al objetivo de generar materiales de lectura y textos de apoyo con formato digital para que estén al alcance de todos los estudiantes. Asimismo responde a la pretensión de fortalecer la enseñanza de grado y potenciar las capacidades de los equipos de cátedra para producir materiales para la formación en asignaturas de grado.

En tal sentido, gran parte de la bibliografía que refiere a los temas abordados por la asignatura Etnografía II (FCNyM<sup>1</sup>) se produce en ámbitos académicos extranjeros, y se escribe mayoritariamente en inglés y en menor medida en otros idiomas extranjeros. Pese a que los docentes de la cátedra hemos procurado generar algunas traducciones de uso interno, esto no resuelve completamente las dificultades para acceder a la renovación bibliográfica. Asimismo, los libros de texto disponibles se encuentran dispersos en distintas bibliotecas, dentro y fuera de nuestra ciudad.

De este modo, un libro que sintetice las principales cuestiones vinculadas a una primera parte de las unidades de contenidos del programa de clases teóricas y prácticas de la materia, se considera una herramienta de gran ayuda para el abordaje de las temáticas respectivas, a la vez que se constituye en un marco introductorio que posibilite la búsqueda y análisis de textos específicos para cada tema. Así, la facilitación en el acceso a la bibliografía, se constituye en un instrumento más para la inclusión de los estudiantes en el sistema universitario. Para completar la lectura de estos textos, recomendamos a los estudiantes la consulta accesoria a mapas físicos y políticos de cada una de las regiones consideradas, que permitan rastrear los procesos y la multiplicidad de referencias geográficas que en él se presentan.

Esperamos finalmente, que *Etnografías: América del Norte y Centroamérica* cumpla con la finalidad de la empresa educativa, introduciendo al estudiante en el campo de los estudios etnográficos que permitan comprender y explicar la multiplicidad de estructuras complejas que residen en las culturas de América del Norte y Centroamérica.

---

<sup>1</sup> Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

# Introducción

*Ana Silvia Valero y María Gabriela Morgante*

## Etnografías como producto del diálogo

El siguiente trabajo es el resultado de la lectura, discusión, selección, análisis y recuperación de cada Etnografía, o texto complementario asociado a ella, que ha sido objeto de trabajo por parte del equipo de la Cátedra de Etnografía II durante los últimos años. En particular, y en base a los contenidos mínimos del Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología (Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP), los temas convocantes han sido las publicaciones sobre sociedades que habitan o habitaron diferentes partes del mundo, dentro de los continentes centro y norteamericano, africano, asiático y de Oceanía<sup>2</sup>. Este campo de conocimiento es tan amplio, como lo es el desafío de encontrar las mejores estrategias para su enseñanza. Por tal razón, el presente libro se propone concentrar la labor desarrollada en el diseño, preparación y dictado de las clases de *Etnografía II*, para estudiantes del tercer año de la Licenciatura en Antropología. Especialmente, en oportunidad de esta obra, nos limitaremos a un recorte de dichos contenidos, para dedicarnos especialmente a los principales desarrollos culturales acontecidos en América del Norte y Centroamérica.

Los capítulos que siguen no son una mera recopilación bibliográfica, que podría constituirse en un estado de la cuestión sobre el tema. Como lo es el programa de contenidos de la materia, estos textos son el resultado del *diálogo* en diversos sentidos.

En una primera acepción, esta producción es el resultado del *diálogo* deliberativo entre docentes. Cada uno de los contenidos del programa y cada actividad propuesta para el trabajo en el aula, son consensuados entre profesores y auxiliares, bajo la absoluta convicción de que todos -en cada uno de los roles que nos toca desempeñar- podemos y debemos aportar a la enseñanza de la asignatura en su conjunto. Este diálogo no es sencillo, pero sí es posible y, por sobre todas las cosas, puede desarrollarse en marcos de respeto y de coherencia argumentativa. Y, principalmente, no descuida el objetivo que persigue: revisar y promover prácticas docentes transformadoras, acompañadas por alternativas innovadoras en la enseñanza de los contenidos etnográficos. Para ello el ejercicio docente se fundamenta en la

---

<sup>2</sup> Etnografía II es una asignatura que aborda el estudio holístico de una selección de etnias de América del Norte, A. Central, África, Asia y Oceanía. Tiene por objetivos profundizar, integrar, y relacionar, conocimientos acerca de la pluralidad cultural, las referencias socio-culturales comunes y las variaciones al interior de cada sociedad atendiendo a los procesos sociohistóricos que imprimen a las etnias cambios en sus estructuras y relaciones con su entorno natural y social. Conjuntamente, se procura capacitar al estudiante de Antropología en su formación teórico-metodológica, en la experiencia disciplinar del trabajo de campo y de escritura del texto etnográfico – Ver más en URL: <http://www.fcnym.unlp.edu.ar/etnografia2#sthash.7691FYN.dpf>

relevancia social de la labor del etnógrafo, junto con la sistematización teórica de sus dimensiones y problemas.

El *diálogo*, además, sucede entre docentes a los que nos convoca la labor profesional en esta asignatura pero que, más allá de ella, nos desempeñamos en espacios diversos (de docencia, investigación, extensión y/o gestión) más o menos directamente vinculados con la Etnografía. Una lectura sobre los antecedentes de cada uno de los autores podrá dar un detalle más claro al respecto. Esa variabilidad de miradas y de recorridos laborales aporta ingredientes nuevos y diversos para entender, recepcionar y comunicar ideas y relaciones. El *diálogo* muchas veces se propicia entre docentes de esta y otras asignaturas vinculadas a la Etnografía, dentro y fuera de la propia unidad académica.

Pero además el *diálogo* acontece en el aula, entendiendo que lo que allí ocurre es un proceso de enseñanza-aprendizaje. Como tal, cada clase, cada curso, cada evaluación y cada práctica, se convierten en actividades plenas de sentido para la construcción del conocimiento. En ese sentido se parte de la convicción de que la enseñanza constituye un espacio de intercambio entre docentes y estudiantes, que debe promover el esfuerzo por la búsqueda y el hallazgo de resultados, poniendo especial énfasis en la internalización del proceso que conduce a ello. Así, a lo largo de las distintas promociones de estudiantes que han cursado la asignatura, se construye un saber acumulado que también está presente en la escritura de los capítulos de este libro.

Modestamente, los autores de esta obra también *dialogamos* con otros autores. A veces, directamente, porque en la actualidad los recursos informáticos nos permiten comunicarnos venciendo fronteras geográficas, idiomáticas y académicas. Pero la mayoría de las veces, buscando en el texto lo que está más allá de lo directamente expresado, leyendo “entre líneas”, interrogándolo acerca de lo dicho pero también de lo sugerido o insinuado. Y, en otras ocasiones, poniendo en una conversación simulada a distintas etnografías, pensando que de esta escenificación resultarán nuevas respuestas, como así también nuevos problemas.

El *diálogo* también se traduce en práctica. Por eso, cada año, y sobre el final del curso, nos proponemos un sencillo ejercicio de praxis pre-profesional para que el intercambio no sea solo entre docentes, estudiantes, y textos escritos. Es entonces cuando salimos del contexto del aula, de la etnografía leída, y nos adentramos en el “campo”, donde cada experiencia construye conocimiento agregado a las lecturas, que colabora con la formación de los estudiantes pero que también nos recrea como docentes.

Este texto es en parte, producto de todas esas formas de *diálogo*. Y como el diálogo es una “discusión o trato en busca de avenencia”<sup>3</sup>, nos propusimos trabajar cada capítulo entre pares de autores que se intercambian a lo largo del libro. La tarea fue ardua, por momentos ríspida, por otros fascinante y cargada de entusiasmo. Sabemos que los contenidos son perfectibles, pero estamos seguras de que contribuirán a comprender la Etnografía. Y también entendemos que serán superados, porque el diálogo no se detuvo en estas páginas.

---

<sup>3</sup> URL: <http://lema.rae.es/>

## Comprender la Etnografía

Nuestra comprensión de la *Etnografía*, para luego comprender las *Etnografías*, requiere una primera justificación. La misma, aunque obvia para muchos, se confunde en algunas prácticas de las ciencias sociales y humanas. Dicha confusión parte de considerar que el quehacer etnográfico puede reducirse a la aplicación del bagaje de técnicas reconocidas como propiamente disciplinares. No obstante, el trabajo etnográfico es mucho más que eso, e incluye principalmente dos aspectos: 1) la Etnografía entendida como *proceso*, en la que el conocimiento sobre una realidad socio-cultural determinada se alcanza con la aplicación de ciertas técnicas en el campo; pero, además, 2) la Etnografía como *producto*, normalmente en forma escrita, que presenta los resultados de esta investigación de campo, y a la luz de ciertos postulados teóricos (Pujadas i Muñoz, 2010). La investigación etnográfica, desde el proyecto hasta el texto; y desde el texto hacia la deconstrucción de su escritura y sus posibles re-escrituras por otros es, es definitiva, un recorrido entre lo que se pretende conocer y estudiar y el cómo hacerlo. En ese sentido, la Etnografía no se detiene en el producto y es más que la suma del proceso y sus resultados. Es también un *discurso* sobre las condiciones y contextos en los que se desarrollan las investigaciones y una *discusión* acerca del alcance de su objeto y sus métodos. Es un saber complejo que contiene al hombre en una doble dimensión: como productor de conocimiento y como objeto de análisis, como investigador e investigado.

Los capítulos que integran esta obra, contienen esas tantas Etnografías en una síntesis provisional de los aspectos antes considerados. Todos ellos enfatizan en la identidad de la práctica antropológica, que nos exhorta a inscribir los comportamientos humanos en su trama histórica y cultural, por un lado, y a la comparación con otras expresiones en el espacio y el tiempo, por otro (Augé y Colleyn, 2006). La Etnografía, considerada como la instancia de descripción, análisis y síntesis de formas de vida de sociedades o culturas particulares, nos permite acceder a una amplia gama de ejemplos de la variabilidad al interior de los grupos con sus consecuentes historias, producto de los contactos intra e interétnicos, y de los procesos de colonización e independencia. Nos provee ejemplos para observar, por una parte, el fenómeno de variabilidad socio-cultural y, por otra, los fenómenos de convergencia. Por su medio accedemos al conocimiento de grupos cuyos modos vida nos revelan formas diferentes de percibir y actuar en relación a su entorno natural y social, manifiestos en el plano de su economía, organización socio-política y sistema de creencias.

En un libro publicado por primera vez en inglés en 1982, y traducido al español en 1987 bajo el título *Europa y la gente sin historia*, el antropólogo e historiador austriaco Eric Wolf (1923-1999), defiende la importancia de los procesos locales en los marcos socioeconómicos globales, en un espacio y un tiempo determinados. Propone re-pensar la historia para comprender así el modo en que el sistema social del mundo moderno llegó a ser lo que es, buscando las causas del presente en el pasado. Al comienzo de la introducción sostiene:

La tesis central de esta obra es que el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y que los empeños por

descomponer en sus partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad. Conceptos tales como “sociedad”, “nación” y “cultura” designan porciones y pueden llevarnos a convertir nombres en cosas. Solo entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podremos esperar evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión (Wolf, [1982], 1987: 15).

En el contexto del mundo contemporáneo, la Etnografía reconoce la *pluralidad* de culturas en el seno de una misma sociedad, de la mano de variables tales como edad, género/sexo, educación, profesión, convicciones políticas, filiación religiosa, entre otras. En tal sentido, la pretensión de brindar un conocimiento holístico del hombre, combinado con las problemáticas introducidas por los procesos de mundialización y globalización, imprimen nuevos desafíos a la práctica y a la enseñanza actual de la Etnografía. Los capítulos que componen este libro, pretenden recuperar procesos y relaciones que optimicen la comprensión de los temas abordados en cada sociedad, reconociendo asimismo la dificultad de encontrar, muchas veces, conceptos y clasificaciones precisas y unívocas para dar cuenta de ellos. Dicha pretensión holística adquiere un matiz particular en el caso de la enseñanza de la Etnografía dentro de la Carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales (FCNyM, en adelante)<sup>4</sup>. Este perfil profesional -de un antropólogo en una facultad de ciencias naturales-, único en el país, permite componer la diversidad socio-cultural con las variaciones que responden a procesos biológicos y caracterizar al *hombre como un ser natural y cultural* en interrelación con su medio ambiente.

Desde el programa de contenidos de la materia Etnografía II<sup>5</sup>, en general, y desde el desarrollo de las actividades prácticas, en particular, los profesores y docentes auxiliares trabajamos sobre propuestas que favorezcan la reflexión acerca de los contenidos, apoyados en estrategias pedagógicas de innovación e intervención. A tal fin, articulamos la lectura crítica de textos disciplinares, clásicos y más recientes, con una auto-reflexión acerca de las experiencias de los docentes de la cátedra en el trabajo de campo etnográfico. Asimismo, nos proponemos desarrollar en el transcurso de cada ciclo lectivo, alguna rutina focalizada en la *práctica pre-profesional*, que vincule al alumno con su futuro rol como graduado. Esta práctica ha adquirido diferentes modalidades en el transcurso de los últimos años, pero siempre estuvo guiada por la articulación entre los saberes aprendidos en el aula, la investigación en el campo y la extensión universitaria (Valero et. al, 2015). La tradición en *investigación* propia de las distintas carreras que se estudian en la FCNyM, que vincula fuertemente el perfil profesional con la inserción en el sistema científico, ha acompañado y facilitado este trabajo. El reciente posicionamiento de la *extensión*, como una de las misiones fundamentales de la universidad, acompaña este desafío.

---

<sup>4</sup>La oferta académica de esta Facultad incluye cuatro carreras y siete títulos de grado de la que participan más de tres mil estudiantes. La opción de grado incluye las Licenciaturas en Antropología, Biología (con orientación en Botánica, Ecología, Paleontología o Zoología), Geología y Geoquímica. Los egresados de todas estas licenciaturas pueden aspirar a un título único de posgrado: Doctor en Ciencias Naturales.

<sup>5</sup> La asignatura se inserta sobre el final del ciclo básico, por lo que su desarrollo se considera orientativo del conjunto de materias optativas que los alumnos podrán incorporar para completar el ciclo especializado del Plan de Estudios de la Carrera.

Tanto en las clases teóricas, como en los trabajos prácticos, se realiza una selección de temas, grupos etnográficos y bibliografía, que se consideran por distintas razones *casos testigo*. Ello nos posibilita, recorrer témporo-espacialmente la Etnografía de América del Norte, Centroamérica, África, Asia y Oceanía, en un curso anual, respondiendo a los requerimientos de contenidos mínimos que la asignatura presenta para el Plan de Estudios de la Licenciatura en Antropología. Por tal razón el Programa de contenidos de la materia selecciona ejemplos entre una o más *etnias* de las grandes regiones geográficas que integran este programa. Cada etnia es abordada atendiendo en detalle a distintos aspectos en particular, con la convicción de que el tratamiento de los mismos nos remite necesariamente a una comprensión general y holística de la vida social. La economía, la organización socio-política, el parentesco, la lingüística, el arte o los sistemas de creencias serán considerados, en algunos casos, privilegiando la aproximación diacrónica al tema. En las últimas unidades se incorpora el análisis comparativo entre dos o más sociedades a los fines de dar cuenta de los fenómenos de variabilidad y convergencia socio-cultural antes aludidos<sup>6</sup>.

En este nivel de complejidad, la comprensión de la Etnografía requiere del aporte de otros contenidos etnográficos, antropológicos y de disciplinas afines. El desarrollo de nuestra asignatura se apoya firmemente en los conocimientos adquiridos en un curso previo, el de *Etnografía I* (sudamericana y argentina), a los fines de contribuir a la formación y capacitación del estudiante de Antropología en el estudio de la pluralidad cultural, las referencias socio-culturales comunes y las variaciones al interior de cada cultura, teniendo en cuenta el carácter dinámico que presentan las relaciones de las poblaciones con su entorno natural y social. Pero en términos generales, ambas Etnografías se vinculan y complementan con cuestiones de Antropología general y sociocultural, de Etnohistoria, y de Teorías y metodologías antropológicas. Además, requiere la consideración de investigaciones desarrolladas en el terreno de la Antropología biológica y la Arqueología, que permitan comprender desde una perspectiva holística la complejidad del fenómeno humano. Sin duda, los aportes de la Historia y la Geografía, en todas sus especialidades, se hacen presentes para dar luz a las cuestiones propiamente etnográficas. Parte de estos conocimientos están presentes en el desarrollo de los capítulos que integran esta obra.

Por todas estas razones, volvemos a citar a E. Wolf y su propuesta para propiciar la comprensión de las problemáticas que nos ocupan y que se expresa en el siguiente desafío:

[...] en qué forma se alteraría nuestra comprensión si consideráramos al mundo como un todo, un sistema, en vez de como una suma de sociedades y culturas auto-contenidas; si entendiéramos mejor cómo fue que esta totalidad se desarrolló a lo largo del tiempo; si tomáramos en serio la admonición de pensar en los agregados humanos como inextricablemente relacionados con otros agregados, cercanos o distantes por medio de conexiones semejantes a telarañas, a redes. A medida que desandábamos las causas y efectos presentes en las vidas de poblaciones particulares, las veíamos extenderse más allá de cualquier población y abrazar las trayectorias de otras, de todas (Wolf, [1982]1987: 465).

---

<sup>6</sup> URL: [http://www.fcny.unlp.edu.ar/uploads/docs/programa\\_etnografia2\\_2011.pdf](http://www.fcny.unlp.edu.ar/uploads/docs/programa_etnografia2_2011.pdf)

Conforme a lo anteriormente expuesto, se torna central la necesidad de recurrir a *estrategias pedagógicas* que vinculen lo que muchas veces constituye una dificultad básica para la formulación del programa de una asignatura: amplitud de contenidos mínimos, limitación en el acceso a los recursos bibliográficos y didácticos en general y cargas horarias máximas. La definición de tales estrategias supone a la vez la realización de una serie de elecciones a los fines de favorecer los procesos de aprendizaje tomando como punto de partida que: “La comprensión es poder realizar una gama de actividades que requieren pensamiento en cuanto a un tema, por ejemplo, explicarlo, generalizarlo, aplicarlo, presentar analogías y representaciones de una manera nueva” (Perkins y Blythe, 2005). Incluye la *perspectiva del desempeño*, desde el entendimiento hasta su reconfiguración, pasando por un conjunto diverso de acciones, usando conocimientos previos para resolver nuevos problemas en situaciones inéditas. En tal sentido, la comprensión de la Etnografía consistirá, entre otros retos, en proveer al estudiante del marco analítico y reflexivo que lo conduzca del análisis de un grupo etnográfico, o un aspecto dentro de un conjunto social, a la posibilidad de desentrañar este análisis en otros grupos o conjuntos sociales. Esto es lo que más arriba definimos como la búsqueda de casos testigo. Ello no significa que estos ejemplos se repliquen idéntica, o casi idénticamente, en otros eventos. Por el contrario, conlleva apropiarse de una doble lógica: interrogarse acerca del contexto de obtención y elaboración de los datos de quienes escriben las etnografías, y reconocer lógicas de organización internas de cambio y de reproducción que experimentan los grupos estudiados por los etnógrafos.

Dice N. Fernández Moreno, que esa “...curiosidad que ha mostrado el hombre por conocer al otro responde a la necesidad de entender otras formas culturales, no tanto para comparar unas con otras, sino sobre todo para comparar a los otros con uno mismo” (2015:7). La posibilidad de trasladar temas analizados en realidades tan ajenas al estudio del entorno próximo, traduce los intereses tempranos por la relación entre la Etnografía y la Sociología que, en términos de M. Mauss implica “...replantearnos una vez más, bajo formas nuevas, los viejos pero siempre nuevos problemas” (Mauss, 1991: 158).

Y aún más. Comprender la Etnografía, sobre el final del curso de la materia, incluye la posibilidad de trabajar en el “campo”, en un contexto sociocultural contemporáneo y urbano, sobre la base de antecedentes que, en gran medida, provienen de las etnografías clásicas o modernas (desarrolladas en lo que se ha caracterizado como “sociedades simples”). Esto es posible, entre otras cosas, porque la pretensión holística de la Antropología lo facilita.

## **Acerca de los contenidos de Etnografías**

Para el tratamiento en detalle de los contenidos antes esbozados, esta presentación se continúa con un primer capítulo, acerca de la *Etnografía de América del Norte*. Allí se consideran tres eventos fundamentales y los procesos que los circundaron: la presencia de

*amerindios* e *inuits*, el proceso de *colonización* y las etnias en el marco de la conformación de los *estados-nación* en América del Norte. A lo largo de su desarrollo se observarán las potencialidades y limitantes de la organización en *áreas culturales* y *grupos lingüísticos* para dar cuenta de la diversidad socio-cultural. Se considerarán especialmente la influencia directa de la presencia franco-inglesa en la región e indirectamente de la española, con la llegada y adopción del caballo por algunas etnias. Se caracterizará el sistema de *reservas* y otras políticas que impactaron, desde mediados del siglo XVIII, y aún repercuten en la existencia y reafirmación de las *identidades indígenas* norteamericanas. Por último, este capítulo reflexionará sobre América del Norte –y especialmente los Estados Unidos- como el escenario donde surgen las primeras instituciones y academias de investigación y formación en *Antropología* y *Etnografía*.

En el capítulo 2, María Martha Sarmiento y María Gabriela Musaubach analizan las características del *área cultural de la Costa noroeste*, para detenerse especialmente en el análisis de los *kwakiutls*: sus aspectos tecnológicos, económicos, políticos, sociales y rituales. Las autoras se abocan, a continuación, al examen del *potlatch*, ensayando respuestas para preguntas acerca de su propósito, su origen, las ocasiones en que se realizaba, los acontecimientos que sucedían, su celebración, el tipo de objetos que se ofrecían y las formas de intercambio. Por último, revisan los enfoques de diversos autores, desde diferentes marcos teóricos y para distintos momentos de su desarrollo, para finalizar con una caracterización de este fenómeno en la actualidad.

El tercer capítulo analizará el *área cultural del Ártico norteamericano* y de sus habitantes, los *inuits* o *esquimales*. Cynthia Sáenz y María Luz Espiro consideran uno de los aspectos que atravesó el interés por el estudio de esta sociedad a lo largo del tiempo, desde el tratamiento de los autores clásicos como Marcel Mauss, hasta las etnografías más recientes: la *morfología social general* y *estacional*. Luego se presenta el mito de origen de la diosa *Sedna* para el análisis de otros aspectos de la vida inuit y sus transformaciones a lo largo del tiempo. Sobre el final, las autoras reflexionan sobre la importancia de la transmisión intergeneracional y los reclamos territoriales en los procesos de reconocimiento de la *identidad inuit*.

El cuarto capítulo convocará a María Gabriela Musaubach y Ana Valero, para el análisis de los grupos que ocuparon la *región oriental de América del Norte* (Bosques nororientales y suborientales), con énfasis en el caso de los *iroqueses*. Tomando en consideración el proceso histórico que los contiene, las autoras refieren a la conocida como *Liga de las Cinco Naciones*, la presencia de la colonización europea y el rol de la *mujer* en la sociedad iroquesa. Nuevamente en este capítulo otro mito cosmogónico, que tiene como protagonista a la *Mujer del Cielo*, permitirá comprender las divisiones de género y edad; y la autoridad femenina en general y de las matronas en especial, en esta sociedad. Como cierre, se considera el lugar de las *matronas* en el contexto de los procesos de cambio, a partir de los primeros contactos con los europeos y bajo el impacto de la vida en las reservas.

Los *blackfeet* y otras etnias del *Área de las Praderas y de los Llanos*, serán objeto de tratamiento en el capítulo 5, a cargo de María Gabriela Morgante y María Martha Sarmiento. Allí

se destaca la importante dinámica migratoria que caracteriza a la región, para luego considerar las características propias del área donde desarrollaron su vida los *cazadores de bisonte*. Sobre la base de esta economía cazadora con una morfología estacionalmente marcada, se analizan las figuras de distintos especialistas y la importancia del ritual. A lo largo del desarrollo del capítulo se estudia el impacto que tuvo la *adquisición del caballo* para los grupos, incluidos los mismos *blackfeet*, en términos económicos, políticos, sociales y religiosos. Las autoras presentan, por último, una mirada al proceso que los involucró en los últimos dos siglos, para señalar algunos ejemplos en los que las *autobiografías* se constituyen en herramientas para la transmisión de la *memoria social* y/o favorecen procesos de reinvencción de la *tradición*.

María Luz Espiro y Ana Valero presentan, en el sexto capítulo, una caracterización etnográfica de los *hopis* y otros pueblos del *Área del sudoeste norteamericano*. Entre ellos se señala especialmente la práctica de la agricultura en un ambiente árido y con claros vínculos con el sistema de subsistencia propio de los grupos mesoamericanos. Se analiza su identificación como *indios pueblo* y su organización social y política. A lo largo del capítulo se considera el sistema de creencias y el ritual en relación con la producción económica y la reproducción social. Ello conduce a la consideración del *carácter matrilineal* que ha deparado el interés de muchos estudios sobre los *hopis*, para discutir el grado de formalidad del poder femenino. Por último se observa su relación con el *sistema de reservas indio*; y el modo en que el intento por dirimir los conflictos interétnicos, en torno a estas reservas, compone un *nuevo estilo de vida hopi*.

En el último y séptimo capítulo, María Gabriela Morgante y Cynthia Sáenz proponen una evaluación de la problemática sobre *América central* como región geográfica y cultural, que conduce al reconocimiento de *Mesoamérica*, *Aridamérica* y *Oasisamérica*. Por una parte, se aborda la consideración de los grupos de la primera de las regiones durante el período prehispánico. Luego se estudia la conquista de *Mesoamérica* y de las regiones adyacentes que nos conduce a la consideración de la importancia del componente indígena en las poblaciones actuales de la región. Por último se analiza el caso de los *tarahuamaras* o *rarámuris*, de filiación yuto-azteca y localización periférica en la región de *Aridamérica*, proveyendo elementos para el análisis de tradiciones compartidas y procesos divergentes respecto del *área mesoamericana* y del *complejo mesoamericano*.

Sin duda, desde los ejemplos lejanos en el tiempo y el espacio que incluye a los grupos de Norte y Centroamérica a nuestras realidades latinoamericanas contemporáneas, hay grandes diferencias. Pero ellas merecen ser valoradas desde el conocimiento de los procesos que las han atravesado. Comprender etnográficamente estos procesos, aporta luz sobre realidades ajenas y propias, que en algún punto son una única realidad. Promover la comprensión de nuestros estudiantes sobre la Etnografía va de la mano de acrecentar nuestra comprensión acerca de cómo enseñarla y, así, llevar adelante cada vez con más y mejores herramientas la maravillosa tarea de estar en el aula. *Etnografías: América del Norte y Centroamérica*, se inscribe en este proyecto.

## Bibliografía

- Augé, M. y J. Colleyn. (2006). *Qué es la Antropología*. Buenos Aires: Paidós.
- Fernández Moreno, N. (2015). *Antropología y comparación cultural: métodos y teorías*. Madrid: UNED
- Mauss, M. (1971). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Perkins, David & T. Blythe. (2005). "Ante todo, la comprensión". *Revista Magisterio Educación y Pedagogía*, 14, 19-24.
- Pujadas i Muñoz, J. (2010). *Etnografía*. Barcelona: Edit. UOC.
- Rognon, F. (1991). *Os primitivos, nossos contemporâneos*. São Paulo: Papirus.
- Valero, A.; Morgante, M.G. e I. Garriga. (2015) "Saberes de Adultos Mayores. Una aproximación desde la Etnografía a las relaciones intergeneracionales". *Actas de las XI Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Wolf, Eric R. ([1982]/1987). *Europa y la gente sin historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

# Los grupos étnicos de América del Norte

*María Gabriela Morgante y Ana Silvia Valero*

## Presentación

El continente americano estuvo habitado antiguamente por grupos cazadores nómades que llegaron, desde Siberia hasta el noroeste, hace más de 10.000 años. Estos paleoindios siguieron una ruta de poblamiento desde las regiones montañosas de Alaska, a través del Valle del Río Mackenzie, para alcanzar las Montañas Rocallosas y la zona de praderas adyacente. Varios miles de años después, las últimas oleadas coincidieron con la retirada de los glaciares de los actuales territorios de Canadá y Alaska. Por tal razón, la instalación humana en los Estados Unidos y México es más temprana que la que se desarrolló en las tierras del ártico y subártico. Paulatinamente estas poblaciones se diversificaron, incluyendo aquellos grupos que desarrollaron una subsistencia basada en la domesticación de especies cultivadas, como sucede en el sudeste de los Estados Unidos o el noreste de México.

La historia de los desarrollos culturales americanos será afectada en forma diferencial, pero siempre con efectos negativos para las poblaciones nativas, por la llegada de los conquistadores europeos desde finales de siglo XV. Ello ocasionó una merma en general de la población del continente que se estima por encima del 60%, y que en algunos territorios condujo posteriormente al etnocidio<sup>7</sup>. Las consecuencias se sentirán en forma directa sobre aquellas poblaciones entre las que los europeos se instalaron efectivamente e, indirectamente, en otros tantos puntos del continente. Los actores fundamentales de esta empresa en el caso de América del Norte, junto a los nativos, fueron españoles, ingleses y franceses. No obstante, para aquella parte y para todo resto del continente, otras potencias se disputarán temporalmente el dominio sobre la colonización de distintas regiones, entre los que se incluyen rusos, holandeses, suecos y portugueses.

En toda América, la resistencia armada, las rebeliones, las predicaciones mesiánicas y las luchas jurídicas han respondido a la dominación europea. De todos modos, excepto en el interior de algunos escasos refugios, la influencia europea ha impregnado profundamente la vida de las poblaciones amerindias, especialmente imponiéndoles los nuevos marcos de referencia económicos, políticos y culturales, en el seno de los cuales han reconstituido las modalidades de su existencia social y los fundamentos de su identidad (Descola e Izard, 2008:60).

---

<sup>7</sup> Etnocidio, siguiendo a P. Clastres (1996), puede ser entendido como un término que designa la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de pueblos o grupos diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción.

A los efectos de una introducción a las etnografías de América del Norte, resaltaremos tres aspectos centrales que concentran grandes procesos sucedidos en la historia del poblamiento de la región:

- El primero de ellos tiene que ver con la referencia a los conceptos de *amerindio e inuit*. La denominación amerindio nace en el marco del surgimiento de la Antropología norteamericana y sirve para hacer mención a la ocupación de los grupos que poblaban el territorio en el período previo a la llegada de los europeos. Por lo tanto, se utilizará el concepto de amerindios para aludir a todos los grupos nativos americanos, a excepción de los inuits. La distinción responde a la datación tardía de su llegada al continente, en comparación con las oleadas tempranas de poblamiento del territorio americano. Como recurso para el análisis de las diversas formas de vida que se desarrollaron, las poblaciones amerindias e inuits históricas que resultaron de aquellos primeros habitantes americanos, serán consideradas desde su inclusión en *áreas culturales* y desde su pertenencia a *familias lingüísticas*.
- En segundo lugar, destacaremos los procesos colonizatorios que afectaron en forma diferencial los distintos espacios, dependiendo entre otros factores de: 1) La identidad y pertenencia política de las empresas coloniales; 2) Los objetivos fundamentales que las condujeron; 3) Los grupos nativos sobre los cuales han operado en particular; 4) Los espacios geográficos sobre los que se establecieron.
- En tercer lugar, señalaremos la constitución de los estados nación en América del Norte, de especial relevancia por involucrar el destino de las poblaciones originarias. Los procesos sociohistóricos resultantes y sus repercusiones sobre las poblaciones nativas son muy diversos, según las regiones que estemos considerando.

## **Amerindios e inuits: las etnias y su relación con el entorno natural y social**

Según Descola e Izard (2008), la historia del *Americanismo* comienza como un descubrimiento intelectual de los indios por los españoles y, en menor medida, por los portugueses. Las primeras corrientes colonizatorias surgieron de la mano de los españoles y portugueses, que llegaron fundamentalmente al territorio de América Central. La presencia española fue mucho más fuerte e importante que la portuguesa, no solamente en profundidad temporal sino también en la extensión de los espacios que alcanzó. Desde el siglo XVI la producción escrita destinada a las Américas latinas es considerable, pero por algunas raras excepciones será ignorada durante años sin conocer una difusión efectiva hasta el siglo siguiente. El período que va desde finales del siglo XV a mediados del siglo XVIII corresponde a lo que se puede denominar la *época de las colonias*. Durante dicho período, prolifera la producción de toda una serie de *crónicas*, primeros documentos que intentan de dar cuenta de

las formas de vida de los pueblos originarios. Este proceso conduce paulatinamente al conocimiento y reconstrucción de la historia de estos grupos y la ocupación que hacían del territorio previo a la llegada y ocupación efectiva de los grupos colonizadores.

En este punto es preciso introducir una aclaración. La aproximación a un grupo o una región en particular requiere siempre tener en cuenta los procesos históricos específicos que la acompañaron y, a la vez, considerar las mediaciones. Esto implica que cada vez que el proceso es documentado y trasladado a un escrito etnográfico, resulta objeto de procesos de cambio, conforme a las distintas intencionalidades y perspectivas que dieron origen a su producción. Es por ello que a lo largo de este capítulo, como también a lo largo del resto del texto, procuraremos recuperar los principales procesos que han atravesado a las regiones y sus pobladores, así como diversas aproximaciones a partir de las que han sido documentadas.

En un intento de ordenamiento de estos procesos, la noción de *área cultural*, en el sentido en que ha sido propuesta por A. Kroeber (1931) expresa la regionalización del continente a partir de la descripción de un conjunto de rasgos culturales que pueden relacionarse a especiales condiciones del entorno natural habitado por las diversas etnias. El concepto ya había sido tratado en forma sistemática por C. Wissler (1922)<sup>8</sup> para las culturas norteamericanas. Sin desconocer que este modo de agrupamiento responde a un abordaje sincrónico cuyo carácter comparativo abona a la noción de *presente etnográfico*, entendemos que la clasificación en áreas culturales resulta una estrategia inicial válida para la presentación de la variabilidad sociocultural en grandes espacios. No obstante ello, también debemos reconocer los esfuerzos de distintos autores por estudiar los procesos de cambio al interior de cada área. Asimismo, parte de las relaciones entre los distintos grupos, sus posibles vinculaciones con una lengua común y las variaciones como resultado de migraciones o contactos entre hablantes de distintas lenguas, recuperan parcialmente la dinámica que puede encontrarse en el agrupamiento por áreas culturales.

La Etnografía es como un puzzle; pero sus múltiples piezas, que a veces, resulta costoso, si quiera aproximarlas, pueden encajar de diferentes formas y, por ello, mostrar diferentes resultados posibles. Este puzzle es, en última instancia, la traducción global de todas las interpretaciones que se han ido realizando en las fases anteriores. Esta traducción debe ser científica, capaz de producir teorías, de ahí el empeño por alcanzar la generalidad apoyándose en lo particular, por apoyar lo abstracto a través de lo concreto (personas, lugares y hechos). Si todo el procedimiento anterior resulta bastante complejo, la Etnografía no lo es menos. No deja de ser un tanto paradójico pretender hacer extensivos a multitud de individuos los fenómenos extraídos de las observaciones de una comunidad, por lo general, muy reducida demográficamente. Se corre el riesgo de convertir una especificidad local en un signo de identidad local “representativo”, y por tanto, clasificado ya dentro de ese gran bazar de tipos de sociedad. Más de un antropólogo ha advertido cómo aquellos pueblos que han sido objeto de los primeros estudios o

---

<sup>8</sup> C. Wissler (1870-1947), influenciado por su formación con F. Boas, suponía que la cultura se distribuía por áreas de cultura a partir de centros localizados en aquellos lugares donde los rasgos presentaban su mayor frecuencia. Estas ideas fueron empleadas más tarde por Spier, Kroeber y Sapir (Rossi y O’Higgins, en Fernández Moreno, 2015)

de monografías brillantes (los clásicos en la literatura antropológica) se han convertido en símbolos de la diversidad. Esta diversidad tipificada ha provocado que los otros pueblos que han continuado estudiándose (la diversidad real) quedaran, en muchas ocasiones, al margen de estos modelos, como si se tratara de excepciones a la norma. El debate sobre la utilidad de modelos teóricos que proporciona la antropología surge de la complejidad de combinar ese pasado y el presente etnográficos junto con la especificidad y universalidad culturales. Quizás sean contradicciones inevitables, pero el hecho es que constituyen una de las complejidades fundamentales, sino la principal, a la que debe enfrentarse la antropología (Fernández Moreno, 2015:20-21).

Tomando en consideración las limitantes y las potencialidades que nos brindan estos modos de presentación, caracterizaremos al continente americano dividido por un conjunto de áreas culturales, al interior del cual puede reconocerse un grupo de lenguas y familias lingüísticas principales. Las coincidencias entre áreas y lenguas en algunos casos son mayores, mientras que pueden diferir considerablemente o ser inexistentes en otros. Las mayores variaciones pueden hacernos suponer que hubo más movilidad de los grupos lengua-parlantes de un área cultural a otra. Pero ello solo es una presunción, que habrá que resolver en cada caso en particular. En los siguientes capítulos, alguno de los grupos característicos de parte de estas áreas y lenguas, serán considerados con mayor detalle y presentarán nueva información para avanzar en el intento de conciliar la presentación de las etnias en sus entornos naturales, sin desconocer la dinámica y los procesos de cambios socioculturales.

Las siete grandes áreas culturales<sup>9</sup>, que se dividen en áreas y sub-áreas, a partir de la propuesta original de Wissler (1922) son las siguientes<sup>10</sup>:

1. *Costa Ártica*: que incluye a los grupos cazadores de foca y/o caribú y pescadores de las costas árticas de Alaska, Canadá y Groenlandia. Se reconocen como *inuits* y responden a la familia lingüística esquimo-aleutiana. Posee una organización basada en la unidad familiar, una morfología social estacionalmente variable y especialistas religiosos y/o políticos a medio tiempo.
2. *Costa Noroeste*, incluyendo:
  - a. *Área cultural de la Costa Noroeste*: caracterizada por la ocupación de las costas continentales e insulares por grupos pescadores de salmón, bacalao y arenque; con unas pertenencias lingüísticas variables; recolectores de bayas y moluscos y cazadores. Reconocidos por la explotación de la madera de los bosques, que utilizaron para las viviendas, las canoas y los postes totémicos característicos de estos grupos. Asimismo los reúne la práctica del intercambio en los conocidos potlatchs.

---

<sup>9</sup> El *Handbook of North American Indians* propone, por su parte, diez áreas: 1) Ártico; 2) Subártico (este y oeste); 3) Costa noroeste; 4) California; 5) Sudoeste (incluyendo México septentrional); 6) Gran Cuenca; 7) Plateau; 8) Llanuras; 9) Sudeste; 10) Nordeste (Stutervant, 1978).

<sup>10</sup> A modo de presentación, solo mencionaremos algunas características de las áreas y algunos de los grupos de Norteamérica (ver cuadro 1) que serán considerados en mayor detalle en los capítulos siguientes. Debido a la gran complejidad de esta composición, el nombre de las áreas y la grafía de los grupos pueden variar a lo largo del texto.

3. *Área Sudoeste*: ocupada por grupos que habitaron grandes planicies áridas, algunos transicionales con los territorios centro y mesoamericanos, que desarrollaron una agricultura basada en el control del agua proveniente de las precipitaciones estacionales. Son reconocidos por la construcción de habitaciones de piedra y adobe, y de *kivas* ceremoniales, y una organización sacerdotal a cargo del ceremonial diferencial de verano e invierno.
4. *Intermedia e Intermontañosa*.
5. *Áreas Orientales, incluyendo*:
  - a. *Área cultural de las Llanuras y Área cultural de las Praderas*: constituida por grupos que representan la transición de un modo de subsistencia mixto de agricultores cazadores (más característico del área transicional o Praderas) a otro de caza de bisonte a tiempo completo<sup>11</sup>, propio de los grupos de las Llanuras. Este modo de subsistencia se vio favorecido en muchos casos por la adquisición de caballos traídos por los europeos. Ocupaban campamentos estacionales y la vivienda característica era el tipi.
  - b. *Área de los Bosques Nororientales*: representada fundamentalmente por grupos de lenguas algonquina e iroquesa, agricultores de maíz y recolectores, principalmente de arroz silvestre, y cazadores. Practicaban la guerra para resolver los derechos sobre el territorio, hecho que se profundizó notablemente con la presencia de los europeos. Se organizaron principalmente en clanes o en bandas, y presentaron una vida ceremonial muy variable según los distintos grupos aunque son recurrentes las referencias al maíz, el trueno y los puntos cardinales.
  - c. *Área del Sureste*: compuesta por grupos cuyo fundamento económico es la agricultura del maíz, que dio lugar al desarrollo de sociedades complejas desde el punto de vista de la organización socio-política y religiosa. Complementaban la dieta con otros cultivos y la recolección de vegetales silvestres, caza y pesca. Entre los grupos que la componen, la guerra fue una actividad altamente ritualizada vinculada al rango social y ceremonial. El sistema de parentesco, y la organización en clanes y/o mitades, también sentó las bases para la estratificación social.
6. *Área Norte*.
7. *Áreas Mexicanas y Centroamericana*.

---

<sup>11</sup> Este cambio puede considerarse como uno de los pocos ejemplos conocidos de gentes que, para una perspectiva basada en un criterio de evolución tecnoeconómica, abandonan un tipo de subsistencia más "avanzado" para optar por otro más "primitivo". Algunas tribus provenientes del oeste, como kiowa, comanche y shoshoni, son la excepción (Paredes, 1996).

Costa ártica	•aleutianos, inuits
Noroeste	• haidas, kwuakiutls, nootkas, salishs, chinooks, bella collas
Sudoeste	• zuñis, tewas, pimas, navajos, mojaves, yumas, hopis, apaches
Llanuras/Praderas	• wichitas, shoshonis, comanches, kiowas, blackfeet
Bosquesnororientales	• chippewas-ojibwas, oneidas, onondagas, hurones, delawares, cayugas, senecas, mohawks
Sureste	• cherokees, tuscaroras, creeks, seminolas,

Cuadro 1. Principales etnias y áreas culturales.

Como mencionáramos anteriormente, los grupos considerados al interior de las grandes áreas culturales y sub-áreas, pueden presentar grandes uniformidades desde el punto de vista lingüístico o interesantes formas de variabilidad entre ellos. Sin duda el ejemplo más característico del primer caso es el que sucede con la relación entre el área del Ártico y los inuits. Su importante uniformidad lingüística en relación al amplio territorio que ocuparon fue motivo de reconocimiento en estudios tempranos, como el ensayo de *M. Mauss* (1905). En el otro extremo, es destacable la variedad de lenguas con poca o ninguna relación que eran habladas por los grupos de la costa noroeste norteamericana sin que ello, según *R. Benedict* (1989) fuera un obstáculo para la comunicación.

*F. Boas* fue un pionero, hacia fines del siglo XIX, en reconocer la importancia de los estudios lingüísticos en el marco de las culturas etnográficas norteamericanas. Financiado por *J. Powell*, el entonces director del Bureau of American Ethnology, Boas colaboró en lo que se constituiría en el *Handbook of American Indian Languages*. Para ello:

[...] documentó las lenguas indígenas americanas y sus tradiciones culturales, a las que entendía como en riesgo de desaparecer a causa de la colonización europea (práctica que posteriormente se conoció como “antropología de salvataje”). A través de sus escritos y de sus enseñanzas, Boas ensanchó la perspectiva de estudio y promovió los méritos del trabajo de campo lingüístico que, con anterioridad a él, había consistido en la compilación de listas de vocabulario y en la colección ocasional de mitos y leyendas. Él también comunicó a algunos de sus discípulos-particularmente a *Edward Sapir* y a *Alfred Kroeber*- la pasión por la descripción lingüística detallada y la convicción de que las lenguas constituyen una herramienta fundamental no sólo para favorecer el trabajo de campo sino también para el estudio

de la cultura. Las caracterizaciones lingüísticas cambian al igual que los otros elementos que componen el bagaje cultural de toda sociedad. (Duranti, 2003:326).

Cuando diferentes miembros que hablan una misma lengua se separan geográficamente, sus hábitos lingüísticos cambian. Pero tal cambio sucede a una velocidad que implica que a lo largo de varias generaciones, parte del vocabulario y de los procesos gramaticales se sostengan, razón por la cual es posible establecer filiaciones comunes. No obstante, los procesos de reconstrucción no son sencillos, toda vez que las comunidades nativas norteamericanas carecieron de registro escrito de sus idiomas, previo a la llegada de los europeos.

A menudo tales registros y documentos fueron preparados específicamente y directamente para ayudar en la instrucción religiosa de los indios en el cristianismo. De épocas más recientes existen descripciones preparadas profesionalmente de las lenguas que ya no tienen hablantes (aunque sus descendientes pueden sobrevivir como un grupo tribal reconocible) pero que contaron con hablantes nativos sobrevivientes hasta después del desarrollo de la lingüística moderna... (Paredes, 1996:116)

En consecuencia, existe cierto acuerdo en agrupar a las principales lenguas habladas por los nativos norteamericanos, durante el siglo XIX, en las siguientes familias<sup>12</sup>:

- *Esquimo-aleutiana*, que incluye las lenguas de los tradicionalmente denominados esquimales, hoy nombrados como inuits en el norte de Alaska, Canadá y Groenlandia, como yup'ik en el oeste de Alaska y como yuit en Siberia, por un lado; y por la lengua aleuta, por el otro. Esta última, hablada por los aleutianos de las islas del mismo nombre, contaba con escasos representantes. En las últimas décadas la reinstalación de poblaciones aleutianas ha favorecido la revitalización de la lengua.
- *Timucua*, representada por grupos del centro norte de la Florida hasta el Golfo de México y que constituyó la principal lengua usada en la región para la época de la llegada de los españoles, aunque hoy se considera extinta.
- *Moskogui*, que incluye la lengua cree, seminola y otras lenguas habladas por los grupos que históricamente poblaron el área del Sudoeste.
- *Algonquina*, representada por muchas lenguas de la mitad oriental de Canadá, este y medio oriente norteamericanos y en el área de las Llanuras. Las mejores conocidas y que se continúan hablando en el presente son: menomini, potawatomi, fox y ojiwa-otawa en la zona de los Grandes Lagos; cheyenne, blackeet, piegan y blood en Montana; y arapajo en Colorado.

<sup>12</sup> E. Sapir propuso un agrupación en 7 superfamilias: 1) Esquimo-aleutiana; 2) Na-dené; 3) Hokana; 4) Penutia; 5) Azteco-tañoana; 6) Macro-algonquina; 7) Macro-siux. Esta clasificación es retomada por la clasificación de J. Greenberg (1987), bajo la "hipótesis amerindia" que reduce el número total de familias en América del Norte a sólo 3: 1) Esquimo-aleutiana; 2) Na-dené; 3) Macrofamilia Amerindia: la misma sostiene que todas las lenguas norte y sudamericanas del tercer grupo se desarrollaron a partir de una única lengua introducida por los primeros inmigrantes que llegaron al continente (Paredes, 1996).

- *Iroquesa*, ubicada entre las lenguas algonquinas orientales y centrales incluyendo a los cinco miembros originales de la Liga iroquesa, hurones y eries; y una rama más meridional entre la que se incluyen los tuscarroras, que se incorporan más tarde a la Liga, y los cherokees.
- *Sioux*, entre los que pueden mencionarse las lenguas lakota, dakota, teton, assiniboines, mandan, hidatsa, cuervo y winnebago.
- *Cado*, que incluye a los hablantes cados, wichitas, pawnees y arikaras
- *Kiowa-tanoana*, que vincula a los grupos de las llanuras suroccidentales con grupos pueblo de Nuevo México en el área sudoeste.

## Los procesos colonizatorios y su impacto sobre las etnias norteamericanas

La “carrera” de América se abrió con el viaje revolucionario de Cristóbal Colón [...]. Más tarde los franceses, cuyos barcos, mercantes o piratas, o ambas cosas a la vez, frecuentan todas las costas atlánticas del Nuevo Mundo, desde Terranova [...] hasta las Antillas, Florida y las costas de Brasil [...], llegan a Canadá (1534-1535) y acaban instalándose en ese país (1603). En esas condiciones, los ingleses fueron los últimos en llegar: Walter Reigh desembarcó en el litoral de lo que enseguida había de ser llamado Virginia, en los últimos años del siglo XVI [...] (Braudel, 1971:401-402).

Durante poco más de dos siglos, dos grandes empresas coloniales e indirectamente una tercera, y las rutas que ellas establecieron, afectarán el destino de gran parte de los grupos considerados al interior de las áreas y familias de lenguas antes mencionados:

- La instalación y posterior desplazamiento de las *empresas comerciales peleteras* francesas e inglesas, desde el área de los Bosques nor-orientales hasta la de la Costa Noroeste, atravesando la región de las Llanuras y Praderas por el norte.
- La *entrada del caballo*, consecuencia de la presencia de los españoles en Centro y Mesoamérica, con el concomitante impacto entre los grupos de la región central de América del Norte.

La identificación de las diversas rutas y puntos de contacto de los primeros colonizadores llegados a América, ubica los viajes de C. Colón, entre 1498 y 1504. Éstos afectan más indirecta que directamente los territorios de América del Norte que estamos considerando. Los primeros contactos se continúan con la llegada de las expediciones de Cortés, en 1519 y de Pizarro, entre 1524 y 1535. En reacción a la pretensión de instalación de una colonia de hugonotes franceses en la zona, los españoles fundan en 1565 San Agustín (en la actual Florida), primera ciudad en lo que será el territorio de los Estados Unidos continental.

Para el siglo XVII otras potencias marítimas europeas llegan al noreste y a las costas orientales de América del Norte. En la costa noreste, en el territorio que luego pertenecerá al Estado de Carolina del Norte, para 1584 se funda el primer establecimiento inglés. Hacia 1608 los

franceses fundan la colonia de Quebec. Los procesos de colonización temprana en las Américas transformaron los principales desarrollos culturales locales, iniciando un proceso de sometimiento de las poblaciones nativas que proseguirá con las guerras por la independencia y la construcción de las naciones norteamericana y canadiense.

La ocupación y la colonización más temprana de estos territorios tienen características distintivas y repercusiones diferenciales respecto de las regiones, los grupos nativos y los objetivos de cada empresa:

- La presencia de los *ingleses* se vincula inicialmente con la instalación de refugiados que, por razones religiosas<sup>13</sup>, fundan colonias y explotan los recursos locales, situación que obliga a los nativos a formar parte de las misiones o a recluirse en los territorios libres de la colonización. Así, la relación se caracterizará por el avance de la “Frontera” sobre la base de tratados y guerras con las poblaciones locales.
- La presencia *francesa* establece relaciones comerciales y “solidarias” con muchas de las etnias, promovidas por la búsqueda de pieles<sup>14</sup> y la necesidad de aliados para enfrentar a los ingleses y a los nativos disidentes.

En particular, la *piel de castor* constituyó, un recurso que para ese momento era muypreciado en Europa. El interés comercial por este producto residió en su empleo en la confección de un tipo de sombrero requerido por sectores de alto nivel económico como indicador de estatus y de orientación política.

A lo largo de tres siglos, el comercio de pieles medró y creció en la América del Norte, atrayendo inclusive a los nuevos grupos de americanos nativos a los circuitos cada vez más amplios del intercambio de mercancías que se abrieron entre los europeos y sus socios comerciales nativos. Principalmente, el comercio tocó a los recolectores de alimentos y a los horticultores de los boscajes subárticos y del este. (Wolf, 1987: 172)

Mientras tanto, en la misma Europa, los españoles discutían la colonización de la costa oriental de América del Norte por otras naciones basada en acuerdos previos, como el tratado de Tordesillas (1494), que establecían un reparto de las zonas de navegación y colonización desconocido tanto por Inglaterra como por Francia. En 1642 con la derrota en Rocroi (en la frontera de los Países Bajos) y en 1648 con la Guerra de los Treinta Años, España desapareció de las filas de las grandes potencias. Mantuvo su dominio sobre México, Nuevo México, Texas

---

<sup>13</sup> En el Noreste de lo que hoy es Estados Unidos los puritanos establecieron varias colonias intentando recuperar la avanzada del catolicismo sobre sus credos, sobre la base de lo que fue la primera colonia: Jamestown establecida en 1607. Un grupo de puritanos se estableció en Plymouth en 1620, otra en Salem en 1626 y una colonia mayor en Boston, en 1630.

<sup>14</sup> Para comienzos del S. XVII, el comercio de pieles internándose en el continente a través del curso del Río San Lorenzo, comenzaba a mostrar su mayor rentabilidad frente al primer recurso explotado en las costas del Atlántico que eran los peces. Quebec se funda en 1608, un año más tarde que Jamestown.

y Florida, como vínculo entre las nuevas potencias colonizadoras del Norte y el núcleo de su propio imperio en México.

Para 1774, del otro lado del continente, una expedición española al mando de J. Pérez llegaba a la Isla Reina Carlota. Por la firma de la Primera Convención de Nootka en 1790 los españoles abandonaron sus establecimientos en la región y los ingleses obtuvieron su entrada al pacífico canadiense (Herreros Cepeda, 2011). No obstante su retirada efectiva del continente, los españoles van a tener un rol significativo a partir del segundo proceso que señaláramos como importante para la dinámica de las poblaciones originarias de América del Norte: la entrada del caballo entre los grupos del área de las Praderas y Llanuras<sup>15</sup>.

La introducción del caballo implicó desplazamientos, conflictos, redefiniciones de territorios, de los modos de subsistencia, luchas por ocupar nuevos espacios (no solamente espacios geográficos sino espacios de poder) y, en algunos casos, cambios significativos en los estilos de vida. Esto condujo a la introducción del concepto de *horse complex* o *complejo ecuestre* por algunos difusionistas norteamericanos y que, con mayores controversias, intentó trasladarse a las llanuras sudamericanas (Palermo, 1986).

Los españoles, a través de un pedido explícito de la Corona, introducen el animal con fines comerciales, lo cual genera toda una redefinición que afecta fundamentalmente al área de las Praderas. La entrada del caballo al continente se produce por el sur de América del Norte, casi en el límite entre los territorios entre América del Norte y América Central. A partir de su entrada, la expansión sigue una ruta de sur a norte y va a tener una influencia casi nula en la región directamente vinculada al lugar mismo por donde ingresa. Sin embargo, el impacto será muy significativo entre las etnias del área cultural de las Llanuras o de las Praderas de América del Norte y algunos de los grupos colindantes. Dice Eric Wolf al respecto:

La llegada del caballo no sólo alteró pautas militares y acrecentó la movilidad; también permitió un acceso más eficaz a los búfalos, los que ahora podían ser cazados en grandes números en los alrededores de las tierras tribales. Este atractivo de una nueva vida hizo que muchas poblaciones se dedicaran íntegramente a la caza de búfalos; los horticultores marginales abandonaron sus campos; algunos ejemplos son los grupos gros ventres, los dakotas, los cheyenes y los arapahos, en otras ocasiones se escindieron grupos de las poblaciones hortícolas como en el caso de los crows, que fueron una rama de los hidatsas (Wolf, 1987:158).

La introducción del caballo tuvo dos consecuencias principales sobre las poblaciones originarias. En primer lugar, implicó el acceso más eficaz al recurso que resultaba fundamental para la mayor parte de los grupos que ocupaban el territorio central de América del Norte: el búfalo. En segundo lugar, implicó el abandono de la práctica de la agricultura por parte de algunos horticultores marginales para dedicarse casi exclusivamente a la vida basada en la caza de ese animal.

---

<sup>15</sup> En el territorio norteamericano existieron caballos prehistóricos, los cuales se extinguieron hace 10.000 años. Se trató de diversas especies del género *Hippidion*, antecesoras extintas del caballo que luego es introducido por los españoles en el curso del siglo XVI.

El impacto significativo que tiene la introducción del caballo, va a generar situaciones específicas para las diferentes poblaciones originarias del área de las Llanuras y Praderas, produciéndose, en algunos casos, su paulatina apropiación por parte de los grupos. En otros casos, las tribus no adoptan la condición de jinetes, con la consecuente desventaja que ello les genera para la caza del búfalo y los intercambios comerciales o bélicos con entre nativos y/o con los europeos.

Como introdujéramos al comienzo del capítulo, con menor envergadura, aunque desde épocas tempranas, otras naciones europeas tuvieron su presencia en América del Norte. Entre ellos, se establecieron inmigrantes alemanes en las colonias británicas de América del Norte en Pensylvania, suecos en la colonia de Delaware y holandeses en la isla de Manhattan (más tarde tomada y bautizada con el nombre de Nueva York por los británicos).

Por último, cabe mencionar que, entre los inuits del Ártico, los grupos de la Costa Noroeste norteamericana y los de California se sentirá la presencia de la expansión de Rusia hacia el Pacífico; primero explorando los territorios asiáticos deshabitados para llegar, más tarde, hasta el continente americano. Rusia comenzó las exploraciones de la costa Noroeste de América de la mano de Bering, para la misma época en que los ingleses reclamaban derechos en estos territorios por los viajes de F. Drake en 1579 y de J. Cook en 1778, tras la búsqueda de las pieles de nutria marina, que comenzaron a comercializar con China, con la instalación de la Northwest Company (Wolf, 1987).

De 1759 provienen noticias de los primeros contactos entre rusos y esquimales. Para 1765 se había establecido la Compañía de la Bahía de Kamtschatka, interesada por los recursos provistos por la peletería y la pesca. En una carta cifrada del 30 de abril de 1773, el Conde de Lacy informa que:

La soberana rusa se ha puesto en contacto con el profesor Haller, de la Academia de San Petersburgo para decirle que cuando se haga la paz entre las potencias europeas, tiene intención de mandar a una parte de la escuadra rusa a Kamstchatka para que cuando se repare de su largo viaje, continúe sus conquistas. Según el citado profesor Rusia tiene más derecho que ninguna otra potencia en América: “[...] porque antiguamente aquel País se ha poblado con habitantes de Siberia [...]”. (Fernández Rodríguez, 2011:114).

Contrastando con el comercio de pieles, liderado por los ingleses y fundado en las alianzas con los nativos (que termina de consolidarse a nivel continental con la fusión de la Northwestern Company y la Hudson’s Bay Company en las primeras décadas del siglo XIX), el comercio ruso se basó en el tributo. El mismo respondía al principio de la ocupación territorial por los rusos y se rendía en pieles de marta, zorro y, más tarde, de nutria marina. En sus comienzos la empresa estuvo regulada militarmente, para dar paso más tarde a la administración de comerciantes privados, que cobraban el *iasak*<sup>16</sup> en nombre del zar. Estos últimos establecieron la provisión de bebidas alcohólicas que estaban autorizados a producir a

---

<sup>16</sup> Palabra rusa, común a mongoles y turcos, que se traduce como “regular” o “fijar” (Wolf, 1987).

cambio de pieles. A lo largo del tiempo, ello redundó en la escasez de pieles y en la presión cada vez mayor sobre las poblaciones locales para proveerse de ellas y de la pesca que alimentaba perros y caballos utilizados como medio de transporte.

La presencia efectiva ocurre a finales del siglo XVIII, cuando se aprobó la creación de la Compañía Ruso-Americana en 1799, denominándose la *América Rusa* como colonia del territorio ruso. No obstante para esa época, gran parte del comercio de pieles en el Pacífico se centralizó en la Costa Noroeste y estuvo casi por completo a cargo de ingleses y norteamericanos.

## **Amerindios e inuits: la constitución de los Estados Nación**

Entre 1689 y 1815, Francia e Inglaterra se enfrentaron en diversos conflictos, que afectaron al territorio de América del Norte y sus poblaciones. Algunos de los principales acontecimientos que conforman tal contexto, pueden sintetizarse y periodificarse como sigue:

- 1756-1763: se desarrolla la *Guerra de los Siete Años*, conocida en Estados Unidos como la Guerra entre Francia y los nativos americanos. El Tratado de París, firmado en 1763, dio a Gran Bretaña derechos sobre Canadá y toda América del Norte al este del río Mississippi. Ello condujo a un conflicto con los asentamientos norteamericanos y las etnias locales, obligando a los colonos a permanecer al este de los Montes Apalaches y a convivir con la presencia del ejército británico. Nuevos gravámenes exaltaron a estos colonos que temían, además, que las tropas británicas instaladas en las colonias interfirieran con sus derechos civiles.
- 1765: representantes de nueve colonias se reunieron en el *Congreso sobre la Ley de Estampillas* y protestaron contra este nuevo impuesto, como más tarde lo hicieron con otros. El gobierno envió soldados a Boston.
- 1773: ante nuevos episodios de resistencia a la *política impositiva*, se enviaron más soldados británicos al puerto de Boston, que ya estaba cerrado a los buques mercantes.
- 1774: se desarrolla el *Primer Congreso Continental de líderes coloniales*, en Filadelfia, que avaló un boicot contra el comercio británico. Los colonos empezaron a organizar milicias y a almacenar armas y municiones.
- 1775: comienza la guerra entre independentistas (apoyado por Francia y más tarde por España) y británicos. Los *Insurrectos* firmaron una paz secreta con Inglaterra.
- 1783: se firma el *Tratado de Versalles*, en el cual Inglaterra reconoce la independencia de las Trece colonias estadounidenses (agrupadas de norte a sur en las colonias de Nueva Inglaterra, de Middle y del Sur), convalidando el documento redactado el 4 de julio de 1776, con la *Declaración de la Independencia*.

- 1787: unos 55 representantes de las ex colonias se reunieron en el *Congreso de Filadelfia*. Crearon un gobierno federal, y se redactó la primera *Constitución de los Estados Unidos*<sup>17</sup> por la cual G. Washington se constituye en el primer Presidente.

F. Braudel describe los alcances de este proceso como sigue:

La civilización americana se ha formado en tres etapas: primero, en el litoral Atlántico; después desde el Atlántico hasta el Pacífico, y, por último, en vertical, debido a la industrialización. Fue la segunda etapa, la del *Far West* y del nuevo protestantismo, la que fijó los elementos fundamentales del *american way of life*: respeto al individuo, fe religiosa simplificada al máximo y que concede una brutal importancia a las obras (la ayuda mutua, los cánticos en común, el deber social...) primacía del inglés sobre todos los demás idiomas (Braudel, 1971:413).

De este modo, a comienzos del siglo XIX, los chippewas-ojibwas eran las únicas etnias de la región oriental que llevaban una vida independiente. Hacia la mitad del mismo siglo, los americanos avanzaron sobre el área norte de las Praderas y de la región del Colorado, para la misma época en que la zona mexicana al norte del Río Grande era anexada por una guerra al dominio de avanzada de la Frontera. En la segunda mitad del siglo triunfaron sobre la región poblada por navajos, apaches y sioux. Ya en la época de las reservas indias, hacia el último cuarto de siglo XIX, grupos de las Llanuras, nez-percés y utes, cayeron ante la avanzada de los territorios para los Estados Unidos.

En términos generales, las relaciones entre la incipiente nación y los grupos indígenas siguió la política que las potencias europeas habían sostenido contra los grupos nativos, utilizando el tratado como mecanismo por el cual los últimos cedían territorio, pero gozaban de derechos legales y de reclamo de autonomía sobre sus tierras, que podía anularse a través de la negociación o la guerra entre partes (Flager, 1998).

El *sistema de reservas* se había iniciado en Virginia y Nueva Inglaterra para el siglo XVII. Desde los años 1830 estuvo a cargo de la Oficina de Asuntos Indígenas. Durante el último tercio del siglo XIX, se generalizó a todo el Oeste norteamericano, en concordancia con su integración al modelo federal. Su instalación atentó directamente sobre los grupos indígenas cuyo “...modo de vida y organización social estaban ligados a una gran movilidad y a una constante adaptación al medio, se veían repentinamente inmovilizados en estrechos territorios [...] el fin era transformar a los ex cazadores y pescadores en agricultores. Y uno de los medios para ello era la cristianización” (Marientras, 1982:143).

En la década de 1870, la llamada a la guerra adquiere un giro mesiánico. El uso del *peyotl*<sup>18</sup> se extiende en las Llanuras y da origen, a fines del siglo XIX, a una religión sincrética, impregnada de elementos cristianos, el peyotismo. La *Ghost*

<sup>17</sup> “El Artículo I, Sección 8, estipula que: `el Congreso tendrá la facultad de regular el comercio con las naciones extranjeras, entre los distintos estados, y con las tribus indias” (Flager, 1998:361-362).

<sup>18</sup> Término derivado de la lengua nahuátl que alude a *Lophophora williamsii*, especie vegetal con propiedades alucinógenas perteneciente a la familia *Cactaceae*.

*Dance* (Danza de los espíritus) aparece hacia 1870 entre los *paiute*<sup>19</sup>; tiene un éxito tan rápido como efímero en las Llanuras, donde está en el origen de la última rebelión de los sioux (masacre de *Wounded Kneed Creek*, 1890). En 1895, la rendición del jefe apache Jerónimo marcó el fin de los combates en el Sudoeste (Izard, 2008:381).

La *Ley Dawes* aprobada por el Congreso de los Estados Unidos en 1887, afectó fundamentalmente a las tribus de las Llanuras. A través de ella se asignaba una parcela, de unos 700 metros cuadrados, a cada cabeza de familia indígena<sup>20</sup> para romper con la comunidad y el sistema de reparto colectivo en las reservas. Las tierras sobrantes fueron vendidas o asignadas a las familias no indias, situación que afectó especialmente a los grupos del área del Sudoeste. Este proceso unilateralmente operado desde las políticas estadounidenses, que aún medían el valor de la tierra casi exclusivamente desde su rinde agrícola, atentaba contra los intereses de ganaderos y de los tendidos ferroviarios que demandaban nuevas tierras para el desarrollo de sus empresas. Acompañando estas medidas de desintegración de los modos de vida nativos, el *Departamento de Asuntos Indios* dispuso la escolaridad de los niños indígenas en escuelas públicas o privadas religiosas, muchas veces distantes de sus lugares de residencia, y donde se desconocía el empleo de las lenguas indias junto a otras costumbres y creencias.

En 1911 se fundó, en Ohio, la *Sociedad de Indios Americanos* en respuesta a la aplicación de la Ley Dawes de 1888 y, en ocasión de la Primera Conferencia Anual. Fue dirigida por un etnólogo tuscarora, un médico sioux, un representante seneca y otro oneida. Una década más tarde la Sociedad se disolvió.

En 1928, el *Informe Meriam* solicitado por el Congreso de los Estados Unidos confirmó que los habitantes de las reservas habían sido privados de sus mejores tierras, obligados a reasentarse en zonas desfavorables y fracasado en su intento de asimilación de las comunidades indias. Además advirtió que el modo de enseñanza en las escuelas blancas había incrementado las diferencias entre las poblaciones de indios y americanos. Como reconocimiento de lo fallido de las políticas previas, en 1924 se aprobó la *Ley de Ciudadanía Indígena* que hizo extensivo el derecho a voto a todos los indígenas; y en 1934 la *Ley de Reorganización Indígena* que les otorgó derechos como comunidades políticas definidas, a adquirir nuevas tierras y a gobernarse bajo los sistemas tradicionales. Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial y hasta 1954<sup>21</sup>, luego de que muchos indios se alistaran en el ejército, se abrieron nuevas perspectivas como el acceso gubernamental para la formación universitaria o profesional.

En la actualidad, los indios de los Estados Unidos atraviesan una situación que los coloca “entre la pobreza y la desesperanza” (Flager, 1998), intentando retomar antiguas prácticas de

<sup>19</sup> Grupos de habla uto –azteca ubicados históricamente en los actuales estados de Arizona, California, Idaho, Nevada, Oregón y Utah.

<sup>20</sup> Al designar parcelas de tierra de acuerdo a la condición social, impuso un modelo heredado del sistema socioeconómico europeo. Por ejemplo, mediante la designación de los hombres como cabezas de familia, privó a las mujeres en su relación con el estado y el poder que una vez habían celebrado. En esencia, se promovió un enfoque europeo para el matrimonio y la familia.

<sup>21</sup> Fecha en que se proclamó la “política de finiquito”, que fijaba la revocación unilateral del Gobierno para con las tribus nativas.

subsistencia y/o procurando nuevas fuentes de empleo, como las que se desarrollan a partir del trabajo asalariado, en turismo o, una de las más controvertidas, el negocio del juego mediante la instalación de casinos. Dicen L. Comaroff y J. Comaroff que “*en Norteamérica, los arquetipos más difundidos de los etnonegocios se concentran en la floreciente economía de la identidad de los pueblos originarios*” (2012:99).

La existencia de los indios es un tabú para la conciencia nacional norteamericana. Más que las otras minorías de las que cabe esperar una integración en la nación, la presencia amerindia pone en tela de juicio la definición nacional de los Estados Unidos. En efecto no es posible que los indios se asimilen y al mismo tiempo sigan siendo indios. Por otra parte es difícil que la nación reconozca la integración y la soberanía de las naciones indias sin modificar los principios generales sobre los que reposa: una nación de ciudadanos debería transformarse en una nación de naciones. (Marientras, 1982: 175).

Los indígenas que permanecieron dentro de los límites del actual territorio canadiense, por su parte, obtuvieron en 1940 y 1949 los derechos a voto estadual y federal, respectivamente. Menos de un siglo antes, en 1867 y a través de la unión de tres colonias de hegemonía británica que migraron con la independencia de los Estados Unidos, Canadá se formó como un dominio federal de cuatro provincias, llamado Dominio del Canadá. A través de un proceso más pacífico que el de su vecino país, se transformó en una federación con autogobierno independiente. Así inició un proceso de autonomía que culminó con la firma del *Acta de Constitución de Canadá* de 1982.

Los nativos del Canadá se encuentran bajo la tutela de la Confederación a través de disposiciones que proceden del siglo XIX y que, revisadas durante el siglo XX, siguen vigentes. Reconoce cuatro categorías de “indios y asimilados”: 1) *inscritos* cuyo régimen está definido mediante tratado; 2) *inscritos* no definidos mediante tratado; 3) *no inscritos* y, por lo tanto, que no gozan legalmente del reconocimiento como indios; 4) *mestizos*, que perdieron su condición por considerarse una minoría (Izard, 2008).

La región actualmente conocida como *Nunavut*, fue uno de los territorios en los que se produjeron los primeros contactos entre europeos e inuits entre la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII. En 1976 como parte de las negociaciones de las demandas de tierra entre la organización indígena y el Gobierno federal se discutió, mediante un plebiscito, la partición de una de las provincias canadienses, la de los Territorios del Noroeste. El 9 de julio de 1993, el Acta del acuerdo de las demandas de tierra de Nunavut y el Acta de Nunavut fueron llevados al Parlamento canadiense, y la transición fue completada el 1 de abril de 1999. En términos de lo que considera una reconstrucción colectiva de la memoria social, sostiene A. Légaré:

Incluso aunque se puede argumentar que el mayor éxito de Nunavut ha sido la aparición de una nueva autoconciencia regional entre los inuit del Ártico canadiense central y oriental (...), la identidad colectiva Inuit estaba siendo (re) definida en una escala cívico-regional (...) y cada vez menos en términos exclusivamente culturales (es decir, Inuit). Esta regionalización de la identidad

colectiva Inuit se basa en los rasgos y actividades socio-culturales inuit (...) y hereda instituciones culturales Inuit fuertes ya que la gran mayoría de los residentes de Nunavut son inuit (...). A través de la reconstrucción de la identidad colectiva Inuit de cultura cívica se puede ver la interconexión entre las fronteras, los símbolos y la identidad colectiva (...). En el caso de Nunavut Inuit los factores culturales ayudaron a definir las fronteras de Nunavut. Los símbolos nacidos de la construcción espacial de Nunavut se convirtieron en la piedra angular de una identidad colectiva cívica nunavummiut emergente. Para sostener esta nueva identidad cívica se refuerzan los símbolos y se ponen de relieve los límites de Nunavut. Con la aparición continua de nuevas instituciones de Nunavut (por ejemplo, el Departamento de Educación, el Departamento de Cultura y Lenguaje, etc.), debe esperarse el crecimiento progresivo de la identidad cívica regional, es decir, nunavummiut (2007:103)22.

## La Etnografía Norteamericana

En consonancia con los procesos antes descritos, y sin desconocer numerosos aportes que pueden remontarse incluso siglos atrás, asistimos en el siglo XIX a la conformación científica de la Antropología. El escenario es América del Norte, donde aparecen las primeras instituciones y academias que son espacio de investigación y de formación académica.

El americanismo se institucionaliza en los Estados Unidos y luego en Europa a partir de mediados del siglo XIX, en la misma época en que la antropología se convierte en una disciplina autónoma, pero los estudios sobre la América indígena tienen una historia tan larga como la de la colonización. A pesar del cortejo de atrocidades que la acompaña, la invasión de América inaugura una experiencia sin precedentes de confrontación entre culturas y de reflexión sobre la alteridad... (Todorov, 1982 en Descola e Izard, 2008:61).

A partir de los siglos XVII y XVIII comienzan a producirse distintos informes, principalmente de origen francés y en menor número de ingleses, acerca de las sociedades indias con las que van estableciendo contacto. Hacia finales del período y atendiendo a diversos intereses nucleados en la necesidad de conocer a las etnias, se forman círculos y sociedades intelectuales interesados por la Lingüística, la Arqueología, la Etnografía y la Antropobiología.

Como consecuencia de este interés creciente, se funda en Washington en 1846 el *Instituto Smithsonian*, que se inicia con un plan de investigación acerca de la Etnología americana y en un contexto histórico –el de las Guerras de la Independencia y la conformación de los primeros estados norteamericanos- de localización y relocalización de las poblaciones nativas. Así se convirtió en un reservorio de las colecciones que, mediante exploraciones civiles y militares,

---

<sup>22</sup> Traducción no literal del inglés por las autoras.

reunían objetos de los indígenas norteamericanos y especies de su entorno natural<sup>23</sup>. A partir de 1978 publicará una serie de monografías etnográficas, en 17 volúmenes, bajo el título de *Handbook of North American Indians*.

Otro antecedente temprano es la creación de la *Sociedad de Etnología Americana*, en 1942 en Nueva York, que se asociará más tarde a la *Universidad de Columbia* y a la *Asociación de Antropología Americana*. Considerada la organización profesional antropológica más antigua de los Estados Unidos en el campo emergente de la Etnología, su objetivo declarado era fomentar "las consultas en general relacionadas con la raza humana."<sup>24</sup>

La producción de *Lewis Morgan* (1818-1881) se considera uno de los principales aportes a la fundación de la Antropología social. Abogado de formación y representante de una primera generación americana descendiente de padres británicos, Morgan empieza a interesarse en la estructura social y la organización política de los iroqueses que habitaban el estado de New York, donde había nacido. A partir de 1850 se dedica al estudio del sistema de parentesco, recogiendo las primeras genealogías con un interés comparativo y con una perspectiva evolucionista. A partir de ello sostiene "... la hipótesis según la cual las sociedades primitivas están organizadas sobre la base del parentesco y se oponen a las sociedades más modernas, que lo están sobre la base política" (Testart, 2008:508).

En los comienzos del desarrollo de esta Antropología en los Estados Unidos, aparece otro antecedente que toma posición contra la corriente evolucionista representada por Morgan y contra los principios del difusionismo: *Franz Boas* (1858-1942). De origen alemán, y formado en matemática, física y geografía, llega a Canadá interesado por la relación entre el modo de vida de las poblaciones locales y su entorno. Trabaja inicialmente entre grupos inuits centrales pero, una vez radicado en los Estados Unidos, su gran producción se desarrolla entre distintos grupos de la Costa Noroeste norteamericana. Allí se especializó en el registro de narraciones y mitos en lenguas indígenas, que tradujo al inglés.

Junto con la recogida de textos, otro de los objetivos de Boas, geógrafo de formación, fue el de cartografiar las sociedades indígenas desde el punto de vista de la lengua, los tipos físicos y las divisiones culturales. Pudo comprobar que las fronteras lingüísticas no coincidían con la distribución espacial de los tipos físicos, y que las divisiones culturales no coincidían con ninguna de las divisorias de los dos criterios anteriores. Esta experiencia etnográfica fue la base para su única obra de carácter teórico, *The Mind of Primitive Man* (1911) donde muestra el hecho de que estas tres variables (lingüística, física y cultural) no están ligadas la una con la otra. Esto, que actualmente es un hecho común de las ciencias sociales, representó en su época un gran avance en un contexto social e ideológico dominado por el nacionalismo, el racismo y el nativismo blanco en Europa y en Estados Unidos (Pujadas i Muñoz, 2011: 40-41).

---

<sup>23</sup> Desde su fundación, el Smithsonian ha convertido en el mayor complejo de museos y la investigación en el mundo, con 19 museos, el Zoológico Nacional, y nueve centros de investigación (<http://www.si.edu/About/History>).

<sup>24</sup> Según resulta de la página oficial de la institución: <http://aesonline.org/about-aes/>

En los últimos años de su vida estudió a los indios Pueblo. Trabajó, además, en la organización y en tareas de conservación en el *Museo de Historia Natural de Nueva York* y contribuyó a fundar la *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología de México*. Boas es un autor que, desde una perspectiva particularista, abre un abanico de desarrollos intelectuales en la antropología norteamericana del siglo XX, influyendo en autores como:

- *Robert Lowie* (1883-1957), vienés instalado en Nueva York y alumno de Boas en la Universidad de Columbia, donde trabajó cuestiones de mitología comparada. Junto a C. Wissler estudió la organización social y política shoshone y, más tarde, trabajó entre los crows de las Llanuras.
- *Alfred Kroeber* (1876-1960), antropólogo americano formado en la Universidad de Columbia, donde es autor de la primera tesis de Doctorado de su historia. Trabajó entre los indios californianos, produciendo cantidad de materiales, algunos de ellos incluidos en el *Handbook of North American Indians*.
- *Edward Sapir* (1884-1939), alemán formado en la Universidad de Columbia con Boas, trabaja entre varios grupos norteamericanos, incluyendo los nootkas de la Costa Noroeste. Se destaca por su orientación lingüística y sus hipótesis acerca de la relación entre el lenguaje y la experiencia sensible.
- *Ruth Benedict* (1887-1948), americana ayudante de Boas en el Barnard College y en la Universidad de Columbia, reconocida como una de las primeras mujeres que hicieron trabajo de campo en Antropología. Enmarcada en la corriente culturalista, trabajó entre grupos de las Llanuras, de California y del sudoeste. Se considera, además, precursora en la preocupación por la Antropología aplicada, en torno a la reflexión acerca del quehacer antropológico en el contexto de la posguerra.
- *Margaret Mead* (1901-1978), americana formada en Psicología y Antropología en la Universidad de Columbia, discípula de Boas y Benedict. Interesada por las formas del cambio económico y social y por el estudio de las relaciones entre cultura y personalidad. Realizó sus trabajos en grupos de Oceanía y de Nueva Guinea.

Por último, y sin pretender con ello dar cuenta de un análisis completo, destacaremos la importancia de los trabajos de *George Murdock* (1897-1986) en la constitución de la Antropología. Americano formado en la Universidad de Yale, sucede a E. Sapir en el Departamento de Antropología de esa Universidad. Tras una breve experiencia en el trabajo de campo, que incluye a los haidas de la Costa Noroeste, Murdock se centró en el análisis comparativo de los datos etnográficos, creando en 1962 la revista *Ethnology*, donde aparecerá publicado su *Atlas Etnográfico* (1967). Junto a ello se destaca su proyecto de las *Human Relations Areas Files* (1946), que se propuso compartir los archivos de Yale con los de otras universidades. Considerado uno de los primeros antecedentes de una Antropología o de una Etnología comparativa, se continúa en la actualidad como una organización internacional sin fines de lucro con más de 300 instituciones asociadas en los Estados Unidos y más de veinte países.

## Bibliografía

- Benedict, R. (1989). *El hombre y la cultura*. Barcelona: Edhasa.
- Braudel, F. 1971. *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Madrid: Tecnos.
- Clastres, P. (1996). "Sobre el etnocidio". En *Investigaciones en Antropología Política* (55-64), Barcelona: Gedisa.
- Comaroff, L. y J. Comaroff. (2012). *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires: Katz.
- Descola, P. y M. Izard. (2008). "América". En Bonte, P. y M. Izard. *Diccionario Akal de Antropología y Etnología*. Madrid: Akal.
- Duranti, A. (2003). "Language as Culture in U.S. Anthropology; Three Paradigms". *Current Anthropology*, 44(3), pp.323-347.
- Fernández Moreno, N. (2015) "Introducción". En Fernández Moreno, N. (comp.) *Antropología y comparación cultural: métodos y teorías*. Madrid: UNED. Edición digital (e-pub) ISBN electrónico 978-84-362-6911-6
- Fernández Rodríguez, M. (2011). "La presencia rusa en el Pacífico Noroeste". En: Martínez Peña y Fernández Rodríguez (comp.) *El ejército y la armada en el Noroeste de América: Nootka y su tiempo*. En línea en:  
<https://ciencia.urjc.es/bitstream/handle/10115/5776/NOOTKA%20Y%20SU%20TIEMPO.pdf>
- Flager, E. (1998). *Tambores Indios. Conocer a los señores de la Tierra*. Barcelona: Martínez Roca.
- Herreros Cepeda, A. (2011). "Introducción a la presencia española en el Noroeste". En: Martínez Peña y Fernández Rodríguez (comp.) *El ejército y la armada en el Noroeste de América: Nootka y su tiempo*. Recuperado de: URL:  
<https://ciencia.urjc.es/bitstream/handle/10115/5776/NOOTKA%20Y%20SU%20TIEMPO.pdf>
- Izard, P. (2008). "Indios de América del Norte". En: Bonte, P. y M. Izard. *Diccionario Akal de Antropología y Etnología*. Madrid: Akal.
- Kroeber, A. (1931). "Historical reconstruction of culture growths and organic evolutions". *American Anthropologist*, pp. 149-156. Recuperado de:  
<http://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/hub/issue/10.1111/aman.1931.33.issue-2/>
- Légaré, A. (2007). "The Reconstruction of Inuit Collective Identity. The Case of Nunavut". En: White, J. et al (eds), *Aboriginal Policy Research. Moving Forward, Making a Difference*: vol. IV, 103 – 121 Toronto: Thompson Educational Publishing.
- Mauss, M. (1905). "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social". En: Mauss, M. *Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos.
- Marientras, E. (1982). *La resistencia india en los Estados Unidos*. México: Siglo XXI.
- Palermo, M. (1986). "Reflexiones sobre el llamado complejo ecuestre en la Argentina". *Runa*, XVI:157-178.
- Paredes, A. (1996). *Los indios de los Estados Unidos de Norteamérica*. Madrid: Abya-Yala.
- Pujadas i Muñoz, J (coord.). (2011). *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.

- Testart, A. (2008). "Morgan, Lewis Henry". En Bonte, P. y M. Izard. Diccionario Akal de Antropología y Etnología. Madrid: Akal.
- Wolf, E. (1987). Europa y la gente sin historia. México: F.C.E.

# Kwakiutl y otras etnias de la costa noroeste norteamericana

*María Martha Sarmiento y María Gabriela Musaubach*

## Presentación general del área

Según el *Handbook of North American Indians* (Suttles, 1990 a, 1), el área cultural denominada *Costa Noroeste* incluye la costa norte del Pacífico de América del Norte, desde el delta del río Cooper en el Golfo de Alaska al río Winchuk cerca de la frontera entre Oregon y California, extendiéndose hacia el interior alcanzando las montañas de Chugach y de Saint Elías en Alaska; las montañas costeras de la Columbia Británica y la Cordillera Cascade de Washington y Oregon. De esta manera se incluyen los territorios de los pueblos nativos costeros desde los eyaks a los chetcos, junto con todos los pueblos interiores de esta región excepto algunos grupos ubicados en las laderas occidentales de las Montañas Cascade. Si bien un área cultural se identifica como tal en base a rasgos culturales, es innegable que además esta zona es una región natural.

La *Costa Noroeste* es una larga franja de aproximadamente 2.414km de longitud, que se extiende desde el delta del Río Cooper en Alaska hasta la boca del Río Chetco al sur de la costa de Oregon. Su frontera interna coincide con una serie de cadenas montañosas: las montañas de Chugach y San Elías en Alaska y la Columbia Británica y la Región de Cascade de Washington y Oregon. Las mayores alturas exceden los 3.000 msnm. Los picos más altos son el Monte Saint Elías (5.488.8m) y el Monte Logan (5.950.9m) (Suttles, 1990 b).

Al norte, la costa habitable es muy angosta y limitada por los glaciares que bajan directamente hacia el mar. La zona central, con un ancho de alrededor de 320km, es una región de costas complejas que va del sureste de Alaska hasta la Columbia Británica. Al oeste, encontramos las Montañas Costeras y casi paralelas otra serie que emerge en el mar como el Archipiélago de Alexander, las Islas de la Reina Carlota y la Isla de Vancouver. Las Islas de la Reina Carlota están separadas del Archipiélago Alexander por el estrecho Dixon y del resto de la Columbia Británica por el estrecho Hecate. La isla de Vancouver está separada del continente por el Estrecho Reina Carlota, el Estrecho de Johnstone, el Estrecho de Georgia y el Estrecho Juan de Fuca.

Debido a esta configuración se pueden distinguir dos medioambientes marinos diferentes: uno más expuesto al océano, y otro interior de aguas saladas más protegidas. Finalmente, la franja restante, la zona sur de la Costa Noroeste, se afina hasta casi la mitad del ancho de la

costa central. Aparte de los principales ríos nombrados existen gran cantidad de arroyos y corrientes de agua, además de grandes lagos como en la Isla de Vancouver y en la zona del Valle de Fraser.

La Costa Noroeste presenta una amplia variedad de climas. En la zona costera es del tipo marítimo u oceánico. El océano enfría el aire en verano y lo calienta en invierno. Al este de la zona montañosa predominan los climas áridos y semiáridos, mientras que la zona costera es más húmeda a causa de las lluvias que se producen en las laderas occidentales de las montañas durante el invierno. Más al norte, en el Yukón y Alaska, el clima es subártico. Las temperaturas entre las costas y las zonas bajas de los valles del sur son aproximadamente de 4°C en invierno (siendo la costa más cálida) y en verano de 14°C (siendo el interior más cálido).

Se distinguen dos áreas fitogeográficas: una caracterizada por la Picea de Sitka<sup>25</sup> (abeto blanco) y la tsuga occidental<sup>26</sup> y la otra definida también por la tsuga occidental y por el abeto de Douglas<sup>27</sup>. Otros árboles nativos son: el cedro amarillo, el álamo negro, el sauce Scouler, el aliso rojo y el espino negro entre otros. Los pueblos que habitaban esta área utilizaban las plantas de varias formas, ya sea como fuente alimenticia y de combustible, como materia prima en la tecnología y además para uso medicinal. Helechos con bulbos comestibles, cebollas y lupines de diferentes tipos, alrededor de cuarenta tipos de bayas, algunos hongos y algas marinas complementaban la dieta vegetal. El cedro rojo, era la madera preferida para realizar tablones con los que construían las casas, los postes y los tótems tallados, para canoas y cajas y una gran variedad de elementos rituales. Las plantas para usos medicinales o rituales eran el Trébol del Diablo y el Hinojo de Cerdo. En cuanto a las domesticadas el tabaco fue la única representante.

Los recursos animales más importantes provienen del agua (el salmón del Pacífico (*Oncorhynchus gorbusch*), la trucha arcoíris (*Oncorhynchus mykiss*) y otras truchas, el eperlano<sup>28</sup> (*Osmerus* sp.), el esturión y las lampreas); los grandes mamíferos marinos (la foca común, el oso marino, el león marino, la nutria marina y los delfines, entre los cuales las orcas y las ballenas son menos comunes). Entre los mamíferos terrestres se encuentran varios tipos de ungulados (el ciervo de cola negra, el ciervo de cola blanca, los alces, la cabra de montaña, y el caribú en la tundra). El oso negro americano se localiza en todos lados, excepto en algunas islas. Otros carnívoros más pequeños son la nutria de río, la marta, el armiño, el lobo, el linco y el visón. Además, hay algunos roedores de importancia económica como el castor, la marmota silbadora y la liebre. Dentro de las aves, las acuáticas son de mayor importancia que las terrestres debido a su mayor tamaño. Entre ellas encontramos albatros de cola corta, de pies negros, cisnes y petreles, estos últimos muy buscados por sus huevos. Entre las aves costeras hallamos garzas, gaviotines, somormujos, que suelen ser estacionales. Las aves terrestres incluyen perdices, codornices, urogallos, varios tipos de águilas, halcones, búhos, cuervos,

---

<sup>25</sup> *Abies alba*: árbol perennifolio de hasta 80m de altura, corte cónico y madera rosada.

<sup>26</sup> *Tsuga heterophylla*: gran conífera de hoja perenne que crece hasta 50-70 m de altura. La corteza es de color marrón, delgada y con surcos. Crece sobre todo a baja altura, desde el nivel del mar hasta los 600 msnm, pero llega hasta los 1.800 msnm.

<sup>27</sup> *Pseudotsuga menziesii* no es en realidad un abeto.

<sup>28</sup> Pariete del salmón, es de unos veinte centímetros de largo aproximadamente, su dorso es verdoso y de vientre blancuzco, con una banda plateada en los flancos y la mandíbula ligeramente prominente.

pájaros carpinteros, entre otros. En cuanto a los reptiles y anfibios encontramos serpientes (no venenosas), tortugas, lagartos, salamandras, sapos y ranas. Los invertebrados marinos incluyen moluscos, crustáceos y equinodermos, los cuales podían recogerse de las rocas y playas o en zonas bajas del mar. También las corrientes de agua dulce podían aportar mejillones y cangrejos de río.

Dicho esto analizaremos brevemente el área cultural ya mencionada, y nos centraremos en un grupo particular, los *kwakiutls*, a los que describiremos exhaustivamente, en sus aspectos tecnológicos, económicos, políticos, sociales y rituales.

Los pueblos que se encuentran en esta área son: eyaks; tinglits; haidas; tsimshians; haislas; haihais, bella- bellas y owekeenos; bella coollas; kwakiutks; nootkans; makahs; quileutes; chemakuns; salihis; kwalhioquas; clatskanies; chinookans; kalapuyans; tillamooks; alseans; siuslawans; coosans; athapaskanos y los takelmas.

Lingüísticamente, se establecen relaciones genéticas (Thompson y Kinkade, 1990) entre las diversas lenguas presentes en el área (alrededor de cuarenta, que pertenecen a una docena de familias lingüísticas). A pesar de la diversidad genética, se comparten rasgos fonéticos, de morfología sintáctica y semántica por miembros de diferentes familias lingüísticas, haciendo posible caracterizar “subáreas” dentro de la Costa Noroeste.

- *Tinglit*: habitaban el sur de Alaska.
- *Haida*: habitaban la Isla Reina Carlota y parte de las Islas del Archipiélago del Príncipe de Gales.
- *Tsimshian*: habitaban los ríos Nass y Skeena y sus islas adyacentes.
- *Wakashan*: habitaban la Costa desde el Canal Gardiner hasta Cabo Mudge; la Isla de Vancouver y el Cabo Flattery. Incluía dos grupos: a) el grupo Kwakiutl y b) el grupo Nootka.
- *Salishan*: habitaban la costa continental y la parte este de la Isla de Vancouver al sur del Cabo Mudge, la parte sur interior hacia el este hasta Selkirk Range y la parte Norte de Washington, Idaho y Montana, también la región de Dean Inlet.
- *Chemakun*: al sur del Cabo Flattery y cerca de Puerto Townsend.
- *Chinook*: en el Río Columbia.

## Los kwakiutls: caracterización general

Los *Kwakwaka'wakw*, (kwakiutls en español) son una tribu amerindia que hablaba lenguas wakashan<sup>29</sup> de la Costa Noroeste del Pacífico cuyo nombre significa “playa al lado norte del río”. Se dividían en tres grupos: los haislas o kitimats, los haitzüks u owekyalas (que comprende a los sub-grupos: bella bella, xachai y wikeno) y los kwakiutls. Los kwakiutls propiamente dichos se dividen en quince pueblos: Klaskino, Quatsino, Koskimo, Nuwitti,

---

<sup>29</sup> Las lenguas wakashan son una familia de lenguas originaria de América aún habladas en la zona costera al occidente de la Columbia Británica (Canadá), incluida la Isla de Vancouver.

Qwashela, Nakwakto, Mamalillikulla, Kwilwisotenok, Tlawitis, Nimkish, Tanakteuk, Tsawataineuk, Kwawwawainck, Lekwiltok y Kwakiutl, estos últimos en Fort Rupert. Vivían entre las islas Vancouver y Reina Carlota, divididos del siguiente modo:

- *Xa·islás* o *Haislas*, ocupaban el territorio entre los canales Gardner y Douglas.
- *Hèi·'itsuqs* o *Haitzuks*, entre el canal Gardner y el río Inlet.
- *Kwakiutls*, entre el río Inlet y el norte de Vancouver.

Era un pueblo esencialmente pescador y todas las otras fuentes de alimento eran secundarias. Las ballenas eran perseguidas solo por las tribus de la costa oeste de la Isla de Vancouver, mientras que otras arponeaban focas y leones marinos. La carne de estos mamíferos marinos se consumía, y sus intestinos se utilizaban para realizar cuerdas para los arcos y bolsas. El bacalao y el hipogloso (o halibut) eran pescados con anzuelos, atados a una línea flotante gracias a una vejiga o una boya de madera, y la sepia<sup>30</sup> era usada como carnada. El pescado se asaba o se hervía en pavas de madera por medio de piedras calientes. Lo que se guardaba para el invierno era cortado en tiras y secado al sol o ahumado sobre el fuego. Los salmones se pescaban en diques y trampas cuando ascendían por los ríos o por redes sostenidas entre dos canoas. Para pescar en aguas más profundas se usaba un arpón de doble punta. Arenques y euchalones eran atrapados por medio de un largo rastrillo.

En invierno el arenque en aceite era uno de los platos favoritos de las tribus de la costa exterior. También en invierno se cazaban ciervos con arcos y flechas (con puntas de cobre, piedra o hueso), armas que más tarde fueron reemplazados por las de fuego. Para animales terrestres pequeños se utilizaban trampas.

Las mujeres recolectaban almejas, mejillones, huevos de peces por medio de redes y algas; estas últimas se excavaban y se guardaban para el invierno. Las bayas recolectadas se disolvían en agua y luego mezclaban con aceite de pescado. Las manzanas silvestres se hervían y se conservaba el jugo para el invierno. La comida se guardaba en grandes cajas de madera de cedro cosidas.

En cuanto a la vestimenta, el elemento principal era la manta, realizada con pieles curtidas o tejida en lana de cabra de montaña, pelo de perro, plumas o mezcla de ambas. El hilo se hacía girar en la pierna desnuda por medio de un husillo. Otro tipo de manta se realiza con corteza de cedro suave, y además está adornada con piel. Para el momento en que F. Boas describe a estas poblaciones (en la década de 1920), dice que las mantas más comunes son de lana y que en ocasiones festivas se utilizan las "mantas de botón". La mayoría de éstas eran prendas de color celeste con un borde rojo con botones de nácar. Muchas también estaban adornadas con la cresta perteneciente a su dueño, la cual era cortada en tela roja y cosida a la manta. Los hombres usaban una camisa debajo de ella y las mujeres vestían un delantal hecho de corteza de cedro y un cinturón del mismo material. Cuando iban en la canoa o trabajan en la playa, las mujeres utilizaban grandes sombreros impermeables hechos de cestería y, cuando llovía, una

---

<sup>30</sup> Sepia ó jibia, es un molusco.

capa o poncho a prueba de agua elaborado en corteza de cedro. Por otro lado, iban con los pies desnudos en todos los casos.

Para la construcción eran bien conocidas las propiedades de cada tipo de madera y la forma de manejo de cada una de ellas. Se ahuecaban troncos enteros de árboles, se realizaban tablones y tableros finos, la madera era endurecida por carbonización, y se doblaba en la forma deseada, por tratamiento al vapor. Las canoas eran realizadas en madera de cedro y propulsadas y conducidas por remos. Con los bloques de madera se realizan pequeños platos ahuecados y alisados. Las casas eran grandes viviendas construidas con tablones de cedro rojo y albergaban a los miembros de un mismo linaje. El cedro rojo era considerado sagrado, como un ser vivo, incluso luego de haberlo cortado, y cada casa tenía una identidad y un nombre. Algunas veces estas casas presentaban pinturas murales en su frente, que mostraban figuras relacionadas al linaje de quienes poseían la casa. Otras tenían postes que mostraban las crestas del linaje, tanto dentro como fuera de la casa. Generalmente la casa era cuadrada, desde los 12 metros a los 18 metros de lado. Los postes y vigas centrales y laterales enmarcaban el techo a dos aguas. Los postes más livianos completaban el marco, y largas tablas con ranuras en la base de las tablas y los tablones de la pared lateral se enterraban en el suelo. Las tablas del techo se solapaban para un buen drenaje. Dentro de la casa, una fila de tablones horizontales era ubicada a cierta distancia de las paredes exteriores y este espacio se llenaba con tierra, creando una plataforma en la cual se construía un cuarto con paredes separadas del suelo. Esta área proveía espacios separados para las familias nucleares pertenecientes al linaje de la casa. Los ocupantes se concentraban en el área central alrededor de la casa para comer, cantar y realizar cualquier actividad social. Durante el invierno, las ceremonias se llevaban a cabo en las casas del linaje, con danzarines enmascarados, rituales dramáticos y festejos. Cada linaje tenía el derecho exclusivo a mostrar ciertas imágenes que eran importantes para la historia del linaje: animales u otros seres míticos.

## Organización social

Los kwakiutls eran una sociedad estratificada, con unidades sociales separadas en poblados, y cada una de ellas era considerada como una tribu. Dentro de cada poblado había grupos llamados *numaym* (=de un tipo). F. Boas (1920) decidió utilizar el término *numaym* porque las características de la unidad eran tan peculiares que utilizar el término “gentes”, “clanes” o “sibs” hubiera sido incorrecto. Los individuos que formaban estas divisiones eran denominados “*compañeros de numaym*” y éstas eran las últimas divisiones con lazos unidos por estrictas obligaciones sociales. Boas (1966) dio una lista de veinte tribus cada una con sus correspondientes *numayma*<sup>31</sup> (94 en total).

Una clara comprensión de la constitución de un *numaym* se hace difícil debido al hecho de que el número de posiciones sociales en el presente es mayor que el número de miembros de

---

<sup>31</sup> Plural de *numaym*.

la tribu, por lo que muchos individuos ocupan más de una posición en más de un *numaym*. Seguramente en la antigüedad existían personajes importantes que también lo harían, pero en la actualidad solo se debe a la reducción en el número de miembros de una tribu.

En términos propiamente kwakiutl (Boas, 1966), una tribu consistía en un número de divisiones, cada una de las cuales deriva de un ancestro, pero que incluye también individuos de diferente descendencia que en algún tiempo temprano se unieron a este. Otras veces no existen estas relaciones; las tribus son grupos que habitaban un poblado de invierno y que actuaban como un solo conjunto en situaciones de guerra o rituales. Asimismo, era frecuente que se llamaran igual que el nombre del poblado que habitaban. Para nombrar los *numayma* era común una forma colectiva del nombre de algún ancestro, como por ejemplo “El Grupo del Jefe” o “Los Primeros”.

Los *numayma* consisten en familias que abarcan esencialmente grupos de hogares y los parientes más cercanos de aquellos que se casaron dentro del grupo. El sistema de parentesco es bilateral, sin distinción entre línea materna o paterna. Los términos de afinidad son todos recíprocos excepto por esposo, esposa y por la tía del esposo o el tío de la esposa en relación a sus sobrinos y sobrinas. El único término recíproco en el grupo consanguíneo es aquel para los primos de sexo opuesto.

Podemos decir que los *numayma* estaban basados en la descendencia, con preferencia de la línea paterna. Las posiciones más altas de un *numaym* que formaban la nobleza eran líneas de alto nivel, en la cabeza de las cuales se destacaba la línea del primogénito. Un niño debía ser asignado a cualquiera de las líneas de las cuales descendía, por legado, incluso, a las líneas no relacionadas.

Las locaciones de los *numayma* variaron con el tiempo. Por ejemplo pequeñas comunidades que reclamaban distintas locaciones de origen se han unido, o grandes grupos que se han dividido y formaron nuevas unidades. El número de personas que formaban un *numaym* variaba según las circunstancias.

La estructura del *numaym* se puede comprender mejor si hace caso omiso de las personas que lo componen y los consideramos como compuestos por cierto número de posiciones cada una con un nombre, un “asiento” o “lugar de pie”, que significa rango y privilegios. Su número es limitado y forman la nobleza de rango. Estos nombres y asientos son el esqueleto de los *numayma* y los individuos, en el curso de su vida ocupan varias posiciones y con esto los nombres que les pertenecen.

En la cabeza del *numaym* estaba el jefe principal. A todos los otros jefes de menor rango se los nombraba como tales por cortesía. La esposa del jefe principal tenía una posición definida como “Levantando el vestido en la Casa” lo que significa que debía hacerlo todo el tiempo porque ella estaba continuamente dando fiestas. Las de menor rango eran llamadas “Damas”. El hijo mayor del jefe era denominado “Príncipe” (Boas, 1966: 51).

El sistema del *numaym* debería ser comprendido como la principal motivación en el comportamiento indígena; el deseo de obtener prestigio social tomando posesión de un nombre y con él, una posición que inspira respeto y su persistencia. Tanto la asunción de

un nuevo nombre importante y su mantención requería de un gran gasto. Un principio fundamental de la estructura social era el de la primogenitura, que era independiente del sexo; siempre el primer nacido obtenía el rango más alto que pudieran poseer sus padres y se le asignaba a un *numaym*.

## Religión

Toda la naturaleza y todas las cosas tenían un aspecto maravilloso o sobrenatural, *nálawalkw*, al que los hombres y mujeres dirigían plegarias y agradecimientos en el transcurso de su vida diaria, por lo que era necesario hacer contacto con ese aspecto. Desde ya que no cualquiera podía llevar a cabo estos contactos y es aquí donde entraban en juego, como intermediarios, los chamanes.

Otra función de los chamanes consistía en predecir o influir en el resultado de ciertos acontecimientos y en trabajar en contra de la hechicería. Todas las curas eran públicas y los actos del chamán eran acompañados al ritmo de golpeteos. Asimismo existía la técnica de la hechicería que consistía en el uso de partes del cuerpo de una persona o desechos del mismo para que esta sea hechizada (magia simpatética<sup>32</sup>). La hechicería también podía utilizarse para obtener el amor de un hombre o una mujer.

La línea entre religión y magia era siempre fluida y no era igual para todos los individuos de la sociedad. Para algunos la relación entre ambas era puramente mecánica, para otros tenía una significación religiosa. Solo cuando a un acto era atribuido a poderes sobrenaturales, correspondía al dominio de la magia.

## Mitología, cosmología y vida ceremonial

En la mitología kwakiutl se divide al mundo en varios ámbitos: el mundo del cielo; el mundo de los mortales; el mundo de la tierra bajo el mar; el mundo de los fantasmas. Si bien existe una gran variedad de historias sobre la creación, todas tienen en común que la gente original apareció hace mucho tiempo sobre la tierra y ellos mismos fueron transformándose en nuevos seres, algunos de ellos quitándose sus máscaras de animal para revelar su verdadera naturaleza humana. Estos antepasados repartieron tanto sus máscaras de animales como las crestas de cada *numaym* identificando de esa manera a un *numaym* con un animal específico (ballena, lobo, oso o cuervo). El mito del pequeño Nutria es una especie de drama que trata sobre el olvido de la invitación al nacimiento, en forma de Nutria, de un hijo de una princesa del pueblo tsimshian, el cual vivía junto a su padre el Jefe de la comunidad.

---

<sup>32</sup> El concepto de magia simpatética considera que las prácticas mágicas son posibles porque las cosas interactúan a distancia mediante una relación secreta, en una mutua simpatía.

El pequeño Nutria, ayudaba a todo el pueblo en la pesca, conseguía especialmente bacalao con los que su Abuelo ofrecía fiestas a los pueblos vecinos y a jefes de tribus a quienes avisaba que su nieto, Pequeña Nutria, estaba siempre en el mar y que no deberían matarlo si lo encontraban pescando, pues el Abuelo se hacía rico con los regalos de los invitados. Pero dicen que el Abuelo se olvidó de invitar al jefe de una tribu, que por lo tanto no conocía a Pequeña Nutria. En una ocasión esa tribu salió a pescar y descubrió a una Nutria que llevaba una foca en su boca, el arquero disparó y mató a la nutria para obtener la foca. El Abuelo y las tribus que lo conocían buscaron a Pequeña Nutria, hasta que llegaron a la tribu olvidada, la cual pidió disculpas por haber matado a Pequeña Nutria, pero no lo conocían. La madre de Pequeña Nutria murió de tristeza, y el jefe de la tribu olvidada colmó de regalos al Abuelo como forma de expiación.

La Ceremonia de Invierno o *T'seka* se realizaba en esta época del año no sólo por razones ecológicas y económicas (la obligada movilidad en el interior de las casas y la ausencia de recursos) sino también religiosas (durante los meses de invierno los seres sobrenaturales regresaban a vivir junto a sus poblados, en los bosques circundantes a él). Era un tipo de festival chamánico, una deslumbrante muestra de los poderes humanos contra los poderes de los seres superiores. Del lado de los humanos había dos grupos de protagonistas: los jefes (que para tal ocasión se llamaban chamanes) y sus niños que habían sido enviados a encontrarse con los poderes sobrenaturales cara a cara. En algún punto, todos los poderes sobrenaturales que las personas poseían y todos sus donantes naturales eran exhibidos a través de los cantos y de los bailes de máscaras.

Durante este tiempo, se dramatizaba el contenido del mito en relación a la adquisición de poderes y competencias, a través de las danzas que se realizaban en la gran casa. Los iniciados, pasaban a formar parte de un "club" secreto, sin olvidar que una persona solo podía tener visiones con aquellos espíritus que pertenecían al patrimonio heráldico y religioso familiar (Sánchez Montañés, 2009).

Históricamente el motivo de la realización de la Ceremonia *T'seka* era de tipo social. Las danzas, los cantos y los ritos que la acompañaban eran vistos como valiosos bienes heredados, clasificados en rango, siendo su principal función la manifestación del prestigio de las familias nobles (Holm, 1990). Un matrimonio de personas de alto rango era motivo para realizar la Ceremonia, ya que las danzas se transferían como parte de la dote al yerno. El *Potlatch* en memoria de un Jefe Muerto era también otra ocasión para realizarla. Las danzas y dramatizaciones que caracterizaban a esta ceremonia debían ser validadas por exhibición pública y el pago de testigos. Incluso en el curso de una sola estación en una aldea, la serie ritual representaba una gran variedad de seres sobrenaturales y sus poderes (Goldman, 1975; Holm, 1990).

Otra compleja ceremonia Kwakiutl es la *Ceremonia de Verano*, de carácter más secular que la Ceremonia de Invierno y donde no había presencia de rituales chamánicos. A veces los kwakiutls la llamaban la *Danza de la Comadreja*, en referencia a los tocados usados. Esta ceremonia parecía ser de origen extranjero, donde los danzantes representaban la apariencia de figuras que tenían un estatus de crestas de *numayma*, más que demostraciones de poderes sobrenaturales. Las máscaras y vestimentas utilizadas eran muy elaboradas e ilustraban gráficamente la transformación mítica (Holm, 1990: 385).

## Historia y relaciones culturales

Las relaciones de los kwakiutls con todos sus vecinos fueron similares a las que ocurrieron entre los grupos kwakiutl del Sur: una mezcla de redadas belicosas y de banquetes amistosos, matrimonios y comercio. La toma de esclavos y otros botines habían caracterizado durante mucho tiempo las relaciones con los vecinos. El contacto con los europeos comenzó para algunos grupos en la década de 1780 a través de los comerciantes marítimos de pieles, y con exploradores británicos y españoles a partir de 1792; pero el impacto económico significativo no sucedió hasta el establecimiento de Fort Rupert en el año 1849 (Ringel, 1979: 352).

En la década de 1870, un misionero anglicano se asentó en Fort Rupert y lo convirtió en Alert Bay, donde más tarde se estableció un aserradero que empleó indígenas en la industria de la madera. La participación nativa como pescadores y trabajadores de la fábrica de conservas, creció a través de los últimos años del siglo XIX. El contacto temprano estuvo marcado por algunos incidentes de conflicto entre blancos y socios nativos en el comercio de pieles. Más tarde, la iglesia y el gobierno, reconociendo el papel fundamental que desempeñan los Potlatchs en la cultura Kwakiutl, frenaron esta actividad a través de arrestos y la confiscación de las vestimentas de gala (Codere, 1990).

## Potlatch

Uno de los rasgos más sobresalientes y mejor estudiados de los grupos pertenecientes a la costa noroeste del Pacífico Norteamericano es la ceremonia del *Potlatch*. La palabra, puede derivar del nootka o chinook *pachitle*, que significa "dar". El Potlatch es un método para adquirir rango, por medio de la distribución de la propiedad. Asimismo, es una costumbre que muchas veces fue poco comprendida por los observadores, ya que solo se centraron en su aspecto destructivo sin tener en cuenta el principio subyacente a esta institución: la inversión a largo plazo que genera intereses de la propiedad.

En el Potlatch se quieren demostrar las relaciones jerárquicas existentes entre los grupos, relaciones que se refuerzan mediante el intercambio de regalos, de forma ceremonial. De una manera muy esquemática podemos decir que en esta ceremonia, un hombre o una familia

puediente daba un festín donde distribuía regalos a sus invitados con la intención de humillarlos. Los regalos consistían en mantas y tejidos, pieles de animales, collares, cobres y aceites que eran destruidos, quemados y/o arrojados al mar. Aquellos que no pudieran devolver esta invitación perdían su prestigio.

En el año 1895 el Potlatch fue declarado ilegal en Canadá y años más tarde en Estados Unidos, pues los grupos misioneros y el gobierno aludían a que esta práctica era una costumbre inútil, improductiva y contraria a los valores “civilizados”. Recién en el año 1951 fue eliminada esta ley. Actualmente se celebran Potlatches, pero los regalos han cambiado por dinero, artículos hogareños y suelen durar un fin de semana, mientras que en el pasado se desarrollaban por el lapso de dos o tres semanas.

En este apartado primero intentaremos delinear generalidades de esta ceremonia, para luego analizar los enfoques de diferentes autores explicando el por qué de esta de la misma (Risdale, 1997). Para describirlo brevemente pretendemos responder algunas preguntas.

### **¿Cuál era el propósito del Potlatch?**

Como dijimos anteriormente, el Potlatch era una ceremonia que buscaba establecer o mantener la posición de estatus en la sociedad, en donde se invitaba a los huéspedes para compartir, entre otras cosas, comidas y recibir regalos. Este intercambio ceremonial tenía como finalidad el mantenimiento de la jerarquía tribal y permitía una cierta fluidez social de las personas que podían acumular riqueza material suficiente para participar en él.

La posesión de riqueza era considerada honorable y era una de las cosas que un hombre debía intentar conseguir en la vida. Pero no es solo la posesión de la riqueza, sino también la habilidad para dar grandes festivales, lo que hacía que la riqueza fuera un objeto deseable entre estos pueblos. Por tanto, los hombres debían competir entre ellos en la disposición de la distribución de la propiedad.

### **¿Cómo se originó el Potlatch?**

Es muy probable que el Potlatch se haya originado a partir de los intercambios de regalos que se daban para la realización de un matrimonio o en los ritos funerarios, como sistema de redistribución que mantenía la armonía social tanto dentro como entre tribus. Reunía tres obligaciones esenciales: dar, recibir y devolver. El jefe daba por sí, por su hija que se casaba, por su yerno, por los muertos. Y podía mantener su estatus si los espíritus lo favorecían y si demostraba su fortuna gastándola, distribuyéndola y humillando a los otros, pues perder prestigio era perder el alma, perder el derecho de encarnar un espíritu, perder la posibilidad de llevar un blasón, al igual que se pierde una guerra.

Es propio de la idiosincrasia de estos pueblos el dar, obligados siempre a invitar a los amigos, a participar en y a compartir la caza, la recolección de frutos que provienen de los dioses o del tótem. El mito del pequeño nutria es un claro ejemplo de lo que sucede al olvidar una invitación (ver apartado sobre mitología “El pequeño Nutria”). Este antecedente mitológico explica porque las personas son invitadas a los nacimientos de los hijos de los

jefes, así todos los conocen. El Potlatch era un reconocimiento militar, jurídico, económico y religioso (Mauss, 2009).

El jefe recibía, pues quien rechazaba un regalo manifestaba no poder devolverlo y así quedaba “rebajado” hasta que lo retribuyera, perdía su “nombre”, se declaraba vencido de forma anticipada. Pero entre los kwakiutls existía una excepción: si rechazaban regalos, esto no implicaba una guerra, siendo el Potlatch obligatorio para quien lo rechazaba y, en consecuencia, debía hacer más rica la fiesta de la grasa, llevando a cabo el rito de repulsa. El jefe que se consideraba superior rechazaba la cuchara llena de grasa que le ofrecían y entonces iba a buscar su cobre, apagando el fuego de la grasa con él, y esto comprometía al jefe que había rechazado dar otro Potlatch. El recibir indicaba la certeza de poder devolver la cosa y de demostrar que no se era desigual.

El jefe devolvía: siempre con usura y lo distribuía con ocasión del siguiente Potlatch. La excepción: cuando la cosa a devolver no era destruida, porque eran sacrificiales y beneficiosas para los espíritus, podían no devolverse cuando provenían de una persona reconocida superior en el clan (por ejemplo un Jefe) o de un clan reconocido como superior.

#### **¿Cuándo se realizaba el Potlatch?**

La planificación de la ceremonia del Potlatch llevaba más de un año y la misma correspondía al cambio del estatus social de una persona, por ejemplo por un nacimiento, pubertad, matrimonio o muerte; por otro lado, también se podía dar Potlatches como expiación de alguna falta. Incluía fiestas, danzas, cantos, e intercambio de regalos. Los kwakiutls dividían el año en dos períodos ceremoniales: verano e invierno, cada uno con su propio ciclo de danza y que finalizan en un Potlatch.

En el pasado los Potlatches más ostentosos, que duraban entre dos o tres semanas, se llevaban a cabo en el invierno, ya que los meses de primavera y el verano se utilizaban para viajar por la costa recolectando alimentos y en el otoño ese alimento era preparado para su almacenamiento. Hoy en día, como ya se ha dicho la ceremonia puede tener lugar en un fin de semana y generalmente en la primavera.

#### **¿Cómo se sucedían los acontecimientos en el Potlatch?**

La ceremonia del Potlatch llevaba casi un año de preparación. Para la ceremonia se exigía acumular gran cantidad de pescado seco y fresco, aceite de pescado, pieles de animales, bayas, mantas y otros objetos de valor. En el día fijado, los invitados navegaban en sus canoas hasta la aldea del anfitrión y penetraban en la casa del jefe, la cual estaba adornada con sus crestas y blasones, incluso con sus tótems. Una vez llegados empezaba el corte del gran círculo de corteza de cedro, y las secciones obtenidas se distribuían a cada invitado para que los colocaran alrededor de su cabeza. Luego se llenaban de salmón y bayas, mientras disfrutaban de danzas, con trajes y máscaras exquisitamente realizadas, aludiendo a diferentes dioses, como el dios castor y los dioses pájaros trueno (ver apartado de mitología).

Según la estación se utilizaban distintos alimentos, entre los que se incluían: pescado, carne y aceite de foca. Siempre debe proporcionarse a los invitados más de lo que ellos puedan comer, es lo que haría un buen anfitrión, que para demostrar su generosidad les da alimentos para llevar a sus casas. Los invitados menospreciaban lo que recibían y prometían devolver una cantidad mayor a la recibida.

A lo largo del desarrollo de la ceremonia del Potlatch, se dramatizaban episodios históricos y mitológicos relacionados con el origen de los nombres, títulos, clan y linaje del anfitrión, en los que se empleaban máscaras y todo tipo de parafernalia teatral. Por último, los invitados eran nombrados públicamente, por riguroso orden de estatus, dándoseles valiosos regalos de acuerdo con su jerarquía.

### **¿Qué y cómo se intercambiaba en el Potlatch?**

Los regalos podían incluir mantas, cueros, pieles, armas, cobres, canoas, esclavos; y, durante el siglo XIX, danzas, prerrogativas, platos de madera, aceite de euchalon, etc. Los regalos estaban relacionados con el rango de la persona y cuanto más riqueza de una familia (en forma de regalos), obtenían más prestigio.

Cuando un niño nacía, se le daba un nombre que pertenecía al lugar de nacimiento y debía mantenerlo durante un año. Luego, alguno de sus parientes daba un remo o una estera a cada miembro del clan y el niño recibía su segundo nombre. Cuando el niño tenía entre diez y doce años, obtenía su tercer nombre. Para ello debía distribuir una serie de pequeños regalos (camisas, mantas) entre su propio clan o tribu. Cuando el joven comenzaba su vida, era asistido por sus mayores<sup>33</sup>, particularmente por la nobleza de su tribu. El joven debía devolver al año siguiente con el 100% de interés, en un festival donde los clanes que prestaron debían estar presentes. Una vez que se habían pagado las deudas, el jefe llamaba a los miembros más antiguos del Consejo de la tribu, y se resolvía que el joven obtuviera el asiento de su padre, y este tomara su lugar entre los ancianos. Todas las mantas dadas en esta fiesta debían ser devueltas con un 100% de interés. Así el joven continuaba obteniendo mantas a préstamo y las distribuía, y por lo tanto era capaz, con la debida prudencia y previsión, de amasar una fortuna. En cuanto a la distribución de mantas, el recipiente<sup>34</sup> de tal distribución no estaba en libertad de rechazar el regalo, no era más que un préstamo con intereses que debía ser reembolsado en algún tiempo futuro con el 100% de interés.

Existía otro método para avanzar en la escala social, que era mostrarse superior al rival y se podía lograr invitándolo a él, y a su clan o tribu, a un festival para darle un número considerable de mantas. El rival se veía obligado a aceptarlas, pero no se le permitía recibirlas hasta que colocara un número igual de mantas sobre la parte superior de la pila que a él se le ofrecía. Así recibía toda la pila de mantas y debía devolver el regalo con 100% de interés.

Un procedimiento similar ocurría cuando se le daba una canoa al rival: debía pagar con mantas el valor de la misma. Estas mantas las retenía el dueño de la canoa y el receptor de ésta debía devolver otra canoa, junto con un número adecuado de mantas.

<sup>33</sup> Cuando alguien tiene poco crédito, puede empeñar su nombre por un año y no puede usarse durante ese período.

<sup>34</sup> El que recibe el Potlatch.

Mucho más complicada era la adquisición del regalo de un cobre. Estos cobres tenían una forma especial: la parte superior se denominaba cara y, la parte inferior, extremo trasero. El frente del cobre era cubierto con “plomo negro” (black lead), en donde estaba grabada la cresta del animal que identificaba a su dueño. La adquisición de un cobre traía distinción, porque probaba que el comprador era capaz de reunir una gran cantidad de propiedad. Cada cobre tenía su propio nombre. Los cobres siempre eran vendidos a los rivales cuando eran ofrecidos a la tribu real. Si no eran aceptados, porque nadie en la tribu podía comprarlos, el nombre de la tribu o clan perdía peso. Pero si algún hombre del grupo decidía comprarlo todo el clan debía ayudarlo con préstamos de mantas.

## **Diferentes enfoques sobre el Potlatch**

El fenómeno del Potlatch ha sido estudiado desde los comienzos de la Antropología Económica. Los aportes de M. Mauss (1923), F. Boas (1921 y 1935) y E. Curtis (1915) son innegables, pero a lo largo del tiempo se han desarrollado otro tipo de explicaciones, por parte de los antropólogos, para interpretar este fenómeno tan particular. Aquí describiremos algunas de ellas, en orden cronológico.

### *Enfoque psicológico: Ruth Benedict (1934)*

Según Benedict lo que explica las diferencias entre los grupos humanos es la influencia de la cultura. La cultura es entonces el conjunto (o la configuración) de conocimientos, creencias, valores, actitudes y emociones que caracteriza una sociedad y por eso las culturas constituyen modelos (*patterns*). Así, en base a los escritos de Boas, intenta demostrar que los kwakiutls en su comportamiento y sistema de valores presentan una cierta configuración megalómana, y este pueblo sería el paradigma de lo que Benedict (1967) llama cultura dionisiaca<sup>35</sup>. “Estas tribus no usan la riqueza para obtener un valor equivalente en bienes económicos, sino como registro de valor fijo en un juego en el que se empeñan para ganar” (Benedict, 1967: 226).

Benedict pone mucho énfasis sobre la jactancia y el avergonzar al rival durante el Potlatch, por ejemplo, a través de los himnos de autoglorificación, el despilfarro de aceite y la comida ofrecida en los festines, las danzas de gran frenesí, entre otros. Construye una caracterización de la sociedad como dominada por una lucha por el poder.

### *Enfoque sociológico: Homer Barnett (1938)*

En sus aspectos formales el Potlatch es una congregación de personas, ceremoniosamente invitadas, para presenciar una demostración de la prerrogativa de la familia. Nominalmente, la totalidad de los parientes o grupo local actúa como anfitrión de los visitantes. La composición

---

<sup>35</sup> Benedict dice que el amplio abanico de configuraciones culturales que se observan en todo el mundo oscilan entre dos categorías: el carácter apolíneo y el temperamento dionisiaco.

de este grupo en términos de unidades sociales varía de vez en cuando, dependiendo del carácter de la ocasión y la importancia de la persona en cuyo honor se celebra la fiesta<sup>36</sup>.

Para este autor la función principal del Potlatch es la de validar el estatus y es por naturaleza un mecanismo que sirve a la familia restringida y a los intereses individuales. Una persona (o a lo sumo unos pocos que están estrechamente relacionados) para declarar sus intenciones, invita a los huéspedes, asume el papel de anfitrión y en consecuencia, es considerada como el donante. De ninguna manera un Potlatch es un asunto simple dado por un donante. En realidad, en la mayoría de los casos es, o bien un conjunto de distribuciones individuales menores aprovechando la congregación ocasionada por el gran evento; o bien, se trata de una empresa conjunta con cualquier número de contribuyentes menores que dan a conocer y conservan sus conexiones personales con sus contribuciones y beneficios acordados. El jefe del grupo es, en cierto sentido, custodio de la riqueza simbólica de la familia porque él es custodio de los recursos económicos. Barnett ha señalado este hecho significativo en relación con el Potlatch: el grupo en su conjunto y del dador nominal, se unen para apoyar el asunto por motivos de lealtad de grupo y, a cambio de favores y del patrocinio social otorgados por el jefe del grupo.

Según Barnett, el papel que cumple el rango en el Potlatch es crucial y además promueve la importancia de la noción de presenciar y atestiguar el Potlatch como un servicio esencial, dado que ofrece el medio por el cual se valida el rango, y este servicio se compensa por la distribución de bienes. Es importante señalar, que el mecanismo de préstamos que devienen en interés es la base del Potlatch, "*el préstamo y la devolución no forman parte de la distribución en el Potlatch*", más bien son preliminares al mismo, y se realizan con el propósito de acumular las cantidades necesarias para la distribución. En este sentido, los productos gastados en el Potlatch pueden considerarse, como "*inversiones de prestigio*".

#### *Enfoque complaciente y purificador de la agresión: Helen Codere (1950 en Risdale, 1997)*

Codere analiza la vida económica de los kwakiutls y los define como virtuosos técnicos, productores extravagantes y capaces de almacenar. Es en su vida social en donde economizan. El objetivo básico de esta sociedad era el logro y mantenimiento de una posición, que se obtenía solamente mediante el gasto valioso de bienes, a través de ciertos mecanismos financieros de inversión, crédito y pago de intereses.

Codere elabora una lista de las actividades económicas llevadas a cabo por los kwakiutls. Enumera 51 industrias entre las que se encuentran confeccionar platos, cajas y otros objetos utilizados en el cuidado de los alimentos o la guarda de los mismos, la fabricación de canoas, remos, velas, trampas, redes, anzuelos y otros elementos empleados en la pesca, además de diversas técnicas de obtención y preservación de los artículos alimenticios. Estas actividades dan una idea de la capitalización de los esfuerzos y recursos para producir los bienes necesarios para el ejercicio de las dietas y del prestigio a causa de la economía estacional de

---

<sup>36</sup> Entre los kwakiutls es el llamado *numaym* o grupo de parentesco patrilineal que está unido por una creencia en la descendencia de un ancestro común y por particulares tradiciones y asociaciones. Es la unidad social a la que Barnett se refiere.

esta sociedad. La unidad subyacente, a este complejo sistema, se encuentra en la relación que se da en el Potlatch entre la escasez de posiciones (determinadas arbitrariamente) y la superabundancia de algunos bienes económicos. Por ello, la autora sugiere que el Potlatch proporcionó una arena no violenta para el juego de rivalidades en el que "las guerras de propiedad" se libraron en lugar de "guerras de sangre". La gente estaba "luchando con la propiedad" en lugar de "con las armas". En la guerra kwakiutl el elemento clave de la misma es la adquisición de prestigio social dentro de un sistema complejo de rivalidad. La guerra fue suprimida, y finalmente erradicada de la sociedad, durante el período de estrecho contacto con la civilización europea. Y este período se caracterizó por un aumento de la frecuencia y tamaño de los Potlatches, y para reafirmarlo Codere se basó en el análisis de muchas de las canciones Potlatch y en el lenguaje metafórico relacionado, que utilizaban imágenes de guerra aplicadas a la distribución de la propiedad.

Debido a esa gran capacidad técnica en recursos altamente calificados, fueron capaces de ajustarse a las sucesivas situaciones de contacto con los europeos y explotarlas para sus propios fines. Esto, sumado a sus técnicas de subsistencia que producían una "fantástica economía de excedente", les dejaba tiempo libre para dedicar todo el período invernal a realizar Potlatches y otras ceremonias de invierno; pero, en oposición a ello, había una escasez de clases y posiciones disponibles y esto para Codere es la "dinámica básica del Potlatch Kwakiutl". Así el Potlatch, fue una institución que contribuyó a la integración y a la unidad dinámica de la sociedad kwakiutl mediante la validación de la condición social, y mediante la manifestación material de una red en expansión y cambiante de intercambios y reciprocidades sociales.

Potlachear (Potlatching)... es más que un único Potlatch. La distribución pública de propiedad por un individuo es un clímax recurrente en una serie interminable de ciclos de acumular propiedades distribuidas en un Potlatch, y al mismo tiempo de dar de nuevo la propiedad para la acumulación y la preparación. El sistema de Potlatch en su conjunto es una composición de estos numerosos ciclos Potlatch individuales y es apoyado y maximizado por los Kwakiutl por ciertas características sociales y económicas (Codere en Herskovits, 1952:65).

#### *Enfoque ecológico-redistributivo: Stuart Piddocke (1965)*

Este enfoque se basa en el sistema Potlatch kwakiutl de la última década del siglo XVIII, es decir, cuando comenzaron los contactos con los europeos; partiendo de que el Potlatch, en tiempos pre-contacto, tenía la función real de pro-supervivencia o subsistencia y era muy útil para contrarrestar las variaciones en la productividad de los recursos, al promover intercambios de alimentos entre aquellos grupos que disfrutaban del excedente temporal y los que sufrían de una escasez temporal. Considera que la versión ortodoxa del Potlatch (lo que llama versión tardía, la más difundida) es útil pues puede deducirse de ella el modelo propuesto de Potlatch aborígen cuando se introducen condiciones que perturban el estado de equilibrio original especificado en el modelo, es decir, los acontecimientos del período de contacto.

La interpretación redistributivo-ecológica del Potlatch kwakiutl se opone a la interpretación defendida por Codere (1950 en Risdale, 1997), según la cual el Potlatch existía en un contexto de gran abundancia de alimentos y otros recursos naturales.

En el siguiente cuadro se sintetizan algunas diferencias de la comprensión del fenómeno del Potlatch para estos dos autores:

<b>Helen Codere</b>	<b>Stuart Piddocke</b>
<p>Sitúa el Potlatch “en el contexto, de una fantástica economía de excedente” (1950: 63). No existe ninguna razón válida para dudar de la aparición entre los kwakiutl, en el último cuarto del siglo XIX, de un gran excedente más allá de las necesidades de subsistencia. Los kwakiutl eran poseedores de “una fantástica economía de excedente” que se distingue por una gran abundancia de alimentos y otros recursos naturales maximizados por métodos eficientes de explotación y almacenamiento de varios productos; esta enorme abundancia, conservada durante el verano, alimentaba a la población durante el invierno, en que la abundancia de tiempo libre permitía a la población desarrollar sus extraordinarios Potlatches y sus ceremonias de invierno</p>	<p>En tiempos aborígenes este excedente no existía. Los “fantásticos excedentes” de los kwakiutl han sido sobreestimados, y se aproximaban mucho más a los márgenes de subsistencia de lo que se ha pensado generalmente.</p> <p>Las mantas, las canoas y las cajas de aceite no se pueden comer. Un <i>numaym</i> hambriento hubiera encontrado extraño el no poder convertir en alimentos la riqueza recibida en los Potlatches. A través de los Potlatches, la riqueza podía convertirse en prestigio. Pero la pregunta es: ¿podía intercambiarse riqueza por comida?</p> <p>La respuesta es afirmativa. Al prepararse a dar un Potlatch, el anfitrión, si no tenía suficientes alimentos que ofrecer a sus invitados</p>
<p>La vida material y económica de los kwakiutl cambió rápidamente bajo las circunstancias de contacto. Durante el período de comercio marítimo de pieles, hierro y acero reemplazaron a los materiales nativos para herramientas. Para 1880 los kwakiutl estaban siendo asimilados a la economía canadiense y ya comenzaban a depender de los ingresos en moneda canadiense. Este desarrollo conoció un período de gran prosperidad entre 1900 y mediados de 1920. La riqueza se desarrolló a causa del antiguo</p>	<p>La aparición de enormes riquezas y de “excedentes por encima de cualquier necesidad concebible” en la época del post-contacto se debió probablemente a dos cuestiones. Por un lado, el drástico declinar de la población a causa del sarampión, las enfermedades venéreas, asegurando que la productividad de mar y tierra, variable o no, fuera más que suficiente para las necesidades de los supervivientes. Y por otro lado, un incremento en la riqueza procedente de la venta de pieles de nutria a</p>

<p>modo de organización de la producción, el conocimiento de los recursos locales y los hábitos industriales, adaptados a las nuevas oportunidades ofrecidas, a la pesca comercial industrializada, la cual necesitó del trabajo estacional.</p>	<p>los comerciantes de pieles, y más tarde a otras fuentes de riqueza no tradicionales, posibles gracias a la situación de contacto.</p>
<p>Enfatiza no sólo el hecho de dar regalos en el Potlatch con el consiguiente aumento de prestigio por parte del donante, sino la obligación por parte del receptor de ofrecer un Potlatch a cambio, so pena de perder prestigio. Es la naturaleza obligatoria del Potlatch-respuesta a la institución de pedir prestado y prestar con intereses. Siguiendo a Boas, considera el pedir prestado y prestar con intereses como una parte integral y esencial del Potlatch, y el consiguiente incremento continuo del tamaño de los regalos de la misma forma por tanto parte integral de la totalidad del sistema.</p>	<p>El Potlatch no tenía una sola función esencial sino varias. Redistribuía los alimentos y la riqueza. Validaba los cambios de estatus social. Convertía la riqueza dada por el anfitrión en prestigio para éste y rango para su numaym, y motivaba de esta forma la continuidad del ciclo de intercambios. El Potlatch era, de hecho, el vínculo de todo el sistema.</p>

S. Piddocke se basa en que Codere (1950 en Risdale 1997) no incluye en sus informes los análisis de Boas, Curtis, y otros que indican que el área natural no era tan productiva como ella sugiere. Por el contrario, afirma que, para los grupos kwakiutl, los recursos en esa área no eran estables de año a año, y que "la escasez de comida era una amenaza siempre presente" (Piddocke 1965: 248). A partir de esto, en favor de la supervivencia se construye un modelo funcional del Potlatch. Este modelo plantea que hubo intercambio de alimentos de los grupos con un superávit respecto de grupos que sufren un déficit temporal. Piddocke reconoce que su interpretación funcional para el Potlatch kwakiutl es, en esencia, una copia casi directa del de W. Suttles<sup>37</sup> (1960) sobre el Potlatch de los salishs costeros.

Además, Piddocke duda sobre la existencia en tiempos aborígenes del Potlatch de sacrificio, institución que aparece frecuentemente mencionada en todas las versiones de las autoridades en la materia como Boas, Codere y Curtis, con respecto a los Potlatches post-contacto. El Potlatch de sacrificio y la fiesta de la grasa no son mencionados en tiempos aborígenes, ni en la mitología kwakiutl.

<sup>37</sup> Este enfoque recibe el nombre de socio-económico redistributivo. Para Suttles (1960) el Potlatch es una ocasión donde el anfitrión o anfitriones invitan a los miembros de otras comunidades diferentes a la comunidad anfitriona para recibir regalos/dones de riqueza para validar los cambios de estatus y ejercer privilegios heredados. Considera que el alto status proviene de compartir el alimento. La variedad de técnicas utilizadas para la subsistencia indígena y los derechos de propiedad, junto a las diferencias individuales en la habilidad (entendidas en la ideología nativa como debidas a un apoyo sobrenatural) son las causas de la diferencia en la productividad. En consecuencia el hombre que más producía era el más honrado. Al realizar un Potlatch un grupo establece "cara a cara" su estatus.

### *Enfoque estructural comparativo: Abraham Rosman y Paula Rubel (1972)*

Estos autores realizan una comparación entre el Potlatch kwakiutl y el Potlatch tinglit. Según Rosman y Rubel la característica central del Potlatch es que representa el más formal y elaborado proceso de intercambio en las sociedades que los poseen y, como todo tipo de intercambio, define las relaciones dentro y entre grupos. Los intercambios delimitan las fronteras de los grupos mientras que al mismo tiempo sirven para crear y mantener alianzas. Como en las alianzas, los intercambios establecen algunos grupos como rivales y otros que crean lazos entre sí. Los intercambios también pueden ser vistos como el refuerzo de las relaciones que conforman la estructura social. Así como las estructuras sociales varían de manera significativa, también lo hacen los procesos de intercambio asociados con ellos. En su análisis comparativo deducen que los diferentes Potlatches que se dan son a causa de las diferentes estructuras sociales que presentan los grupos sociales que los realizan. Lo que sí es común a todas las sociedades que celebran Potlatches es la presencia de rango, aunque éste se manifiesta de manera diferente. El análisis de las reglas de matrimonio les permite a estos autores construir un modelo en base a la regla de sucesión, que a su vez se relacionará con las reglas de residencia. Entonces ¿cuáles son estas bases? Los kwakiutls tienen descendencia bilateral, y los individuos tienen múltiples pertenencias en estos grupos. Sin embargo, los factores residenciales suelen dar lugar a una única afiliación primaria. No hay una regla estipulada para la elección de esposas ni regla de exogamia. Sí existe una regla fija: la de la primogenitura, que sin importar su sexo, logra su puesto. Sobre estas reglas se basa el modelo.

Para este modelo el Potlatch constituye una de las fuentes más importantes de verificación de estructura social kwakiutl. La competencia entre los grupos en el Potlatch implica la clasificación externa de los *numayma* y las tribus. Potlatches regulares no devueltos por un grupo pueden cambiar el rango dentro de las relaciones que tienen con otros grupos diferentes a los que no les devolvieron el Potlatch. Esto se pone de manifiesto cuando los *numayma* o las tribus están sentados como invitados a un Potlatch dado por otro grupo.

### **El Potlatch hoy**

El Potlatch sigue siendo un evento importante en la vida cultural de los nativos norteamericanos de la costa Noroeste de América del Norte. Hoy se realizan durante los fines de semana para no interferir con los horarios laborales y los anfitriones deben proveer varias comidas completas, así como aperitivos y bebidas para todos los invitados. Los regalos varían desde cestas de lavandería de plástico, toallas, tazas y vasos, platos, agarraderas, y pañuelos hasta regalos en efectivo, trabajos de arte, mantas y edredones para aquellos invitados más importantes. La práctica del Potlatch fue prohibida por el gobierno canadiense en 1885. Dicha prohibición duró hasta 1951, por considerar que esta celebración provocaba grandes despilfarros, innecesarios para estos pueblos que no vivían en la abundancia.

A continuación relataremos dos casos actuales de celebración del Potlatch. Uno llevado cabo por los *Kwakwaka'wakw* en el año 1987 al que fue invitado el antropólogo H. Wolcott<sup>38</sup>. El segundo caso se refiere a la conmemoración de los cien años del último Potlatch realizado en el año 1904 por un grupo Tlingit.

El motivo de la invitación a presenciar el Potlatch era conmemorar los 25 años de la asociación que el pueblo kwakiutl posee en la Columbia Británica. Wolcott realizó varios años trabajo de campo en esa comunidad. Desde el año 1962 se involucró con la comunidad no solo mediante trabajo etnográfico, sino como maestro de la Village Island, un poblado pequeño en la región de Alert Bay al norte de la Isla de Vancouver y la parte continental canadiense.

Wolcott (1996) propone que el Potlatch está resurgiendo y que por ello continúa el proceso de interpretación antropológica sobre la importancia, influencia y consecuencias de realizar un Potlatch. Los Potlatches contemporáneos como el que el autor describe, combinan diferentes festejos para ahorrar tiempo. Los rituales de apertura de la ceremonia y la distribución de regalos solo duran unas pocas horas. Wolcott remarca la presencia de tecnología en la festividad (uso de luces, micrófonos y cámaras que filman todo el tiempo). Incluso describe que algunas partes de la ceremonia se hablan en inglés para que todos puedan comprender de qué se está hablando. La mayor parte de la ceremonia se lleva a cabo en lengua kwakiutl. Se sorprende ante la presencia de un programa impreso que detallaba los treinta eventos que iban a realizarse durante dos días. Finalmente describe la distribución de los regalos, los cuales son “exhibidos” y “ostentados” antes de repartirlos. Los regalos consisten en cajas con toallas de lino, manteles individuales, platos, cestas y trabajo artístico.

Los jóvenes que portan los regalos son dirigidos por ancianos. Estos los supervisan cuidadosamente para asegurar quién recibe ciertos ítems y cuales otros. Conjuntamente con esta distribución se reparten dólares canadienses entre los invitados adultos. Algunos niños reciben monedas. Wolcott calcula que en ese Potlatch se llegaron a repartir unos 30.000 dólares canadienses. Para finalizar el Potlatch uno de los jefes le otorgó uno de sus nombres al miembro más joven de una de las familias intervinientes, de unos veinte años de edad. Además tuvo una experiencia que Wolcott llama “la conversión al Potlatch” ya que fue invitado a participar de alguna danza e incluso recibió un nombre Potlatch sintiendo que de esta manera legitimó su “participación periférica” en la celebración.

En junio de 2004, H. Jacobs, un especialista en asuntos culturales del Consejo Tlingit y de las tribus haida de Alaska, pidió al Museo Penn seis objetos de su colección. El motivo del pedido era que iban a ser utilizados en una ceremonia conmemorativa de los cien años del último Potlatch, dado en la región, por requerimiento de la cabeza del clan *Sitka Kaagwaantaan* (o clan del lobo). Los objetos pedidos consistían en el sombrero águila, el sombrero petrel, el sombrero lobo, el sombrero de la orca noble, el casco tiburón y la batuta lobo que estaban en el museo desde el año 1920. El sombrero de la orca noble estaba muy frágil para viajar, y la batuta lobo era muy grande. Es por eso que solamente trasladaron el resto de los objetos, para

---

<sup>38</sup> (1929-2012) Profesor Emérito en Antropología de la Universidad de Oregón. El Dr. Wolcott enfocó sus investigaciones en antropología y educación, adquisición cultural y la naturaleza de la investigación etnográfica.

cada uno de los cuales se compró un asiento de avión, así podían viajar protegidos en la cabina junto con los pasajeros.

El gimnasio de la Sheldon Jackson College Hames Physical Education Center in Sitka, Alaska, se transformó en un espacio ceremonial, decorado con arte dedicado al Potlatch de 1904<sup>39</sup>. Había largas mesas decoradas con manteles que mostraban las crestas de los clanes presentes, y gran cantidad de fotos pertenecientes al Potlatch de 1904. Este Potlatch conmemorativo realizado al cumplirse los cien años del último gran Potlatch de 1904, comenzó con discursos que introducían a las familias y sus linajes. Continuó con la repatriación del sombrero del monstruo marino, la entonación de canciones de luto, una comida tradicional que alimentó a los ancestros, la distribución de pequeños regalos y de canastas de frutas. El segundo día comenzó al atardecer con la danza del clan de la orca, que apreciaban los veteranos, una colección de dinero, la instalación de nuevos maestros en las casas (*housemasters*) la danza del sombrero, de la manta, al distribución de dinero y al danza de retorno, finalizando a las 4:30 a.m.

Los sombreros que fueron pedidos al museo representan a los distintos significados: el águila es la cresta del clan *Kaagwaantaan* y es un emblema que simboliza la visión y la fuerza. El sombrero petrel refiere a la habilidad de controlar el tiempo, el viento, la niebla y la lluvia. El sombrero lobo es la cresta principal del clan *Kaagwaantaan*; el casco tiburón se asocia con la muerte y la matanza y el jefe del clan decidió que no debía usarse y solo se lo mostró en el momento de las canciones de luto.

También museos locales aportaron elementos utilizados en el gran Potlatch de 1904. La finalidad de este Potlatch conmemorativo no era la de volver a una “época dorada” sino que fue parte de un movimiento contemporáneo donde el pueblo tinglit intenta vigorizar sus historia clánica y sus tradiciones.

Sitios web de interés:

<http://www.encyclopedia.com/topic/Kwakiutl.aspx>

Páginas web de las comunidades Kwakiutl

<http://www.umista.ca/>

Videos en línea:

[https://www.youtube.com/watch?v=N\\_gYjQw9Bf4](https://www.youtube.com/watch?v=N_gYjQw9Bf4)

<https://www.youtube.com/watch?v=tpXNS-ZnKoQ>

<https://www.youtube.com/watch?v=GOvFDioPrMM>

<sup>39</sup> El Gobernador Brady como funcionario gubernamental y al igual que los misioneros consideraban perjudicial la práctica del Potlatch, ya que perpetuaba la superstición, la rivalidad entre clanes y retardaba el progreso. Sin embargo tuvo un gesto para los tinglits de Sitka, la realización de un último Potlatch, que se llevó a cabo el 23 de diciembre de 1904 y que duró cuatro semanas. El Gobernador Brady esperaba que con este último Potlatch se terminaran las facciones clánicas y que los tinglits fueran más fáciles de asimilar. Sin embargo existen algunos registros de la Iglesia Presbiteriana que documentan que se siguieron realizando Potlatches después de 1904.

## Bibliografía

- Barnett, H. (1938). "The nature of the potlatch". *American Anthropologist*, New Series, 40(3), 349-358.
- Benedict, R. (1967). "Capítulo VI: La costa Noroeste de América". En *El hombre y la cultura*. (pp. 209-263). Buenos Aires: Sudamericana.
- Boas, F. (1920). "The social organization of the Kwakiutl". *American Anthropologist*, New Series, 22 (2), 111-126.(1966). *Kwakiutl ethnography*. Edited and abridged with an introduction of Helen Codere. Chicago: University of Chicago Press.
- Codere, H. (1956) "The Amiable Side of Kwakiutl Life: The Potlatch and the Play Potlatch." *American Anthropologist*, 28, 334–351.
- Codere, H. (1990). "Kwakiutl Tradicional Culture". En *Handbook of North American Indians: Northwest coast*. Washington, DC: Smithsonian Institution, distributed by US Government Printing Office. 7, 359-377.
- Drucker, P. (1939). "Rank, Wealth, and Kinship in Northwest Coast Society". *American Anthropologist*, 41(1):55-64.
- Goldman, I. (1975). "Chapter VI: The Ceremonial Winter". *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought* (98-120). New York: John Wiley and Sons.
- Herskovits, M.J. (1952). *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics*. New York: Alfred Knopf.
- Holm, B. (1990). "Kwakiutl: Winter Ceremonies". En *Handbook of North American Indians: Northwest coast*. Washington, DC: Smithsonian Institution, distributed by US Government Printing Office, 7, 378-386
- Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* conocimiento. Estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz.
- Piddocke, S. (1965). "The Potlatch System of the Southern Kwakiutl: A New Perspective". En *Southwestern Journal of Anthropology*, 21: 244-64.
- Preucel R.W y L. F. Williams (2004). *The centennial Potlatch. The Multiplying Wolf house screen installed in the Hames Center for the Centennial Potlatch*. En línea en [www.museum.upenn.edu/expedition](http://www.museum.upenn.edu/expedition)  
9.<http://www.penn.museum/documents/publications/expedition/PDFs/47-2/The%20Centennial%20Potlatch.pdf>
- Ringel, G. (1979). "The Kwakiutl Potlatch History, Economics and Symbols". En: *Ethnohistory*, 26(4), 347-362.
- Risdale, F. (1997). "A Discussion of the Potlatch and Social Structure". En *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, 3(2), 7-15
- Rosman, A. y P. Rubel. (1972). "The Potlatch: A Structural Analysis." *American Anthropologist*, 74, 658-671.

- Sánchez Montañés. (2009). "El Potlatch una institución nativa actual entre los pueblos nativos de la costa noroeste". En: Destiempos.com. México, Distrito Federal | Enero-Febrero Año 3 Nro 18.
- Suttles, W. (1960). "Affinal Ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish". *American Anthropologist*, 62, 296-305.
- Suttles, W. (1990 a) "Introduction". En *Handbook of North American Indians: Northwest coast*. Washington, DC: Smithsonian Institution, distributed by US Government Printing Office, 7, 1-15.
- (1990 b). "Environment". En *Handbook of North American Indians: Northwest coast*. Washington, DC: Smithsonian Institution, distributed by US Government Printing Office, 7, 16-29.
- Thompson L. C y D. Kinkade. (1990). "Languages". En *Handbook of North American Indians: Northwest coast*. Washington, DC: Smithsonian Institution, distributed by US Government Printing Office, 7, 30-51.
- Wolcott, Harry F. (1996). *Peripheral Participation and the Kwakiutl Potlatch*. *Anthropology & Education Quarterly*, 27 (4), 467-492. Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3195772>

# Los inuit - esquimales del ártico americano

*Sáenz, Cynthia y María Luz Espiro*

## Presentación general del área cultural y caracterización del grupo

Se denomina “área cultural” a las regiones habitadas por pueblos que comparten varios rasgos, elementos y características en común. El término área en su sentido estricto, es un concepto espacial (sitio, localidad o región). Las áreas se establecen a partir de la dispersión de rasgos o elementos culturales, y se refiere entonces a un territorio dentro del cual se encuentra un conjunto de elementos cuya recurrencia establece un patrón que las define (Viqueira, 2001).

El área cultural ártica está situada alrededor del Polo Norte geográfico, su límite es considerado el Círculo Polar Ártico e incluye los territorios de Canadá, Dinamarca, Estados Unidos, Finlandia, Islandia, Noruega, Rusia y Suecia. Se considera un área cultural diferenciada, en parte por las extremas condiciones para la subsistencia. Con una extensión de más de catorce millones de km<sup>2</sup>, estas tierras se caracterizan por tener diferentes paisajes físicos:

- *Zonas glaciares*: comprende una región montañosa, abarcando Alaska, Yukón y la Columbia Británica. Los glaciares nutren a varios ríos, lagos y bosques, que albergan una abundante fauna, representada por osos y ciervos;
- *Extensiones de tundra*: desde la costa ártica, extendiéndose por el sur hasta la zona norte de la Península del Labrador, abarcando numerosas islas de Groenlandia y del océano Ártico. Durante la breve primavera queda al descubierto la vegetación baja, en su mayoría líquenes y musgos, apareciendo también matas y arbustos, que proveen de bayas a la fauna;
- *Áreas de taiga*<sup>40</sup>: bosque de pinos y abedules que se extiende desde las Montañas Rocosas al Oeste y la mayoría de los territorios de Quebec, Ontario, Manitoba y Alberta. El clima más benigno y la espesa vegetación protegen a numerosas especies como castores, ardillas, zorros, entre otros mamíferos.

Dentro de esta área cultural, encontramos diversos grupos étnicos entre los cuales destacan los esquimales o inuits. La denominación esquimales, para la mayoría de los autores, significa “comedores de carne cruda” (ya que se confunde el término con una palabra algonquina) o

---

<sup>40</sup> *Taiga*: bosque boreal de los países continentales con inviernos rigurosos.

“hablantes de una lengua extranjera”: designación empleada por los algonquinos<sup>41</sup> en referencia a los esquimales del Labrador. Algunos investigadores plantean que es una expresión de los montagnais<sup>42</sup> para denominar a los micmacs<sup>43</sup>, y esquimales se traduce como “constructores de raquetas de nieve”.

Alonso de la Fuente (2004) propone un estudio lingüístico, donde sostiene que en 1584 aparece mencionada por vez primera la palabra esquimal, pero con la ortografía *esquimawes*. En 1632 se sitúa a los *esquimaux* en un mapa que describe parte de Alaska. Desde entonces el término comienza a aplicarse indistintamente a esquimales pero también a algonquinos (micmac y cree<sup>44</sup>).

Los balleneros vascos, en contacto con los cree, tomaron la palabra, cuyo uso se difundió ampliamente entre colonos franceses e ingleses, motivo por el cual se generaliza el uso de una denominación, empleando un término extraño a la lengua. Los esquimales, dependiendo del dialecto, se denominan inuk (pl. inuit), injupiaq (pl. injupiat) o y̅uk (pl. yu\_ t), todas descendientes de una forma proto-esquimal i\_ u\_ o \*inu\_ “ser humano”. Los groenlandeses se denominan a sí mismos kalaaleq (pl. kalaallit), un préstamo del antiguo islandés.

El uso de la palabra esquimal, concluye el autor, es controvertido cuando se refiere a los habitantes de Canadá o Siberia, mientras que un habitante de Alaska preferirá esta denominación a la de inuit, palabra que no existe en su lengua. En 1977, en oportunidad de la Conferencia Inuit Circumpolar celebrada en Barrow (Alaska), se decidió sustituir la denominación “esquimales” y llamar a todos “inuit” (Alonso de la Fuente, 2004).

Los antecedentes más remotos de los esquimales o inuits históricos del continente americano pueden rastrearse en los llamados pre-dorset, los primeros habitantes del Ártico cuyos antepasados habrían cruzado el Estrecho de Bering hace alrededor de 10.000 años a.C.<sup>45</sup>. Estos pre-dorset habrían llegado al Ártico oriental desde Alaska en torno al 4.000 a.C. Luego le sucedió hacia el 1.000 a.C el pueblo dorset. Sin embargo, con la llegada de los thule - los antepasados de los inuit actuales- alrededor del año 1.000 d.C., se interrumpe el registro del pueblo dorset (Legaré, 2013). Se trataba de sociedades tradicionalmente cazadoras y recolectoras nómadas, que vivían en las regiones árticas de Alaska, Canadá, Groenlandia y Rusia; donde hallamos el clima más severo al que debió adaptarse el hombre y en el cual han logrado sobrevivir.

Los inuits fueron fundamentalmente un pueblo costero. Algunos grupos de Alaska habitaban en el interior del continente, pero estableciéndose sobre el delta del Yukon y el de Kuskokwim; es decir, se puede considerar que se encontraban situados sobre la parte marítima de los ríos. Al igual que Groenlandia, Melville, la tierra de Baffin y las márgenes septentrionales de la Bahía de Hudson, poseían costas cortadas y escarpadas. La meseta interior solía estar ocupada por glaciares, cubierta de nieve o azotada por fuertes vientos, razón por la cual la zona habitable

<sup>41</sup> *Algonquinos*: forman un grupo de pueblos nativos de Canadá, Estados Unidos y norte del estado mexicano de Coahuila, que hablan las lenguas algonquinas. Cultural y lingüísticamente, están estrechamente relacionados entre sí.

<sup>42</sup> *Montagnais*: (original francés, que significa «montañés») o innu, son un grupo de tribus algonquinas.

<sup>43</sup> *Micmac*: tribu algonquina, también llamada surike. Su nombre proviene de nikmag “aliado” o “amigo”.

<sup>44</sup> *Cree*: grupo nativo norteamericano. Residen mayoritariamente en Quebec, Ontario, Manitoba, Saskatchewan y Alberta.

<sup>45</sup> De acuerdo a la teoría de poblamiento americano más aceptada hasta el momento.

eran los bordes de las playas. La Península del Labrador poseía las mismas características (Mauss, 1971). Diversos autores han señalado que la zona geográfica en la que se desarrolló de modo más característico la cultura inuit es la costa de la Tierra de Baffin y la zona norte de la Bahía de Hudson (Forde, 1965).

El invierno, en esta zona, comienza en octubre con el congelamiento de la superficie de las aguas en ríos y lagos, y se extiende hasta finales de abril. La primavera se inicia en el mes de mayo, con el comienzo del deshielo, y finaliza en el mes de junio. El verano se extiende entre julio y agosto, y el otoño entre septiembre y los primeros días de octubre (Junquera Rubio, 2001). Son característicos los días cortos en invierno, con prolongada oscuridad, seguidos de un verano breve, cuando las horas de luz solar llegan a ser ininterrumpidas. Las temperaturas, dependiendo de la estación, oscilan entre los -55°C y los 0°C, siendo la media anual de entre -35 y -40 °C. En el invierno, el territorio se extiende por la formación de campos de hielo, que durante el verano, y por la acción de las prolongadas horas de luz, se derriten.

Este paisaje presentaba dificultades para el desplazamiento; y la distribución de los campos de hielo tenía una gran importancia para el grupo, ya que condicionaba la localización de los establecimientos invernales. Las familias inuits se congregaban a principios del invierno en campamentos situados a lo largo de la costa; solamente al llegar los días más largos y aproximarse la primavera, comenzaban a dispersarse (Forde, 1965).

Se estima que actualmente viven cerca de setenta mil inuits, treinta y dos mil en Groenlandia, alrededor de mil en Siberia, aproximadamente veinticinco mil en Alaska y cerca de doce mil en Canadá. Para 1989, la población inuit en la región de Chukotka (Rusia) era de mil trescientos individuos.<sup>46</sup>

Todos los dialectos esquimales pertenecían a la familia lingüística esquimo – aleutiana, y era notoria la uniformidad dentro del vasto territorio que ocupaban (desde Groenlandia hasta Siberia) (Forde, 1965), representada por las lenguas inuit y yupik. A su vez, la primera de estas lenguas estaba dividida en varios dialectos, todos estrechamente relacionados, ya que un groenlandés podía entenderse sin dificultades con un *yuit* de Alaska. La gramática era extremadamente compleja, debido a que había cientos de terminaciones gramaticales y variaciones en la pronunciación que aumentaban el campo semántico de las palabras.

La organización social inuit, previa a la ocupación de sus territorios por parte de los europeos, se asentaba sobre el núcleo familiar. En la sociedad inuit no había gobierno centralizado ni instituciones administrativas, tampoco escuelas, hospitales, ni policía - elementos introducidos progresivamente por los gobiernos estatales- y cada familia era una unidad social, que mantenía relaciones de amistad y colaboración con otras familias. En este hábitat con características extremas, la solidaridad y la cooperación se hacían necesarias para la supervivencia, de modo que la norma social elemental era la obligación de ayudar a la propia familia, norma que se mantuvo aún luego de la incorporación de las estructuras estatales.

La organización tradicional del trabajo seguía una división por géneros, con cambios a lo largo del tiempo debido a la situación de contacto con la sociedad occidental. Mientras que los

---

<sup>46</sup> Datos de la Inuit Circumpolar Conference: [www.inuit.org](http://www.inuit.org)

hombres se dedicaban mayormente a la caza y a la fabricación de utensilios en marfil, piedra y madera, las mujeres se encargaban del procesamiento de la comida, y la preparación y confección de prendas a base de pieles de animales (De Larramendi, 1995). En el transcurso de la vida cotidiana, los inuits dedicaban parte de su labor diaria a la obtención de recursos para la subsistencia del grupo. Esos materiales eran alcanzados a través de la caza, la pesca y el trampeo de animales. Debido a las condiciones ambientales extremas donde habitaban estos grupos, la flora era poco abundante, por ello la dieta tradicional era rica en proteínas, basada casi completamente en la carne. Para su alimentación (y las de sus perros, imprescindibles para utilizar los trineos de nieve), cazaban y pescaban: ballenas, morsas, focas y peces eran el principal producto de su dieta; y para su complemento también se atrapaban pájaros, moluscos y pequeños mamíferos terrestres (Kemp, 1971). Cuando la dieta se complementaba con los alimentos comprados o adquiridos por medio del dinero, a diferencia de lo que sucedía con los productos de la caza, no se almacenaban ni solían compartirse.

Entre las viviendas típicas de los inuits, las había de varios tipos: las tiendas hechas con pieles, que eran utilizadas durante la estación del verano, conocidas como *tipi* y *tupiq*; y las casas construidas en piedra, sobre un armazón de madera o barbas de ballena, y cubiertas de musgo o hierbas, que eran las que utilizaban durante el invierno. Estas últimas, también conocidas como *quagmaq*, eran antiguamente calefaccionadas en su interior mediante lámparas de piedra, donde se quemaba aceite de foca para mantener una temperatura interior entre los 0 y los 20 °C<sup>47</sup> (Kemp, 1971). Otro tipo de vivienda, quizá el más conocido entre los inuits, era el *iglú* -vocablo que en lengua inuit significa “casa”- que estaba construido con bloques de hielo biselados en los bordes, lo que permitía colocarlos en forma abovedada. La estancia principal medía alrededor de tres metros de altura en el centro, y un diámetro aproximado de cinco metros. El acceso principal constaba de un túnel, el cual se encontraba levemente enterrado, para dificultar el paso del viento al interior de las cámaras. El interior se calefaccionaba con lámparas de aceite, y el efecto del calor hacía que se derritiera una delgada capa de hielo, de manera que el agua que se iba deslizando por las paredes, ayudada por el enfriamiento rápido, conformaba una delgada capa nuevamente helada, que sellaba las juntas entre los bloques. El suelo solía estar cubierto por ramas y musgos, y las paredes protegidas por pieles de animales (Ibíd.)

Previo a la incorporación de transportes a motor, para movilizarse sobre la nieve y el hielo, los inuits utilizaban trineos hechos de huesos y pieles de animales, los cuales eran traccionados por perros. Para desplazarse en el agua, los hombres utilizaban pequeñas embarcaciones para la cacería, llamadas *kayak*. Empleaban también un tipo de embarcaciones más grandes, llamadas *umiaq* (o barca de mujer), no sólo para viajes, sino en las cacerías de grandes mamíferos marinos, como por ejemplo ballenas (Forde, 1965).

En ese tiempo, los inuits alternaban sus emplazamientos con las estaciones del año. Los campamentos de otoño-invierno eran los más importantes, y en ellos encontramos los *quagmaq*. Durante el resto del año, el tamaño y situación de los campamentos dependía de la

---

<sup>47</sup> En la actualidad se utilizan lámparas de kerosene.

disponibilidad de recursos que estuvieran explotando en ese momento. El traslado de las viviendas cerca de las fuentes de recursos reducía significativamente las distancias que los cazadores debían recorrer a diario.

En la actualidad ya no se procede de esta manera. Son excepcionales o inexistentes las mudanzas de una familia completa, y sólo en algunos casos el cazador se traslada, motivo por el cual la situación de las aldeas se mantiene relativamente estable.

## **Morfología social inuit**

La alternancia estacional característica de los establecimientos inuits fue analizada por M. Mauss en su obra *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales* (1971). Allí el autor propone que la forma en que se agrupaban las personas, la extensión y formas de las casas y la naturaleza de sus establecimientos difería de una temporada a la otra. Estas variaciones permitieron estudiar cómo la forma material de las agrupaciones humanas afecta la vida colectiva del grupo (Mauss, 1971).

Según Mauss, la unidad social fundamental inuit era el establecimiento (*settlement*), que involucraba a un grupo de familias emparentadas exogámicas, que ocupaban un hábitat sobre el cual estaban distribuidos durante los diferentes momentos del año. En la actualidad, este grupo de parentesco continúa teniendo una importancia social fundamental aunque, como ya se mencionó, los inuits no practiquen por estos días un traslado estacional a la escala de tiempos pasados, y por lo tanto no se da una variación estacional significativa en la composición de los establecimientos.

Antiguamente, el distrito del establecimiento poseía una frontera netamente delimitada, y los mismos podían estar distantes entre sí de veinte a cuarenta km. (Forde, 1965). Por definición, el establecimiento estaba conformado por un grupo de casas, con espacios dedicados a la instalación de tiendas y terrenos para la caza, sobre los cuales tenían dominio un número determinado de individuos, al igual que sobre el sistema de caminos y senderos, de canales y puertos usados por ellos. Cada cual poseía su espacio de caza, de pesca en tierra y en mar. Por otro lado, un hombre podía tener más de una esposa, inclusive en poblados distintos, de modo que adquiría derechos de caza en varios territorios a la vez. El establecimiento, además del nombre y del territorio, poseía una unidad lingüística y una unidad moral y religiosa, que se vinculaba con las creencias de los muertos, los nombres de los recién nacidos y sus reencarnaciones (Mauss, 1971). En este sentido, se daba entre los inuits la costumbre de otorgar el nombre del último que había fallecido al primer individuo que nacía en cada establecimiento, considerándosele la reencarnación del muerto; de este modo, cada localidad poseía un número determinado de nombres propios que constituían un elemento de su fisonomía y que le era característico.

En cuanto al número de individuos que conformaban los establecimientos inuits, existe una especie de limitación natural: la muerte o emigración, o ambas causas, les impedían superar

una cierta medida. Formaba parte de la naturaleza de los establecimientos el ser de tamaño reducido. Comprendía pocos viejos y niños, ya que la mujer inuit generalmente tenía pocos hijos. Por otra parte, la población femenina era más numerosa y, entre la misma, el número de viudas era excepcionalmente alto, debido a los accidentes a los que estaban expuestos los hombres adultos (Ibíd.).

## **Morfología estacional inuit**

Si bien el establecimiento era la unidad fundamental de las sociedades inuits como observara M. Mauss, el mismo presentaba formas diferentes. Por un lado, en el verano los inuits ocupaban viviendas, dispersas sobre el terreno, denominadas *tupik* o *iglú*; una construcción mucho más sencilla que la vivienda de invierno. Pese a sus variaciones, respetaban la misma forma arquitectónica en todos los asentamientos inuits.

El *tupik* se componía de varas colocadas en forma de cono, y sobre estas varas se colocaban pieles, por lo general de renos, cosidas entre sí (aunque no necesariamente), sostenidas en la base con piedras de gran tamaño, para que pudieran contrarrestar el efecto de los fuertes vientos. En ella habitaba una familia nuclear: un hombre con su mujer o mujeres, y sus hijos no casados (naturales o adoptados). Había una regla general para el mundo inuit, y era que cada familia poseía su propia lámpara, por lo cual dentro de la vivienda de verano había una sola lámpara; al igual que el banco, que era una especie de cama de hojas y ramas, ubicado al fondo de la tienda, cubierto de pieles, usado para dormir (Mauss, 1971).

En el invierno vivían en casas muy cercanas las unas a las otras. Se trataba de una casa alargada compuesta por tres elementos característicos: un pasillo que comenzaba en el exterior, y desembocaba en el interior a través de una entrada casi subterránea (para impedir la entrada de corrientes de aire frías); un banco con espacio para las lámparas y una serie de pasillos que derivaban en diferentes bancos, una para cada una de las familias que cohabitaban en la casa (Forde, 1965).

Por lo general, la casa se construía sobre un terreno en desnivel, y se excavaba de tal manera que la pared del fondo de la casa se encontraba al mismo nivel que el terreno del entorno. Esta implantación producía la sensación de que la casa estaba enterrada, aunque no fuera así. Los muros eran de piedra y de madera, cubiertos por hierba y pieles. Las entradas principales eran tan bajas, que sólo se accedía de rodillas. En el interior, el suelo estaba cubierto por piedras planas y sobre las paredes del fondo de la recámara se ubicaban los bancos, elevados levemente del piso.

Existía una auténtica relación entre el aspecto morfológico de la casa y la estructura del complejo grupo que la habitaba. Sin embargo, el espacio ocupado por cada familia no era proporcional al número de sus miembros, y se consideraba como una unidad equivalente unas de otras. La familia que se reducía a un individuo ocupaba el mismo espacio que una numerosa (Mauss, 1971).

Otras de las construcciones típicas de la estación de invierno de los inuits era el *kashim*, que se traduce como "lugar de reunión". Era una casa más grande, con dos características

fundamentales: poseía un hogar central y carecía de compartimentos o de bancos. Estas diferencias en la disposición interior se correspondían con diferencias funcionales, ya que era un lugar que se utilizaba para reuniones y donde se desarrollaban ceremonias que congregaban a toda la comunidad.

En síntesis, mientras que el verano abría de forma casi ilimitada las posibilidades y el campo de la caza y de la pesca, el invierno las limitaba abruptamente. Esta alternativa imprimía el ritmo de dispersión y de concentración de esta organización morfológica: la población se concentraba o se dispersaba al igual que la caza. El movimiento de esta sociedad era sincrónico al de la vida ambiental, aunque no quedaba determinada por ella (Ibíd.). Esta doble morfológica tenía efectos, además, sobre la vida religiosa y jurídica, y en el régimen sobre los bienes. Todo ello lleva a Mauss a concluir que:

La vida social de los esquimales se presenta bajo dos formas netamente opuestas y paralelas a su doble morfológica, sin lugar a dudas hay transacciones entre una y otra, el grupo no suele salir o entrar generalmente de forma brusca de su distrito de invierno, como tampoco se compone siempre de una sola familia el pequeño campamento de verano. Pero no por ello deja de tener valor general el que los hombres tengan dos formas de agruparse y que a estas dos formas correspondan dos sistemas jurídicos, dos morales y dos especies de economía doméstica y de vida religiosa. A la auténtica comunidad de ideas y de intereses de la aglomeración del invierno, a su fuerte unidad mental religiosa y moral se oponen el aislamiento y una extrema pobreza moral y religiosa en el esparcimiento del verano (Mauss, 1971: 426).

	<b>VERANO</b>		<b>INVIERNO</b>
Clima	Mayores temperaturas Época de deshielo	Períodos de transición	Menores temperaturas Época de hielo
Consecuencias	Tiendas dispersas	estacional: la intensidad de la vida social adopta formas y valores intermedios	Concentración de viviendas Kashim
Efectos	Familia restringida Prevalece el derecho individual Escasas manifestaciones religiosas		Parentesco clasificatorio Prevalece el derecho comunitario Efervescencia religiosa

**Tabla.** Morfología social esquimal. Elaboración propia en base a M. Mauss (1971)

## El origen mítico

“Los mitos son relatos fundadores que los miembros de una sociedad transmiten de generación en generación, desde los tiempos más antiguos” (Bonte e Izard, 2005: 495)<sup>48</sup>. Por otro lado, son el elemento mismo del que se sirve el pensamiento de las que han sido llamadas las “sociedades sin historia” y representan su propia verdad. Generalmente, remiten a inconsistencias temporales, lógicas, físicas y morales que el desarrollo mismo del relato tiene por fin tratar y reducir. Conjugan un tiempo original con la incorporación de sucesos históricos<sup>49</sup>.

Los inuits son poseedores de una vasta mitología, que da cuenta de sus tradiciones y del origen del mundo que habitan. En el sistema de creencias y rituales inuits, el mundo de la naturaleza se encuentra estrechamente entrelazado con el del pensamiento. Creen que todos los organismos vivos tienen su alma. Por ello, los inuits siempre han tratado de establecer relaciones amistosas con los animales que cazan, ya que reconocen la fragilidad del ecosistema ártico. Por ejemplo, todo cazador debe celebrar una pequeña ceremonia cuando sacrifica a un animal, a fin de que su alma pase al mundo no terrenal. En el caso de las personas, se cree que cuando mueren, el alma se instala en el cuerpo de un pariente recién nacido (Mauss, 1971).

Uno de los principales mitos rectores en el mundo inuit es el del origen de Sedna, que explica, además, el surgimiento de los animales marinos y de los cambios ocurridos en el universo, desde su propia aparición.

Según este relato, Sedna era una muchacha, que vivía con su padre viudo y que despreciaba a todos sus pretendientes, ya que no deseaba contraer matrimonio<sup>50</sup>. Pero finalmente terminó casándose con un perro, con quién tuvo varios hijos perros y hombres<sup>51</sup>. Su padre, sintiéndose agraviado por la conducta de su hija, mató al marido-perro, quién se hundió en el mar. Sedna envió luego a los hijos-perro al otro lado del mar y son ellos quienes dieron origen a los europeos. A los hijos-hombre los conservó en la tierra y de ellos derivan los inuits.

En un momento posterior del relato, Sedna vuelve a vivir con su padre, hasta que es raptada por un petrel. Su padre nuevamente va en su búsqueda y la rescata. El ave, furiosa por la situación, persigue a Sedna y a su padre por mar abierto, al tiempo que provoca una

---

<sup>48</sup> Deben darse dos condiciones para que cualquier historia, acontecimiento o relato peculiar se convierta en un mito. Por un lado, es necesario que sus elementos sean compatibles semántica y formalmente con el conjunto de mitos del pueblo de que se trate; por otro, que se desdibuje su origen individual para convertirse en una historia general, ejemplar. Ambas condiciones están asociadas al elemento temporal, tanto en el sentido de una distancia que se desprende de la realidad y se convierte en su metáfora (“al principio...”, “hace mucho tiempo...”), como remitiendo a una temporalidad otra, exponiendo de una vez incoherencias lógicas, físicas y morales que el propio desarrollo del mito resuelve. Así, los mitos siempre se presentan como historias que muestran de forma concreta la construcción intelectual de una organización sistemática del universo (Bonte e Izard, 2005).

<sup>49</sup> La cultura inuit en general se ha visto afectada y alterada de forma radical como consecuencia de la colonización y de los procesos de globalización y mundialización, como por ejemplo con la introducción de tecnología, energía y conceptos ajenos a los inuit.

<sup>50</sup> Nótese que el deseo original del personaje se contrapone a las condiciones de vida recientes, en las cuales los individuos (y especialmente las mujeres adultas) no tienen posibilidades de desarrollar su vida por fuera del matrimonio y la familia.

<sup>51</sup> Es habitual en los relatos míticos la presencia de personajes que mutan su condición morfológica y comportamental entre lo humano y lo animal. Ello se traduce en la descendencia. Pero como esta condición temprana de inestabilidad no es deseada, solo se priorizará el linaje propiamente humano, al cual se asocia en el relato con la condición inuit.

terrible tempestad<sup>52</sup>. El padre intenta salvarse tirando a su hija por la borda pero ésta se aferra al borde del kayak. Para librarse de ella, y temiendo por su propia vida, le corta los dedos de las manos, que al caer al mar se convierten en focas, morsas y ballenas. A partir de entonces, Sedna se transforma en la diosa de los animales nacidos de su propio cuerpo. Su padre también cae al mar y vive junto a ella en las profundidades. Un perro cuida la entrada de la casa de ambos, representando al animal domesticado, tan necesario para la subsistencia tradicional de este grupo.

A partir de esta condición de “estabilidad” del entorno y sus componentes, es que los inuits deben respetar ciertos tabúes que impidan retornar a las condiciones anteriores. En caso contrario Sedna se enfurece, y no brinda alimentos, razón por la cual sobrevienen las hambrunas. En estas circunstancias, son los chamanes quienes intervienen para calmar a Sedna, emprendiendo un viaje hacia el fondo del mar para interceder por el bienestar de los hombres en la tierra (Jensen, 1966).

El mito de Sedna presenta, entonces, los principales componentes de la cultura material, la subsistencia, la organización social y la normativa de las sociedades inuit.

## Modos de subsistencia

Como mencionáramos al comienzo, los inuits se han caracterizado por ser grupos cazadores, recolectores y pescadores, nómades, a lo largo de las costas árticas o en las tierras interiores, con una movilidad grupal relacionada a la disponibilidad de recursos en cada territorio de caza. Los principales recursos costeros eran las focas, morsas, ballenas y belugas. Y en las tierras interiores subsistían en base a la explotación de caribúes, bueyes almizcleros, osos polares y de la pesca.

Durante el invierno, la caza de foca era una de las actividades principales de los cazadores, ya que el animal era aprovechado en su totalidad: carne, pieles y grasa como combustible. La técnica empleada para atraparlas se conoce con el nombre de *maupok*: “él espera”.

En la primavera, para la caza de las focas, se empleaban otras técnicas: al acecho o *utok*, y se utilizaban los kayak y el arpón. En cambio, para la caza de los caribúes<sup>53</sup> la práctica era grupal, y consistía en llevar a los animales hasta lagos o ríos, a modo de emboscada. Además se cazaban animales pequeños, tales como lobos, liebres, patos, gansos, y se pescaban salmones con arpones, redes o anzuelos. La recolección era una actividad económica complementaria, llevada a cabo por las mujeres durante el verano. Las normas de autoridad y cooperación establecían la explotación del medio y se consideraban indisociables de las de parentesco real o ficticio<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Como ocurría con el matrimonio entre Sedna y un perro, en este caso también la unión con un petrel está asociada a la desgracia. Antes fue la muerte y, en este caso, un temporal que es sumamente temido por los inuit por las consecuencias que ello desencadena.

<sup>53</sup> Reno salvaje del Canadá.

<sup>54</sup> Es decir, de la filiación consanguínea (parentesco real) o de la que se traza de diversas maneras con la finalidad de perpetuar los grupos de parentesco y consolidar los mecanismos de transmisión de bienes, títulos y estatus, mediante relaciones con base en lo afectivo, jurídico o ritual (parentesco ficticio) (Bonte e Izard, 2005).

A partir de fines del siglo XVIII, el interés de Rusia en el comercio de pieles, generó expediciones que contribuyeron al desembarco de pequeñas factorías de tratantes peleteros y cazadores. En 1851 empleados de la Compañía Ruso-Americana descubrieron petróleo en la zona. En 1857 comenzó la explotación carbonera y en 1861 se descubrió oro en el lugar. Esta situación de contacto de los inuits con las sociedades euroamericanas, a partir del siglo XVIII, diagramó un complejo panorama de transformaciones producto de la incorporación de elementos externos y nocivos, como el alcohol, las armas de fuego y enfermedades como la sífilis y la viruela, entre otras. Como consecuencia de ello, durante el siglo XIX y principios del XX, se registró una disminución demográfica extraordinaria en la población inuit. Paulatinamente comenzó a modificarse el patrón de subsistencia tradicional de los inuits y, consecuentemente, como ya se mencionó, el modo, tipo y ritmo de los desplazamientos estacionales. Las diferentes generaciones de inuits experimentaron este contacto de modo particular, razón por la cual el estudio de las relaciones y la transmisión intergeneracional durante el siglo XX estará íntimamente asociado a tales procesos de cambio.

## **Transformaciones y continuidades en el modo de vida inuit**

Desde la llegada de los primeros exploradores al Ártico, la historia de los inuits se ha desarrollado entre el esfuerzo por mantener las costumbres ancestrales y la introducción de elementos procedentes del mundo occidental. La vida de los inuits frágilmente adaptada a las inclemencias del propio medio, sufrió con la llegada del hombre blanco a sus tierras, una fuerte dependencia hacia una economía nacida en un contexto mercantilista y capitalista, ajeno a las bases de subsistencia propias, y al resto de los aspectos de la cultura en su conjunto.

Los primeros contactos entre los inuits y los europeos se registraron en 1576 con una visita aislada del explorador inglés M. Frobisher a la Bahía de Baffin (Legaré, 2013). Los contactos más regulares comenzarían a darse con los balleneros llegados a fines del siglo XIX al Ártico Occidental, luego los misioneros, los comerciantes y la Real Policía Montada de Canadá<sup>55</sup> (RPMC), que alterarían progresiva y profundamente las normas sociales, económicas y políticas tradicionales de los inuits, influenciándolos a través del comercio de pieles y las necesidades de aprovisionamiento de mercancías para los barcos balleneros, el trabajo asalariado, los nuevos patrones residenciales y las enfermedades introducidas por los europeos.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, el gobierno canadiense comenzó a desplazarse hacia el norte, afectando material y políticamente a las poblaciones tramperas locales, mediante la edificación de nuevos poblados de residencia permanente. La creciente economía asalariada y la necesidad de divisas llevaron a muchos jóvenes inuits a puestos laborales pagos -como por ejemplo, la confección de ropas de invierno tradicional para los trabajadores del petróleo y gas (Lyons, 2010).

---

<sup>55</sup> En 1867 la reina Victoria firmó el Acta de Constitución mediante el cual Canadá adquiriría la independencia de su gobierno, sin romper totalmente relaciones con la corona británica. De hecho, aún forma parte de la Commonwealth británica y el monarca es el jefe de estado oficial de Canadá.

A partir de la década de 1950, los gobiernos del Ártico sometieron a los inuits a disrupciones intensas en los modos de vida a los que estaban acostumbrados. Con ciertas variaciones a lo largo de toda la región de distribución inuit, los macro-procesos económicos, políticos y sociales fundamentales de incorporación y transformación a la vida sedentaria fueron similares (Hicks, 2007).

Un caso paradigmático de este proceso lo constituye la comunidad de Holman, originada en 1939 en torno a la instalación de la Compañía de la Bahía de Hudson, que estableció un puesto comercial en la costa norte de la Bahía del Príncipe Alberto -a la que luego se sumaría una misión católica-. Esto daría inicio a una serie de transformaciones en los grupos inuits de la región, que reorientaron su cultura y subsistencia tradicionales: de una vida nómada de morfología variable en el territorio, rastreando los recursos estacionales disponibles, pasaron al sedentarismo en torno al establecimiento de Holman, donde las pautas de un estilo de vida occidental causaron alteraciones profundas en los patrones de socialización dentro de la comunidad (Collings, 2001). Entre estas pautas es de destacar la introducción del estilo occidental de enseñanza y de residencia; la inclusión de nuevas tecnologías para la subsistencia (tales como motos de nieve y embarcaciones con motor fuera de borda); la oferta de oportunidades de trabajo asalariado; la asistencia social patrocinada por el gobierno; el colapso del mercado de pieles de foca; y por último, la caída constante del mercado de pieles de zorro (Ibíd.).

La dinámica disruptiva que introdujo el desembarco del mundo occidental entre los inuits trajo como consecuencia la disminución de la población a causa de nuevas enfermedades y, en términos generales, un aumento en la brecha cultural intergeneracional. Es decir, se produjo una fractura en los vínculos entre las generaciones de jóvenes y las de sus padres y abuelos, a causa de las barreras lingüísticas y físicas, las expectativas diferenciales y el modo de relacionarse en general con los procesos de cambio, producto de las transformaciones en los contextos de socialización de cada generación.

Las nuevas generaciones formadas en los asentamientos permanentes han sido forzadas a asistir a escuelas estatales, con la consecuente pérdida del idioma inuit y el avance de la enseñanza de los idiomas francés e inglés. Esto afectó tanto el aprendizaje de los patrones tradicionales de subsistencia<sup>56</sup>, como también la continuidad de la lengua propia de los inuits. El aprendizaje de la misma quedó reducido al ámbito familiar cuando esto resulta posible, ya que a ello se suma el distanciamiento físico entre los jóvenes y sus padres y abuelos, en tanto la asistencia a la escuela obligó a permanecer en el asentamiento, mientras que los adultos siguieron desplazándose por el territorio para proveerse de recursos autóctonos para la subsistencia. Esta incomunicación entre los jóvenes y las generaciones de los mayores supuso una interrupción en el flujo de conocimientos y en las pautas de vida inuit, sumiendo a las nuevas generaciones en un sentimiento de alienación, que incidió profundamente en el aumento del consumo de alcohol, en los índices de criminalidad y en las tasas de suicidio entre jóvenes y adolescentes (Hicks, 2007).

---

<sup>56</sup> Actividades tales como la caza y la pesca, entre otras, que no forman parte del programa pedagógico y curricular occidental.

las primeras manifestaciones de este tipo se registraron entre los inuits de Groenlandia, y mostraron una transición desde un “patrón histórico de suicidio” (usualmente entre personas inuit ancianas, o enfermas, quienes reflexionaban la decisión y la tomaban con el consenso familiar, que muchas veces participaba del acto), a un “patrón de suicidio actual” (entre las generaciones jóvenes, por estados emocionales inestables asociados a episodios de alcoholismo, pero sancionado culturalmente). En el ártico canadiense, la generación inuit que comenzó a mostrar altas tasas de comportamiento suicida fue justamente la primera generación que se formó en asentamientos permanentes, en un contexto de abuso de alcohol y drogas, y de desequilibrios sociales que marcó a muchas generaciones (Hicks, 2007).

Por otro lado, la implantación de un estilo de vida moderno-occidental tuvo desarrollos diferentes a lo largo del territorio, generando una creciente diferenciación social entre los inuits, que se observa en el acceso desigual a oportunidades laborales, educativas, recreativas, entre otras. La llegada que tienen algunos jóvenes a estas oportunidades, los residentes en el territorio inuit del *Nunavut* -desarrollado a continuación-, por ejemplo, es mucho mayor al de otros jóvenes inuits, en cuyos lugares de residencia los traumas generados por cambios históricos, como el hacinamiento, la deserción escolar, el consumo de drogas, producto de la colonización son transmitidos a través de la familia y la comunidad (Ibíd.), y en los cuales la brecha cultural entre las generaciones de ancianos -criados de acuerdo a los modos de vida tradicionales- y las generaciones de jóvenes -nacidos en poblados permanentes con una organización estatal- es muy grande. Sin embargo, hay lugares en el Ártico donde las tasas de suicidio están disminuyendo. Por ejemplo, entre los hombres jóvenes *inuits nuuks* en Groenlandia y en las ciudades de Alaska, quienes se formaron en zonas con mejores condiciones de vida en general, tanto en los sistemas de salud, escolares y de empleo, lo que les permitió contar con mayores posibilidades para convertirse en adultos exitosos (Hicks, 2007).

Esto da cuenta de que el proceso de contacto cultural ocurrido entre los inuits y el mundo occidental no puede ser pensado únicamente en términos de aculturación, como tradicionalmente se sostuvo. Si bien son innegables las transformaciones ocurridas en estas comunidades a partir del contacto, los inuits no fueron observadores pasivos del mismo, sino que de diversas formas y con diferente grado de involucramiento, participaron de esta realidad socioeconómica cambiante, sabiendo revalorizar su cultura, con un sentimiento generalizado de autodeterminación. Según destacan distintos estudios en los últimos cuarenta años, los inuits han logrado conseguir ciertas mejoras sociales y económicas, y una mayor autonomía política, materializada en la creación de territorios indígenas como el Nunavut en los Territorios del Noroeste (NWT por sus siglas en inglés), que los coloca dentro de los procesos de discusión, negociación y construcción de las identidades nativas, en el marco de las transformaciones que establecen la globalización y mundialización.

## La importancia de las relaciones intergeneracionales en la actualidad

Las relaciones intergeneracionales constituyen los hilos de la trama de la identidad inuit contemporánea, en un contexto de cambios socioculturales acelerados. Como se mencionó anteriormente, en las últimas décadas los inuit han sabido organizarse para reconstruir sus vínculos culturales y los ancianos se convirtieron en una fuente de gran valor de la cual rescatar sus tradiciones.

Los ancianos que han nacido en las primeras décadas del siglo XX, fueron educados en las formas de vida tradicionales inuits, aunque en un contexto de pleno cambio socioeconómico. Ellos adquirieron, por observación y práctica, las habilidades necesarias para su particular estilo de vida, a la vez que heredaron de sus propios ancianos modelos para y convertirse en decisores y negociadores en el nuevo contexto sociocultural, aprendiendo a adaptarse elásticamente a estas situaciones de cambio. Los ancianos que fueron criados en las maneras de ser y conocer el mundo según las pautas tradicionales inuits, poseen un marco de referencia de gran valor para negociar su futuro y son una pieza fundamental en los procesos identitarios contemporáneos (Lyons, 2010).

Entre los inuits, los ancianos son considerados paradigmas o modelos de la cultura tradicional y, por lo tanto, los depositarios del conocimiento ancestral, actuando como nexo fundamental de las relaciones sociales en la comunidad. Al continuar practicando actividades de subsistencia según las pautas tradicionales, son quienes todavía distribuyen los alimentos autóctonos para su familia, por lo que los jóvenes les dispensan cierto respeto en la vida cotidiana. La participación de los jóvenes en las actividades de caza, pesca y recolección, se encuentra limitada por circunstancias económicas y sociales, y es a través del relato de los ancianos como pueden adquirir este conocimiento tradicional.

Actualmente, los jóvenes inuits criados y educados en un sistema escolar occidental, y expuestos a los estilos extranjeros de discurso, encuentran difícil entender el modo de transmisión de conocimiento de sus ancianos, que sumado a la barrera del lenguaje, plantean un gran desafío para todas las comunidades. Al mismo tiempo ponen en tela de juicio el “éxito” de la vejez de los ancianos, es decir, su deseo y capacidad de transmitir a los más jóvenes su sabiduría y su conocimiento acumulado (Collings, 2001), puesto que la sabiduría poseída por un anciano, involucra necesariamente su habilidad para comunicarse con los jóvenes. Asociado al rol relevante que han cumplido las generaciones de ancianos en los procesos de reivindicaciones culturales, registrados en los últimos cuarenta años, encontramos el concepto de “vejez exitosa”, el cual ha sido trabajado por diversos investigadores entre las comunidades inuits<sup>57</sup>.

La “vejez exitosa” inuit no es concebida de la misma manera entre los géneros. Mientras que para los hombres abarca un bienestar físico asociado a sus actividades como proveedores de recursos de la caza y la pesca, la imposibilidad de llevarlas adelante implica no poder enseñarlas a los más jóvenes; para las mujeres, por su parte, el éxito en su vejez se interpreta

---

<sup>57</sup> Ver: Collings, 2001 – Lyons, 2010 – Martínez *et al*, 2008 – Hicks, 2007.

como la capacidad de construir y mantener los lazos sociales que vehiculen los valores culturales ancestrales. Actualmente, son las mujeres quienes más activamente desarrollan redes sociales, que les permiten estar en contacto con diversas generaciones de su comunidad. Así, al involucrarse en la vida comunitaria, pueden interactuar con los jóvenes y transmitirles sus conocimientos.

Y es que las mujeres también interactúan todos los días en el ámbito doméstico, en especial con sus hermanos y padres, y son las más jóvenes quienes visitan regularmente las casas de sus padres. En contraste, los hombres ancianos están más aislados, ya que su deterioro físico recae pesadamente en su autoestima y su capacidad de participar en más actividades masculinas y que exigen esfuerzo físico. Por ello, mientras que las mujeres tendrían mayores oportunidades para transmitir conocimiento a las más jóvenes, los hombres estarían más limitados (Collings, 2001).

El desafío impuesto por las restricciones físicas y lingüísticas en la transmisión intergeneracional de los conocimientos tradicionales, se intentó atenuar poniendo en práctica diversas estrategias para fortalecer los vínculos entre los jóvenes y los adultos inuits. Para reforzar los contactos cotidianos, se pusieron en marcha eventos específicamente programados para propiciar el encuentro de la comunidad. Como ejemplo, en Holman se han hecho muy populares el baile del tambor<sup>58</sup> en el que participa toda la comunidad, y las noches de costura para las mujeres. Estos acontecimientos han contribuido positivamente como foro de interacción regular alternativa entre las diferentes generaciones de la comunidad.

Sin embargo, existen otras comunidades inuits donde la pérdida de la lengua no fue tan abrupta, abriendo mayores canales de vehiculización del saber ancestral entre las diferentes generaciones. Tal es el caso de los inuvialuits de Inuvik o Aklavik en la cuenca del Río Mackenzie (actualmente parte de los NWT), entre los cuales “las formas de transmisión oral y el conocimiento inuvialuit han sobrevivido en el pasaje de relatos entre las familias, la enseñanza de habilidades basadas en el trabajo con recursos locales y los esfuerzos por perpetuar la lengua” (Lyons, 2010: 23).

En medio de los cambios profundos que han atravesado, estas generaciones de ancianos son depositarias de una memoria transmitida por vía oral, que es la fuente de la historia y el conocimiento que nutre a las memorias sociales; es decir, el proceso que asume una comunidad para recordar una historia comunitaria y compartida. Las memorias sociales se configuran como un marco de referencia desde el cual comprender el mundo y un espacio de actuación mediante el cual los miembros de una comunidad pueden negociar su identidad en relación al pasado y planear un futuro común (Lyons, 2010). Para el caso de los inuvialuit de la cuenca del Río Mackenzie, son los ancianos quienes recuerdan los acontecimientos del siglo XX, y transmiten sus experiencias de contacto con los euroamericanos desde su propio punto de vista a las generaciones más jóvenes, y no ya desde el punto de vista de los relatos occidentales. Estos jóvenes, los hijos y nietos de los ancianos –negociadores, administradores, maestros y líderes de las comunidades inuvialuits actuales-, usan este conocimiento como una

---

<sup>58</sup> Se realiza en ocasiones especiales, tales como nacimientos, uniones, cambios de estaciones, saludos para los visitantes. Llamado *qilaut*, el tambor se confecciona con la piel de caribú.

manera de entender y apreciar un pasado colectivo, pero también como una plataforma para afirmar sus identidades actuales y negociar su futuro como grupo.

Los miembros de las generaciones más jóvenes resignificaron la escolarización occidental y las restricciones a sus pautas culturales como una motivación para su activismo presente, reivindicando tradiciones lingüísticas y culturales inuits para forjar su identidad en el mundo moderno. Son las historias, las memorias, y los relatos orales que heredan de sus ancianos y que conforman las memorias sociales de su pueblo, los que les proveen la conexión con su pasado.

Debido a las nuevas realidades económicas impulsadas por la industria comercial ballenera, las poblaciones inuits se fueron desplazando de sus ubicaciones originales en el territorio de Alaska hacia los puntos estratégicos de comercio occidental que estaban o están surgiendo. Esto condujo al intercambio y combinación permanente entre diversos grupos inuits. Por lo cual, en la actualidad, muchos ancianos de estos grupos inuits diferentes mantienen un sentido flexible de identidad étnica, reafirmando sus identidades relativas en diferentes contextos. Así, las relaciones entre pares contribuyen a la construcción e intercambio de saberes que pueden fortalecer las relaciones intergeneracionales, y la identidad colectiva de los inuits, de cara al futuro. Estas formas de auto-representación de los inuits actuales implica cambios en las formas de negociar sus relaciones con los otros y en las formas de contar su historia, de gobernarse y de guiarse por su pedagogía, que se materializan en el reclamo efectivo por la tierra, los recursos, y la unión de las jurisdicciones sobre el desarrollo, la educación, la salud, y el bienestar.

## **Los reclamos territoriales y la conformación del *Nunavut***

En 1977 se constituyó la primera Conferencia Inuit Circumpolar (ICC por sus siglas en inglés), organización no gubernamental internacional, que representa a los inuits de Alaska, Canadá, Groenlandia y Chukotka (Rusia), la cual está dirigida por un consejo de administración, conformado por los líderes electos de las cuatro regiones de asentamientos inuit que encabezaban los reclamos de tierras: *Inuvialuit*, *Nunatsiavut*, *Nunavik*, y *Nunavut*.

Los principales objetivos de la ICC eran:

- Fortalecer la unidad entre los inuits de la región circumpolar.
- Promover los derechos e intereses de los inuits a nivel internacional.
- Desarrollar y fomentar políticas de largo plazo que protejan el medio ambiente del Ártico.
- Buscar asociación plena y activa en el desarrollo político, económico y social de las regiones circumpolares.

Su importancia radicó en ser el primer canal político inuit reconocido para articular los deseos y necesidades de personas que vivían en tres países diferentes, pero que compartían una herencia cultural común. A partir de entonces, cada cuatro años se realiza una Asamblea General, en la que los delegados de toda la región circumpolar eligen un presidente y un

consejo ejecutivo. Simultáneamente a la Asamblea General, se celebra una Conferencia de Ancianos que invita a las personas mayores de todo el norte circumpolar a tomar un papel activo en el desarrollo de iniciativas clave y en la dirección que debe tomar la ICC. Por otro lado, fomenta la participación de la juventud en el proceso de toma de decisiones, a través de la representación de delegaciones en la Asamblea General.

El proceso más importante de reivindicación territorial en la historia de los inuits se consolidó el 1º de abril de 1999 con la creación del *Nunavut* -“nuestra tierra” en lengua *inuktitut*- un nuevo territorio indígena que sería considerado la Nación de los inuits. El territorio del *Nunavut* es la repartición más reciente del territorio de Canadá<sup>59</sup>, y sus fronteras se extienden sobre las Islas Árticas (Baffin, Devon, Southampton, Melville, y parte de Victoria), la zona costera central sobre el océano ártico y las Islas de la Bahía de Hudson. El territorio posee una superficie superior a los 2.000.000 km<sup>2</sup>, aunque en él sólo viven 31.100 habitantes, el 82% de las cuales son inuits. La capital de *Nunavut* es *Iqaluit*, la ciudad más pequeña del territorio, y está situada en la Isla de Baffin, donde sólo se accede por barco o avión.

Las instituciones políticas del *Nunavut* están integradas por un Comisario, un Consejo ejecutivo, una Asamblea legislativa, un sector de servicios públicos, y los Tribunales. La Asamblea legislativa está formada por los diecinueve miembros electos que son todos independientes desde el punto de vista partidario. Los poderes políticos de los que goza el territorio son similares a los sostenidos por las provincias canadienses, excepto que en *Nunavut* y los otros territorios (Yukon y los Territorios del Noroeste -una alianza constitucional formada en 1982 por representantes inuits, inuvialuits, denes<sup>60</sup> y méti<sup>61</sup>), el gobierno federal canadiense posee y gestiona el uso y la explotación de las tierras públicas y los recursos no renovables, y la dependencia en la distribución del presupuesto federal limita el poder de inversión y la capacidad de resolver problemas internos.

Entre los principales antecedentes de la creación del *Nunavut* se encuentran: el Comité para Garantizar los Derechos de los Pueblos Originales (COPE por sus siglas en inglés), que se formó a inicios de la década de 1960 cuando las transmisiones de la radio *Inuktitut* y los programas educativos se extendieron hasta la zona norte del territorio inuit, generando la circulación de información entre las diversas comunidades, que al verse obligadas a establecerse en poblados permanentes se organizaron junto con los méti en un comité para reclamar por sus derechos, y presentaron demandas al gobierno canadiense para la recuperación de sus territorios por derecho propio (Aguilar Bellamy, 2007). En 1971 sobrevino la conformación de la organización política Inuit Tapirisat de Canadá (renombrada en 2004

---

<sup>59</sup> Canadá está conformado por diez provincias y tres territorios. Las primeras tienen gran autonomía en su gestión interna y jurisdicción propia, y reciben los poderes de gobierno directamente de la Corona Británica en la figura del Virrey Provincial o Vicegobernador, mientras que los territorios dependen directamente del estado federal y no tienen jurisdicción propia, su Comisionado representa al gobierno federal.

<sup>60</sup> Dene es un grupo étnico de América del Norte (“la gente” en lengua atapaskana), perteneciente a la macro familia de lenguas dené-caucásica. Se organizaron en la Nación dene hacia mediados del siglo XX en respuesta a los procesos de reivindicación étnica y refieren a su patria como Denendeh (“el espíritu creador fluye a través de esta tierra”) ubicada en los NWT.

<sup>61</sup> Los méti es el grupo étnico que traza su ancestría en el mestizaje de europeos y grupos originarios de la zona septentrional de América del Norte. La Nación méti define su área en las zonas de las praderas canadienses y partes de las provincias de Ontario, Columbia Británica, NWT y el norte de Estados Unidos. Es uno de los tres grupos originarios reconocidos de Canadá, junto con los dene y los inuit. En línea en <http://www.metinasion.ca/> y <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/>

como Inuit Tapiriit Kanatami), una organización exclusivamente abocada a los reclamos territoriales, que articulaba con diversas organizaciones como la Asociación Inuit del Norte de Quebec, y que tuvo un rol negociador protagónico con el Estado canadiense a partir de la década de 1970, cuando el crecimiento económico de la región impulsó proyectos desarrollistas que pretendían explotar los territorios indígenas. Entonces, los grupos se movilizaron para lograr acuerdos que abrieran camino al proyecto de un autogobierno (Ibíd.). Así, a partir de 1980, tuvieron lugar una serie de referéndums que convergerían en la aprobación definitiva de la conformación del territorio de Nunavut en 1999<sup>62</sup>.

Como sostiene Legaré (2013) el *Nunavut* es un gobierno étnico aunque no sea así formalmente, ya que en su territorio conviven además de los inuits, otros grupos étnicos como los denes y los métis. Sin embargo, los inuits representan el grupo mayoritario y como tal, el proyecto de reivindicaciones sociales generales (que abarcó salud, educación, trabajo, territorio, servicios sociales, vivienda, lengua, entre otros) tomó un fuerte sentido inuit. Fueron ellos los agentes que llevaron adelante los reclamos, a la vez que sus rasgos y actividades socioculturales fueron los que se tomaron como referencias para establecer la extensión del área sociocultural inuit dentro de los NWT, y la delimitación ulterior de las fronteras del territorio de *Nunavut*.

En el desarrollo de la constitución territorial y delimitación de las fronteras del Nunavut, tuvo una injerencia fundamental el proceso de resignificación identitaria inuit que hemos discutido anteriormente. En este último, las relaciones intergeneracionales se constituyeron en la trama sobre la que se erigió el cuerpo de pautas culturales reconocidas y valoradas por los inuits, que han colaborado continuamente para definir un sentido de colectividad e identidad propia. De tal modo, fueron estos rasgos y símbolos culturales los que se retomaron como los emblemas para la conformación del territorio del *Nunavut* y son actualmente defendidos por sus habitantes como símbolos de pertenencia.

Este proceso se relaciona directamente con una de las mayores discusiones en torno al establecimiento del *Nunavut*: dónde trazar la frontera que dividía en dos los NWT. Para el reclamo del territorio y la obligatoria demostración del uso y ocupación continuada del mismo por parte de los inuits (que previamente no hubieran rendido su título ancestral al gobierno de Canadá), se proveyó de información sobre rasgos socioculturales y actividades inuits demostradas en la región, que permitieron delimitar la extensión de su territorio. Lógicamente, el proceso de demarcación de estos límites no estuvo exento de conflictos intra-grupales y con grupos vecinos, lo mismo que una vez instrumentalizadas las fronteras del *Nunavut*<sup>63</sup>. Como los límites del *Nunavut* se estaban construyendo, la identidad colectiva inuit estaba siendo

---

<sup>62</sup> En 1982 tiene lugar el primer referéndum mediante el cual se le consultaba a la población de los NWT si estaba interesada en dividir dichos territorios en dos entidades políticas: al oeste, Denendeh y al este, Nunavut, que recibió el apoyo del 56% de la población. Luego en 1992 -una vez que los reclamos territoriales habían llegado a su fin y que se había establecido la ubicación geográfica por la que pasaría la divisoria de los TNW- tuvo lugar el segundo referéndum de consulta que obtuvo el 54% de apoyo. Mientras que la fase final de aprobación se prolongó de 1991 a 1993 con el referéndum de aprobación del Acuerdo Político Nunavut (1992) y del Acuerdo Nunavut de Reivindicaciones Territoriales (1993) que obtuvo el 69% de los votos de la población de los NWT y en 1993 fue aprobado por el Parlamento canadiense.

<sup>63</sup> Ciertas fronteras del Nunavut generan conflicto con grupos ubicados por fuera del territorio pero contiguos a la divisoria, porque les restringen el uso de territorios de recolección, como sucede por ejemplo con los grupos inuit del norte de la provincia de Quebec.

redefinida en una escala mayor, cívico-regional, que englobara a todos los residentes del territorio, tanto a los inuits como a los no inuits, en una identidad cívica común, a la cual se le dio el término *nunavummiut* (“los habitantes de nuestra tierra” en lengua *inuktitun*).

Por lo tanto, el proceso de conformación del territorio del Nunavut implicó un proceso de resignificación identitaria inuit, que retomó los desarrollos anteriores, y propició una nueva forma de identidad colectiva. Se trata de una conciencia de identidad cívica regional que abarca a todos los habitantes del Nunavut conformando una identidad cívica *nunavummiut*.

Como propone Legaré para el caso inuit en *Nunavut* “[...] en suma, se puede decir que las fronteras de identidad y geopolíticas regionales son diferentes caras de la misma moneda” (Legaré, 2013, 114).

#### Otros datos de interés:

- Sitio oficial del Nunavut. URL:<http://www.gov.nu.ca/>
- Sitio de estudio e investigación de la cultura inuit elaborado por un antropólogo con trayectoria en la investigación de la temática en el cual se puede acceder a información diversa relacionada con los inuit, como artículos, agenda de eventos, información turística a la región inuit de Groenlandia y acceso al Centro de Estudios Árticos. URL:<http://www.antropologiainuit.com/>
- Sitio oficial del Consejo Nacional Méti. URL:<http://www.metisnation.ca/>
- Versión digital interactiva de la Enciclopedia canadiense con información sobre los diversos pueblos y culturas que incluye el país. URL:  
<http://www.thecanadianencyclopedia.ca/>
- Sitio oficial del proyecto Historia Viva Inuvialuit, que incluye experiencias y actividades de vinculación entre las comunidades inuvialuit y las colecciones MacFarlane situadas en el Instituto Smithsonian y protegidas por las leyes de patrimonio. URL:<http://www.inuvialuitlivinghistory.ca/>

## Bibliografía

Aguilar Bellamy, A. (2007). “Los retos del Estado mexicano ante el reconocimiento de los derechos colectivos: una perspectiva comparada desde el federalismo canadiense”. *Norteamérica*, 2(1), 129-170.

Alonso De La Fuente, J. A. (2004). “Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La fiesta de las Vejigas”. *Ilu - Revista de Ciencias de las Religiones*, 9, 13-35.

Bonte, P. e Izard, M. (2005). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. España: Akal.

Collings, P. (2001). “‘If you got everything, it’s good enough’ Perspectives on successful aging in a Canadian Inuit Community”. *Journal of Cross Cultural Gerontology*, 16, 127-155.

- Damas, D. (1984). "Arctic". En Sturtevant, W. (Ed). Handbook of North American Indians. Washington: Smithsonian Institute.
- De Larramendi, R. H. (1995). Los indios esquimales. Colección Pueblos y Lenguas Indígenas N° 6. Quito: Mapfre y Abyla-Yala.
- Forde, D. (1965). Hábitat, Economía y Sociedad. Barcelona: Oikos Tau. Handbook of North American Indians, 5. Washington: Smithsonian Institute.
- Hedin R. y Holthaus G. (Ed.) (1994). "The great land. Reflections on Alaska". Arizona: The University Arizona Press.
- Hicks, J. (2007). "Los determinantes sociales de las altas tasas de suicidio de los jóvenes inuit". Asuntos Indígenas, 7(4), 30-37.
- Jensen, E. (1966). Mito y cultura entre los pueblos primitivos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Junquera Rubio, C. y Valladares Fernández, S. (2001). "Del trineo a la postmodernidad: Dene, Inuits y Méties en la sociedad canadiense actual". Revista Española de Antropología Americana, 32, 223-260.
- Kemp, W. (1975). "El Flujo de la energía en una sociedad de cazadores". Biología y cultura. Selección de Scientific American. Madrid: Herman Blume, [Versión original Inglés En: William Sturtevant (Ed.) (1975). Handbook of North American Indians, 5].
- Legaré, A. (2013). "The reconstruction of Inuit collective identity: from cultural to civic. The case of Nunavut". Aboriginal Policy Research Series, 4, 103-122.
- Lyons, N. (2010). "The wisdom of the elders: Inuvialuit social memories of continuity and change in the twentieth century". Artic Anthropology, 47(1), 22-38.
- Martínez, M.R, Morgante, M.G. y C. Remorini (2008). "¿Por qué los viejos? Reflexiones desde una etnografía de la vejez". Revista Argentina de Sociología, 6(10), 69-90.
- Mauss, M. (1971). Sociología y Antropología. Madrid: Tecnos.
- Petersen R. (1984). The pan eskimo movement. Arizona: William Sturtevant y University Arizona Press.
- UNESCO. (1975). Los esquimales, un pueblo que no quiere desaparecer. Correo de la UNESCO, AÑO XXVIII. París: Unesco.
- Viqueira, C. (2001). El enfoque regional en antropología. México: Universidad Iberoamericana.

# Iroqueses (haudenosaunee) y otros grupos del este de América del Norte

*María Gabriela Musaubach y Ana Silvia Valero*

## Presentación general del área

En este capítulo se describen diferentes aspectos de las sociedades indígenas que poblaron el Este de América del Norte. Dentro de estas sociedades se considerará en particular el caso de los iroqueses o *haudenosaunee*. El área se corresponde con aquello que en la bibliografía se designa como la región de Bosques orientales (en inglés, Eastern Woodlands) e incluye el territorio que se extiende desde el litoral del Océano Atlántico hasta el Río Mississippi, en sentido este-oeste. El límite norte está dado por el borde meridional de los cinco Grandes Lagos (Ontario, Erie, Hurón, Michigan y Superior) y el valle del Río San Lorenzo. Al sur, está delimitada por el Golfo de México. A la altura del Río Cumberland, la región se divide en las subregiones: Bosques nororientales y surorientales<sup>64</sup>. En los Bosques nororientales o el noreste<sup>65</sup> se encontraban pueblos que se agrupaban en tres grandes familias lingüísticas: algonquina, iroquesa, y siouan o sioux. Los hablantes algonquinos habitaron desde los Grandes Lagos del oeste hasta la costa de Nueva Inglaterra y la costa en el territorio del actual estado de Carolina del Norte. Los grupos de lengua iroquesa se concentraron alrededor de los Grandes Lagos del este y en los montes Apalaches. Los únicos hablantes sioux eran los winnebagos que vivían en la región de los Grandes Lagos. Las naciones de lengua algonquina del Este eran los abenakis, delawares, mahicanes, malecites, massachusetts, micmacs, montauks, narragansets, pennacooks, pequotés, wampanoags. Las naciones de habla algonquina central eran los chippewas, foxes, menominees, ottawas, potawatomis, sauks, kickapoos, illinois, shawnees, piankashawes, potawatomis, prairies. Por último, las naciones de habla iroqués eran los senecas, onondagas, mohawks, oneidas, cayugas, huronesón, eries, susquehannokes y neutrales.

En la subregión de los Bosques surorientales o sudeste, se diferencian cuatro familias lingüísticas: la muskogean, iroquesa del sur, sioux y caddoana. La lengua muskogean era la más generalizada de las cuatro familias lingüísticas. Las lenguas muskogeanas se hablaban en la zona del río Savannah, en territorio del estado de Georgia del Sur, excepto la península de

---

<sup>64</sup> En la bibliografía también se la cita como sudeste y noreste.

<sup>65</sup> De hecho, la denominación Noreste fue utilizada para denominar el volumen 15 del *Handbook of North American Indians*. Aunque en dicho libro el territorio correspondiente a esta área, fue delimitado al norte y sur por límites ecológicos, la delimitación general del área corresponde a una conveniencia editorial.

Florida, y desde el Atlántico hacia el oeste hasta el este de actual territorio del estado de Texas. Los grupos que hablaban la lengua eran los creeks, choctawes, seminoles, y chickasawes.

A lo largo de la costa atlántica en el centro de la subregión, se hablaban lenguas algonquinas, mientras que las montañas Apalaches fueron habitadas por los hablantes de lenguas sioux. Los pueblos de lengua iroquesa en esta subregión estuvieron constituidos por cherokees, tuscaroras y nottaways. Hacia el SO de la subregión, habitaron pueblos de lenguas cadoanas.

El clima en los Bosques Orientales es frío en invierno, con intensas nevadas, y cálido en verano. Desde el punto de vista geográfico, en el relieve de la región se diferencian tres grandes áreas. En primer lugar, una planicie costera que se extiende por la costa atlántica desde el SE de los Grandes Lagos (actual estado de Virginia) ampliándose hacia el SO hasta el Golfo de México. En segundo lugar, un área de piedemonte de las montañas Apalaches descende hacia el Océano Atlántico y se encuentra, al igual que la planicie costera, atravesada por el cauce de numerosos ríos que se originan en los Apalaches y desembocan en el océano. Por último, la tercer área está conformada por las montañas Apalaches, que constituyen una cadena con dirección SO-NE que se extiende desde el SE del actual territorio canadiense hasta el sector septentrional de la subregión de Bosques surorientales. Son una de las formaciones de mayor antigüedad en América del Norte, es por ello que su topografía es baja y presenta una marcada erosión.

La región se caracteriza por la presencia de múltiples ríos navegables que fueron utilizados como medio de comunicación. En el este, los ríos principales que drenan hacia los Montes Apalaches son: el San Lorenzo, Hudson, Potomac y Delaware. En el oeste, el río Ohio y sus afluentes son los ríos más importantes. En la región norte, desde el Lago Superior hasta el norte de Nueva Inglaterra y la costa marítima de Canadá, se desarrollan bosques de árboles caducifolios y algunas coníferas, incluyendo pino, abedul, haya, roble, arce, nogal, olmo y tilo. Con los recursos obtenidos de estos árboles los pueblos originarios de esta área construían sus casas, equipos de subsistencia contenedores y recipientes, canoas, arcos y flechas. Algunos árboles proveían frutos secos y frutas.

Numerosos alimentos vegetales silvestres se colectaban siguiendo el ciclo estacional. Los principales eran el arroz silvestre<sup>66</sup> (*Zizania sp.*), la savia del arce, y diferentes tipos de bayas, nueces y bulbos. Muchos grupos, además de adquirir los alimentos de la caza, pesca, captura y recolección; también practicaban la horticultura, el cultivo de maíz, calabazas y varios tipos de porotos<sup>67</sup>. En algunas zonas cultivaban tabaco<sup>68</sup>.

La región de los Bosques también fue el hábitat de algunos animales, parte de los cuales eran cazados por los pueblos originarios: osos, lobos, zorros, alces, ciervos, castores y varias especies de aves. En los lagos se pescaban peces de varios tipos

<sup>66</sup> *Zizania sp.*: gramínea originaria de la región de los Grandes Lagos. Recurso alimenticio con gran importancia espiritual para los grupos de la región (Yost y Blinnikov, 2011).

<sup>67</sup> El maíz (*Zea mays*), la calabaza (*Cucurbita sp.*) y los porotos (*Phaseolus sp.*) eran conocidos como las Tres Hermanas. Estos tres cultivos se benefician mutuamente. El maíz provee una estructura a los porotos para poder escalar, eliminando así la necesidad de postes. Los porotos proveen de nitrógeno al suelo que las demás plantas utilizan y la calabaza extiende por el suelo monopolizando la luz solar que protege las demás semillas. Las hojas de calabaza actúan como un acolchado, creando un micro clima que retiene la humedad y las espinas frenan algunas plagas.

<sup>68</sup> *Nicotiana rustica*. Es una especie de tabaco nativo de la familia de las Solanáceas.

(esturiones, salmones, truchas y anguilas), mientras que a lo largo de las costas del océano Atlántico se recolectaban mariscos.

## **El nordeste o Bosques nororientales**

Esta subregión presenta gran diversidad en las características del relieve, el clima, la vegetación y la disponibilidad de los recursos naturales. Se caracteriza por las lluvias abundantes, y de importantes corrientes de agua, manantiales, ríos y lagos. Desde el punto de vista climático, la subregión presenta clima templado con cuatro estaciones bien definidas.

La distribución de los grupos de lengua algonquina se extendió por un amplio territorio, desde el extremo septentrional dado por la Península del Labrador y la Bahía de Hudson en la región subártica (y actual territorio de Canadá) internándose hacia el oeste hasta la proximidad del río Saskatchewan y llegando al sur de los Grandes Lagos. Los grupos algonquinos occidentales que ocuparon la subregión de los Bosques nororientales, habitaron el área comprendida entre el margen meridional del Lago Superior y el margen occidental del Lago Michigan (sector noroeste de la subregión), tenían una economía doble, de caza - recolección que incluía la colecta de arroz salvaje (*Zizania* sp.).

Los algonquinos orientales que habitaron las áreas próximas a los cauces de los ríos San Lorenzo y Hudson practicaron una agricultura de roza y quema centrada en la tríada maíz, calabaza, poroto. Utilizando hachas, cuchillos y otras herramientas de mano, se despejaba el terreno de la vegetación local, la cual se dejaba secar y luego se prendía fuego para, de este modo, devolver los nutrientes a la parcela de cultivo. Este método requería el abandono del terreno de cultivo y búsqueda de uno nuevo, cuando al cabo de un período de ocho a diez años, se agotaban los suelos. De este modo, una parcela se cultivaba durante varios años hasta que su fecundidad disminuía. Luego se abandonaba gradualmente y otra zona era despejada, una nueva parcela preparada, plantada, y cosechada hasta que ya no era lo suficientemente productiva. A continuación, se abandonaba (período de barbecho) por un largo tiempo, durante el cual se recuperaba gradualmente su capacidad de producir una cosecha adecuada. Después de un período de recuperación - normalmente diez años o más - la parcela abandonada era nuevamente fértil. En algunas ocasiones los campos sembrados se ubicaron en las planicies aluviales de los lagos, arroyos y ríos.

En el este de los Grandes Lagos (Lagos Ontario y Erie), el actual estado de Nueva York y el centro del valle del río San Lorenzo, los grupos iroqueses practicaban la horticultura de maíz combinada con calabaza y poroto, junto con la caza, trampeo, pesca, y la colecta de alimentos vegetales silvestres. Al igual que en el caso de la agricultura practicada por los pueblos algonquinos orientales, los iroqueses utilizaban el método llamado de roza y quema.

En la tercer área de la región, la costa norte del Océano Atlántico, las naciones de lengua algonquina, micmac y malecite, habitaban el área comprendida entre Nueva Escocia y el cauce del Río San Lorenzo. En la costa suroeste de Nueva Escocia, los miembros de la comunidad tenían acceso a diferentes recursos marítimos como langosta, cangrejo, y bancos de mariscos. Los asentamientos en los grandes ríos Mirimichi y Restigouche, en los territorios actuales de

Nueva Brunswick y Quebec, se centraban en la obtención del salmón. Las naciones penobscot, pennacook, mahican, y massachusetts que vivieron a lo largo de la costa central practicaban la horticultura, principalmente de maíz.

En síntesis, dentro de la subregión de los Bosques nororientales se reconocen tres modos diversos de subsistencia, entre los cuales se encuentra: por un lado, la caza de animales terrestres y de mamíferos marinos acompañado de pesca, recolección de plantas y mariscos. Un patrón mixto que combina caza / recolección / horticultura; y un tercer patrón de horticultores de maíz (*Zea mays*), poroto (*Phaseolus* sp.), calabaza (*Cucurbita* sp.) y tabaco (*Nicotiana rustica*).

La mayoría de los grupos cultivaban el maíz; aunque en ninguna parte constituyó más del 50% de la dieta. El equilibrio de la dieta provenía de los productos de la caza, la pesca, y las plantas silvestres recolectadas, las cuales eran muy abundantes en los Bosques nororientales. Una fuente adicional provenía de la realización de intercambios de productos con grupos vecinos.

Respecto a la organización política, los diferentes grupos estaban conformados por bandas de recolectores-cazadores semi-nómadas (constituidas por familias extendidas), de dimensiones variables hasta conformar confederaciones altamente estructuradas. Generalmente cada banda o grupo de bandas de cazadores estaba dirigido por un líder cuyo poder derivaba de un consenso dentro de la comunidad.

Entre los horticultores la organización social era más compleja. Los grupos estaban encabezados por líderes cuyas posiciones eran heredadas en virtud de su pertenencia a linajes con mayor prestigio. El desarrollo de este tema se realizará en detalle más adelante cuando se discuta el caso de los iroqueses.

Tal como fue descrito para el contexto que precedió el inicio del proceso de colonización, los diversos grupos que poblaron los Bosques nororientales aprovecharon los variados recursos del medio local haciendo uso de diversos modos de subsistencia. Los estudios arqueológicos en la subregión, si bien plantean la autosuficiencia local de los grupos, destacan la abundancia de guerras intertribales y de relaciones de intercambio de recursos locales. Estas últimas, se constituyeron en base a alianzas o bien en base a incursiones o ataques realizados por los grupos con el fin de afianzar su dominio sobre un nuevo territorio y tomar posesión de los recursos no disponibles en su medio. El comercio de larga distancia era limitado en volumen y restringido a elementos lujosos tales como cobre nativo y valvas marinas (Trigger, 1996). La excepción a ello eran los hurones (en las proximidades del lago Ontario, al sur del escudo canadiense), quienes desde que comenzaron a practicar la horticultura en el área, parecen haber comerciado maíz, tabaco, redes de pesca y otros productos desde el sur del lago Ontario por pieles, pescado y carne seca provistos por grupos de cazadores-recolectores de lengua algonquina que habitaban hacia el norte. Estos intercambios permitieron dar sustento a poblaciones más densas, que de otro modo no hubieran sido posibles, en razón de tratarse de un área de frontera ecológica (Trigger, 1996). Hay evidencias de que algo parecido

puede haber ocurrido entre los iroqueses del río San Lorenzo y los pueblos de lengua algonquina como los montagnais que vivían más al norte (Trigger, 1996).

La situación de contacto y el proceso colonizador subsiguiente en la subregión fue de la mano del florecimiento del comercio de pieles en América del Norte. La búsqueda de pieles por parte de países del norte de Europa tendría una repercusión profunda en los nativos y en sus modos de vida (Wolf, 1987).

Los *primeros contactos* tuvieron lugar durante el siglo XV y XVI y estuvieron orientados a la búsqueda de peces en las costas de Labrador, Terranova y Nueva Inglaterra por parte de marinos europeos (Wolf, 1987). A partir de estos primeros contactos comenzaron a desarrollarse intercambios entre los pescadores europeos y los pobladores algonquinos, con obtención de pieles por parte de los europeos a cambio de otras mercancías. Como consecuencia de ello, los agentes colonizadores evaluaron la conveniencia del valor comercial de las pieles, en especial de las *pieles de castor*, un tipo de mercancía que encontraba para aquellos tiempos alta demanda en Europa y Asia. Luego de la finalización de la hegemonía marítima ibérica con la muerte de Felipe II en 1603, comenzaron a desarrollarse durante el primer tercio del siglo XVII establecimientos de diversas compañías que respondían a las naciones de Francia, Inglaterra y Holanda y cuya finalidad era la explotación a gran escala del comercio de pieles de castor. Rutas comerciales y establecimientos se dispusieron en torno fundamentalmente a los cauces de los ríos San Lorenzo y Hudson. La ruta septentrional durante largo tiempo estuvo controlada por los franceses, en tanto la ruta meridional por los holandeses y, con posterioridad a 1644, por los ingleses. El comercio que se desarrolló se caracterizó por su rápido desplazamiento hacia el oeste a medida en que las poblaciones de castor se iban agotando. Junto con ello, los diversos pueblos originarios del Este de América del Norte pugnaban por participar en los intercambios. El impacto del comercio tuvo consecuencias para los grupos americanos nativos en al menos los siguientes aspectos: cambios en los modos de subsistencia por la introducción de mercancías europeas y la focalización en las actividades vinculadas a la caza del castor, la reducción drástica de la población por la expansión de epidemias, el incremento en la competencia entre los grupos a los fines de dominar nuevos terrenos de caza y por último el cambio en la intensidad y alcance de la guerra entre las poblaciones nativas (Wolf, 1987).

## **El sureste o Bosques surorientales**

Esta subregión es más homogénea cultural y socialmente en comparación con los Bosques nororientales. La agricultura se realizaba bajo el método de roza y quema y era el modo principal para obtener el alimento. Al igual que en los Bosques nororientales, se centraba en el maíz, poroto y calabaza como cultivos primarios.

La mayor parte del trabajo agrícola era realizado por las mujeres, aunque los hombres contribuían a despejar los campos. Las mujeres también eran generalmente responsables de la recolección de alimentos y materias primas vegetales silvestres. Las plantas silvestres comestibles más importantes eran varias especies de frutos secos (nueces, nueces de nogal,

bellotas, castañas), caquis, diferentes especies de bayas, raíces, semillas de numerosas especies de pastos y arbustos. También se recogía miel y la savia del arce<sup>69</sup> con la cual se realizaba un jarabe.

En la región del litoral, el modo de subsistencia más generalizado se basaba en la caza, la pesca y la recolección. De hecho, la caza de ciervos era fuente importante de alimento (carne) y de materiales como pieles, pezuñas y huesos utilizados para diversos usos. Se atrapaban también osos, tanto por su carne como por su grasa, así como comadrejas, ardillas, conejos, pavos, aves acuáticas, insectos, cangrejos, langostas, mariscos y pescados.

La unidad social primaria era la familia extensa matrilineal y la residencia, por lo general, matrilocal. Los poblados eran generalmente independientes, pero podían aliarse con fines político militares. Las sociedades de la subregión tenían una estratificación social muy marcada. Cada familia extendida tenía un líder y cada poblado tenía un consejo formado por los líderes más influyentes de cada familia. El poder político estaba en manos de las familias y clanes de la élite. Entre los integrantes de estas élites se seleccionaba el jefe de la aldea. Si bien los jefes eran por lo general varones, algunos pocos poblados tenían jefes femeninos.

El afianzamiento de una subsistencia con base en el cultivo de la tríada maíz–poroto–calabaza en un medio con clima más favorable que el de la subregión más septentrional (Bosques nororientales) permitió, junto con factores de orden sociocultural dados por los procesos de estratificación social ya mencionados, el aumento demográfico. Ello, al punto de plantearse, en base a la nutrida arqueología de la subregión, la existencia no solo de poblados sino de ciudades.

## Iroqueses o haudenosaunee

El término ‘iroqués’ designa, tal como se ha dicho antes, a una familia lingüística que abarcó las lenguas de un número de grupos de la subregión de Bosques nororientales y un grupo de la subregión meridional. A la vez, el término ‘iroqués’ propiamente dicho, es utilizado para referir a los integrantes de las Cinco Naciones -mohawk, oneida, onondaga, cayuga y seneca- que al momento del inicio del contacto con los europeos ocupaban el territorio fértil, próximo al borde meridional del lago Ontario y comprendido entre el cauce principal y afluentes del río Hudson en el este hasta el río Genesee en el oeste y desde las montañas Adirondack en el norte hasta los límites actuales de Pennsylvania en el sur (Murdock, 1934/1945). Las *Cinco Naciones*, a diferencia de las restantes tribus pertenecientes al tronco lingüístico iroqués, establecieron una Confederación o Liga conocida como Liga Iroquesa durante algún momento comprendido entre los años 1400 y 1600 d.C. La expresión ‘iroqueses’ proviene de grupos de lengua algonquina y se traduce como “verdaderas víboras”. Ellos se autodenominan *haudenosaunee*, lo cual significa "gente que construye una casa larga". Actualmente se encuentran dispersos en

---

<sup>69</sup> *Acer rubrum*: es un árbol de tamaño medio-grande que alcanza alturas de 20-30 m, un diámetro de 0,5 a cerca de 2 m, y puede vivir durante 100-200 años.

reservas ubicados en los estados de Nueva York, Wisconsin y Oklahoma, en los Estados Unidos. Y en Canadá en reservas situadas en Ontario y Quebec.

Estos grupos obtenían los recursos para su subsistencia de forma mixta. Tenían una economía cazadora-recolectora en combinación con la práctica de agricultura de roza y quema, utilizando el palo cavador. Gran parte de la economía de estos grupos se sostenía mediante el cultivo de diversas variedades de maíz, poroto y calabaza, con la combinación del cultivo secundario de tabaco, melones y girasoles que se realizaba en parcelas separadas (Murdock, 1934/1935). La caza se desarrolló a base del uso de arco y flecha durante la última parte del otoño y los comienzos del invierno. Fuera de este período estacional se realizó mediante el uso de trampas, lazos y emboscadas. Estuvo orientada a la obtención de carne de oso y venado en combinación con la caza nocturna de pequeñas aves. Las actividades de recolección se destinaron a la obtención de setas, brotes, corteza de arce junto con diversos frutos como nueces, avellanas, castañas ciruelas, uvas y cerezas silvestres. La cosecha de maíz y calabaza, junto a la carne obtenida por la caza, eran tratados para su conservación y almacenamiento. La carne de venado, era preparada mediante el secado y el ahumado mientras que las calabazas eran cortadas en tiras, secadas. Ambos productos eran guardados en hoyos en el suelo revestidos de corteza. El maíz, luego de ser secado y tostado, se guardaba en barricas de corteza o bien se colgaba en manojos en las viviendas (Murdock, 1934/1945).

El maíz tostado y machacado se convertía en harina muy fina y se mezclaba luego con azúcar de arce formando un alimento compacto y nutritivo para cazadores y guerreros (Murdock, 1934/1945). Los alimentos eran guisados por las mujeres e incluían diversas combinaciones de carnes, pescados, frijoles y calabazas.

La pesca constituía un recurso alimenticio adicional, al que se recurría fundamentalmente en primavera, al igual que la recolección de moluscos, moras, fresas, bayas y huevos. Los cazadores y guerreros levantaban durante sus expediciones refugios provisionales de corteza y con armazones de postes. El tabaco indio (*Nicotiana rustica*) se cultivaba entre los iroqueses septentrionales para fines rituales y sociales. Se fumaba en pipas de barro.

La religión tradicional iroquesa se organizaba de acuerdo a cinco deidades: *Ataentsic*, abuela de los dioses y divinidad de la muerte; *Taronhaiwagon*, su nieto, dios benévolo que sostiene los cielos y creador del hombre y los animales, personifica a las fuerzas creadoras y reproductoras de la naturaleza. Su hermano, *Taweiskaron*, es su dios opuesto y patrón de las fuerzas destructoras de la naturaleza. *Heno*, dios benévolo del trueno, proporciona lluvia y hace madurar cultivos y frutos. Por último, el dios *Agreskwe* es el dios sol, patrón de la guerra y la caza. Junto con esos seres poderosos están los patrones benéficos de la agricultura: la Madre Tierra y las "Tres Hermanas". A la vez, se concebía que toda una serie de seres malignos frecuentaban los bosques y enviaban plagas y pestes (Murdock, 1934/1945).

Con el fin de propiciar a una clase determinada de seres sobrenaturales, se organizaban sociedades secretas integradas por chamanes. La función principal de casi todas estas organizaciones era curar las enfermedades. Por ejemplo, los miembros de la Sociedad de las

Caras Falsas, tenían por finalidad curar la enfermedad asustando a los espíritus malignos con un ritual específico a través de cantos, danzas, el uso de talismanes y máscaras. Dicha religión se trastocó con el derrumbe general de la sociedad tras la independencia de los Estados Unidos (1776), cuando los iroqueses fueron confinados en reservas, y el consumo de alcohol se convirtió en un problema grave. La religión de la Casa Larga, nacida en 1799 a raíz de las visiones experimentadas por el profeta Lago Hermoso, estableció un nuevo código moral que, reclamando la vuelta a las formas tradicionales e integrando nuevos elementos, se ha mantenido hasta hoy como vehículo de expresión de la identidad étnica de los iroqueses.

## **La Casa Larga iroquesa**

La unidad social básica entre los iroqueses era la familia extensa uxorilocal. Estaba constituida por un grupo de mujeres descendientes por línea femenina de una progenitora común que constituían un linaje materno. Su núcleo lo formaban un cuerpo de mujeres adultas emparentadas que ocupaban juntas una sola Casa Larga. Los hijos, tanto propios como adoptados pertenecían a la casa o al linaje de su madre. Sus maridos, si bien formaban parte de la familia extensa, pertenecían a los linajes de sus respectivas madres.

La descendencia, herencia y sucesión de cargos era por línea femenina. Estaban organizados en linajes, clanes y mitades exogámicos. El número de clanes era variable de una tribu a otra. Varios linajes constituían un clan, unidos por el parentesco y un tótem común. Los clanes eran un grupo caracterizado por la exogamia, por la descendencia matrilineal y por el deber de ayudar a sus miembros, de revocar sus agravios y de vengar su muerte. Cada clan tenía un consejo en el que estaban representados ambos géneros.

La unidad residencial de estos grupos estaba compuesta por grandes casas comunales o "largas", de madera y corteza, agrupadas en aldeas y rodeadas por construcciones defensivas. Típicamente, la casa comunal iroquesa era una vivienda construida de árboles jóvenes y corteza, de unos ocho metros de ancho y una longitud media de veinticinco metros, aunque no era raro que alcanzaran los sesenta metros. Varias familias de un mismo linaje ocupaban cada casa.

Estas estructuras, rectangulares, tenían en el centro un largo pasillo longitudinal con una serie de fogones a intervalos que era el eje de sendas filas simétricas de habitaciones, o espacios individualizados por paredes laterales y habitados por familias nucleares (Murdock, 1934/1945). Cada par de habitaciones enfrentadas compartía un hogar situado en el pasillo central, formando módulos transversales y segmentarios al eje de la casa. Esta disposición modular permitía agrandar la casa a medida que las mujeres se casaban, simplemente retirando en los extremos la pared lateral exterior y añadiendo nuevos pares o segmentos de habitaciones.

Dentro de la Casa Larga, la autoridad recaía en una mujer anciana, la matrona, en general la mujer pariente mayor de todas las mujeres de la casa. Todos los parientes de la familia extensa estaban bajo la atenta supervisión de la matrona. Los objetos muebles de propiedad individual se heredaban por línea femenina, pasando de una mujer a sus hermanas o hijas y de

un hombre a sus hermanas o a los hijos de sus hermanas. El resto de los bienes, incluyendo los alimentos aportados por los hombres y la tierra agrícola y sus productos, eran propiedad común de la casa y, por tanto, correspondía su administración al linaje, o más concretamente a la cabeza del linaje o matriarca. Como veremos aquí y más adelante, el alcance de sus roles se extendía tanto por dentro del ámbito doméstico como por fuera de él y sus características han sido consideradas y discutidas por diversos autores como el ejemplo más próximo al concepto de matriarcado. Los atributos de los roles de las matronas serán abordados en mayor detalle en los apartados subsiguientes.

## **Organización social y política en la Casa Larga**

La tribu era la unidad política, con un territorio definido con terrenos de caza y pesca, un dialecto común, y un consejo de jefes que representaba a los diversos clanes. Los territorios de explotación de recursos eran de propiedad comunal de la casa aunque con frecuencia se reservaban parcelas para la aldea en conjunto (Murdock, 1934/1945). Aunque los hombres tenían obligaciones con el linaje de su padre, la pertenencia al linaje de su madre tenía mayor importancia social y política. Dos o más de esos linajes formaban en conjunto un clan, por descender de una mujer como antepasado común. Como tal, el clan dirimía las diferencias entre sus miembros y organizaba los ritos comunes a través de un consejo y un jefe de clan. El puesto de jefe era adscrito a uno de los linajes componentes y ocupado por un hombre que las mujeres de ese linaje elegían y que mantenían en el cargo mientras respondiera a sus necesidades e intereses. Cada clan tenía un cuerpo de jefes o funcionarios y un consejo con representación de ambos géneros. Los clanes iroqueses tuvieron en su mayor parte nombres de animales (Oso, Tortuga, Lobo) pero no fueron totémicos en sentido estricto ya que no adoraron a los animales de los que derivan su nombre, ni los consideran sus antepasados (Murdock, 1934/1945). El número de clanes variaba de una tribu a otra, encontrándose normalmente divididos los clanes en dos mitades. Las mitades funcionaron como unidad social y ceremonial antes que política. Por ejemplo, regían entre sí las reglas de exogamia y los miembros de una mitad debían dirigir los funerales de los miembros de la otra mitad. Los jefes de clan formaban un consejo local que regía la política al nivel de la aldea, y otro tribal, depositario de la propiedad de las tierras de caza y pesca.

Esta organización social y política local proyectaba sus principios en las instituciones de la unidad política mayor constituida por la Liga. Si los consejos de aldea eran grupos de parientes ficticios que compartían su residencia a nivel local y los consejos tribales respondían a esta misma definición, ampliando la base territorial y estableciendo un parentesco cada vez más alejado de la descendencia real, el Gran Consejo de la Liga era el nivel máximo de esta escala espacial y de parentesco. Incluso, los clanes Tortuga, Oso y Lobo cruzaban las fronteras tribales de manera que sus linajes se consideraban relacionados. Además, las tribus, como si de clanes emparentados se tratara, se distribuían en dos mitades. La mitad de los "hermanos mayores" o "tíos" formada por los mohawk,

onondaga y seneca y la mitad de los "hermanos menores" o "sobrinos", que incluía a los oneida, cayuga y las naciones incorporadas posteriormente.

Los cincuenta hombres que integraban el Gran Consejo, llamados *sachems*, eran los jefes de clan de las distintas naciones y, por tanto, el consejo estaba en última instancia controlado por las mujeres de los linajes que tenían adscrito el privilegio de elegirlos entre los hombres del clan. La función primordial de este consejo era mantener la paz interna y dirigir las relaciones exteriores, formalizando los tratados de paz o iniciando las guerras "generales" o "públicas" (Murdock, 1934/1945). Estas últimas eran así denominadas por oposición a la guerra "pequeña" o "privada" que todo joven guerrero podía emprender para reemplazar y vengar la muerte de un miembro del linaje de su padre, siendo ésta una de las obligaciones que mantenían los varones con la matriarca de este linaje. La filosofía de la Liga era, no obstante, sustituir la guerra por la alianza. A continuación trataremos con mayor detalle cómo se formó la Liga y cuáles eran sus particularidades.

## **La Liga o Confederación iroquesa**

Entre los siglos XIV y XV se conformó una alianza o confederación que congregó a los mohawks, oneidas, onondagas, cayugas y sénécas (de este a oeste), cinco grupos de lengua iroquesa que para el momento de su conformación habitaban territorios contiguos próximos al borde meridional del lago Ontario. La conformación de la *Liga* tuvo por finalidad el establecimiento de alianzas para mantenimiento de la paz dentro de estos grupos y la gestión conjunta de las relaciones exteriores (Wolf, 1987). Se conoció también como "Liga de las personas de la Casa larga" iroquesa (*haudenosaunee*) o "Gran Liga de Paz" (*kaianerekowa*). Su origen se asocia a la historia del Pacificador (Deganawida) y su portavoz Hiawatha (también conocido como Aionwentha), quienes habrían sido los promotores de la conformación de la Liga que dominó la diplomacia y el comercio en una amplia zona de influencia, por varios siglos, incluso extendiéndose durante el proceso colonizador. La unificación generada a partir de la Liga eliminó la enemistad a muerte entre los *haudenosaunee* y reemplazó la venganza de sangre por un sistema legal formal para hacer frente a los conflictos y tomar decisiones políticas (Johansen y Mann, 2000).

Esta Liga, suprema autoridad ejecutiva, legislativa y judicial, era ejercida por un consejo de cincuenta jefes de paz o *sachems*. Los *sachems* eran líderes poderosos, sin embargo el acceso al cargo de *sachem* era hereditario vinculado a un linaje determinado en el seno del cual el candidato elegido era seleccionado a partir de múltiples postulantes. La facultad de nombrar un sucesor, ante la muerte de un *sachem* por ejemplo, era una responsabilidad exclusiva de las mujeres. En particular, la matrona jefe, luego de consultar con otras ancianas, elegía un candidato. Una vez ratificada su elección por el consejo, la matrona notificaba a los jefes de los demás clanes de su mitad y de la mitad opuesta (Murdock, 1934/1945). Al asumir el cargo, el nuevo *sachem* debía renunciar a su nombre y adoptar el título hereditario de su cargo, es decir, el nombre de *sachem* original cuyo puesto comenzaba a desempeñar. El consejo federal de la Gran Liga podía negarse a confirmar la elección y también destituir

*sachems* que incumplan sus funciones. Por otro lado, si un *sachem* perdía la confianza de sus electores, la matrona jefe de su casa y linaje después de advertirle dos veces iniciaba contra él el proceso de censura en un consejo del clan. Seguían luego, para su destitución, los mismos pasos que habían conducido a su elección. Si bien las mujeres no podían desempeñar el cargo de *sachem*, sus facultades para nombrar y destituir, respaldaban su gran control e influencia aunque de manera indirecta, sobre los consejos tanto federal (La Gran Liga) como tribal.

La función principal del consejo era mantener la paz interna y el orden como también dirigir las relaciones exteriores (declarar la guerra, concluir tratados, establecer alianzas, etc.). Se reunía una vez al año en una sesión que se realizaba en Onondaga y se sumaban sesiones extraordinarias ante algún hecho público que requiriera su participación. Cualquier grupo, jefes, guerreros o mujeres podían llevar, previa consulta al consejo tribal, un caso para ser tratado por el consejo federal.

Además de los *sachems* y de los auxiliares de estos, los iroqueses tuvieron una clase especial de jefes de menor importancia, cuyos puestos no eran hereditarios pero se ocupaban de por vida. Estos actuaban como consejeros y asesores de los *sachems* y tenían gran influencia en tribus y clanes. Estos cargos podían ser detentados por hombres pero también por mujeres.

Las cinco tribus no gozaron de igual representación en el consejo. Por ejemplo, mientras los sénécas tenían ocho *sachems*, los onondagas catorce. Sin embargo, la desigualdad relativa tenía poca relevancia a la hora de arribar a decisiones por unanimidad. Los *sachems* eran miembros *ex officio* de los consejos de sus respectivas tribus. No utilizaban vestimentas o emblemas que distinguiera su función. Cada *sachem* tenía una ayudante, que se ubicaba detrás suyo en ocasiones ceremoniales y actuaba como su mensajero, registraba sus actividades y a menudo lo sucedía (Murdock, 1934/1945).

Los diversos consejos se reunían como tribunales sin jurado para juzgar casos delictuosos. Luego de realizar declaraciones cada una de las partes, se pronunciaba la sentencia. El consejo ofrecía a la gente la principal oportunidad para intercambiar experiencias entre las diversas tribus: escuchar los discursos, conversar sobre hazañas militares, participar en juegos y en banquetes y danzas. Ubicados alrededor de una hoguera, las partes exponían los casos ante los *sachems* por intermedio de portavoces. Las decisiones requerían del alcance de resultados unánimes. Se reunían para ello en agrupamientos menores de *sachems*, también denominados clases, propios de cada tribu (por ejemplo los sénéca tenían cuatro), para debatir sus diferencias hasta llegar a una posición unánime con respecto a un caso en debate. Cada agrupamiento nombraba luego un *sachem* representante para reunirse con los equivalentes de los agrupamientos restantes de la tribu. Entre ellos elegían a un delegado que sería el encargado de representar a la tribu en los encuentros con los pares de las demás tribus, elegidos por el mismo mecanismo (Murdock, 1934/1945).

Luego de iniciada la colonización y asentamiento de los colonos a inicios del siglo XVII, las Cinco Naciones emergieron, ya hacia finales de siglo luego de la denominada Guerra del

Castor<sup>70</sup>, como el grupo más poderoso entre los pueblos nativos en el este de América del Norte, desplazando con ello el dominio que hasta el momento había sido detentado en la subregión por los grupos de lengua algonquina. Los *sachems* formaron una “Cadena de Alianza” (en inglés, Covenant Chain) con el gobierno colonial inglés de Nueva York con el objeto de poner fin a los conflictos regionales. Esta alianza fue establecida a través de la firma de una serie de tratados. Es interesante remarcar que el modo de relación entre las dos culturas se definió según las costumbres iroquesas. Los fundamentos de la “Cadena de Alianza” eran rituales de reciprocidad con entrega de regalos de la Liga de la Paz.

En 1714, los tuscaroras fueron incluidos a la Liga y por ello pasó a ser denominada como Liga de las Seis Naciones. Posteriormente en 1753, otros grupos como los nanticokes y tuteloos también fueron incorporados; con lo cual la Liga se expandió a ocho Naciones (Mann, 2000). Existe evidencia de que las Naciones saponi y conoy se añadieron más tarde, ampliando la Liga en diez Naciones. Los delawareos recibían la protección de los iroqueses, pero no fueron adoptados formalmente.

La Liga fue edificada sobre las lealtades de parentesco y alianzas nacionales que llegaron a su punto máximo de poder militar, económico y diplomático en los siglos XVII y XVIII. Su existencia, contribuyó a detener el avance francés en el norte y participaron en la guerra de independencia de los Estados Unidos. Si bien la Liga aún funcionaba en el siglo XX, su poder (político) se debilitó en relación al desarrollo de los estados (Estados Unidos y Canadá). La denominada “tesis de la influencia iroquesa”, se refiere a aquella hipótesis que propone que la Confederación Iroquesa efectuó un importante aporte al sistema político estadounidense y a su Carta Magna (Masana, 2015; Johansen, 1982).

## La mujer en la sociedad iroquesa

Como fue mencionado en los apartados anteriores, las mujeres iroquesas cumplían un papel muy importante en la sociedad con base en diversos roles y esferas de influencia. En este sentido, los alcances de sus incumbencias sobrepasaron la esfera de lo doméstico. Con ello, la focalización en la temática ha dado sustento a discusiones teóricas y diversas posiciones en torno a las vinculaciones entre la economía, los roles de género y las relaciones de poder (Beauchamp, 1900; Brown, 1970; Kern, 2013; Masana, 2015; Martin y Voorhies, 1975), algunas de las cuales asimilaron la situación de la mujer iroquesa como el ejemplo más próximo al matriarcado.

---

<sup>70</sup> La expresión refiere a la sucesión de ataques que realizaron los iroqueses miembros de la Liga contra grupos vecinos rivales en el comercio de pieles. Para ello, los iroqueses contaron con el apoyo de colonos holandeses y luego de ingleses. Tales ataques tenían por finalidad la obtención de nuevos territorios de caza así como también la reducción o eliminación de la competencia comercial. Se extendieron desde mediados de siglo XVII y entre ellos se encuentra la destrucción de los hurones hacia 1648, de los eries y neutrales en 1656, los ataques que en 1675 los mohawks emprenden contra la confederación algonquina, el ataque de los senecas contra los susquehannocks (Wolf, 1987).

## El mito de la creación

El mito de la Mujer del Cielo es uno de los mitos más importantes para los iroqueses, debido a que describe cómo fue creada su tierra. También detalla cómo los pueblos iroqueses, las plantas y los animales llegaron a habitar la Isla Tortuga. Como sucede habitualmente en el campo del mito, no existe una versión única de esta narración, que se ha transmitido de generación en generación mediante la historia oral. Según Buck (2009), existen unas veinticinco versiones del mito de “La mujer que cayó del cielo”.

Antes de la creación de la tierra firme, la Tierra estaba dividida en dos reinos, el Mundo del Cielo y el Mundo del Agua. El país por encima del cielo estaba habitado por seres superiores, presidido por el Gran Espíritu. Su hija (la Mujer del Cielo o *Awehai*) quedó embarazada a causa de una relación que iba en contra de las prescripciones. Entonces, el Gran Espíritu sacó el Gran Árbol de raíz, y arrojó a su hija a través de la cavidad dejada por el árbol.

La Mujer del Cielo cayó a través del vacío hacia las aguas que cubrían el mundo. Antes de llegar a las aguas, ella fue salvada por diversas aves que la atraparon suavemente con sus alas plumosas y gentilmente la colocaron sobre el caparazón de la Gran Tortuga. Los animales, dándose cuenta de que la Mujer del Cielo era infeliz viviendo en el caparazón descubierto de la Gran Tortuga, buscaron voluntarios para sumergirse bajo las aguas y traer tierra desde el fondo del océano. Varias criaturas, incluyendo el castor, intentaron la arriesgada inmersión, pero murieron antes de volver a la superficie. La rata almizclera fue el último animal en intentar. Tiempo después de estar bajo el agua, la rata fue vista flotando muerta. Al examinar sus patas, encontraron que estaban llenas de tierra. La Mujer del Cielo y el resto de los animales distribuyeron la pequeña cantidad de lodo sobre el caparazón de Gran Tortuga formando una isla conocida como Isla Tortuga, que más tarde se convirtió en *Iroquoia*<sup>71</sup>.

Poco después de la creación de la tierra, la Mujer del Cielo dio a luz a su hija, conocida como Lynx (lince). Las dos mujeres vivieron juntas en la Isla Tortuga por varios años hasta que Lynx llegó a la edad de la madurez. Diversos animales con formas humanas hicieron propuestas de matrimonio para la joven, pero la madre siempre rechazaba sus ofertas, hasta que llegó un hombre de mediana edad con una “apariencia digna”. Después de pasar una noche con ella, el hombre -que era la Gran Tortuga en forma humana- dejó la vivienda de Lynx para no volver nunca más. La hija de la Mujer del Cielo quedó embarazada de gemelos. El mayor llamado *Teharonghyawago* y el menor llamado *Tawiskaron* o *Flint*. Lynx murió durante el parto debido a que Flint salió de su cuerpo a través de su costado.

<sup>71</sup> Iroquoia era el nombre que recibía el territorio ocupado tradicionalmente por los iroqueses. Se encontraba en el estado de Nueva York, entre las montañas Adirondack y las Cataratas del Niágara. En el Handbook se denomina así al territorio tradicionalmente ocupado por la Casa Larga de las Cinco Naciones, al sur del Lago Ontario (Fenton, 1978).

Bajo el cuidado de su abuela, los gemelos se convirtieron en adultos, eligiendo caminos espirituales diferentes para sus vidas. *Teharonghyawago* se convirtió en el gemelo bueno. Creó la Tierra habitada por muchos animales del bosque y abundante vegetación, que incluía al maíz<sup>72</sup>. Al destruir continuamente las obras de su hermano mayor, Flint representaba la otra mitad en el mundo, el mal. Tras una larga batalla entre los hermanos, *Teharonghyawago* derrotó a su hermano menor e hizo que los nativos aborígenes de América fueran hacia la Tierra (Kern, 2013).

Las diversas versiones disponibles del mito, a pesar de sus variantes, comparten según Buck (2009) un núcleo de nueve elementos esenciales:

- *Awehai* o Mujer del Cielo: habita en el Mundo del cielo. Se embaraza misteriosamente.
- Marido o Padre de la Mujer del Cielo: celoso e indignado, desarraiga el Árbol de la Luz, *axis mundis* del Mundo del Cielo.
- La Mujer del Cielo, cae a través del espacio dejado por el árbol arrancado. Su caída es amortiguada por las aves. Aterrizó en el caparazón de la Gran Tortuga gigante quien está nadando en el mar primigenio.
- Los espíritus de los animales, después de tomar consejo, bucean para arrebatar el lodo del fondo del mar, y traer estos sedimentos a la superficie;
- Este lodo se trasplanta en el caparazón de la Gran Tortuga, en la cual surge una inmensa isla.
- La hija de la Mujer del Cielo engendra gemelos, el Bien y el Mal.
- El gemelo bueno, héroe de la cultura Iroquesa, libera animales reprimidos por el gemelo malvado y luego otorga el maíz.
- El gemelo bueno y el gemelo malvado participan en un duelo cósmico, luchado con armas de juncos o maíz frente a armas mortales de pedernal o asta.
- El gemelo bueno vence al gemelo malvado, quien es desterrado. La Mujer del Cielo y el gemelo bueno retornan al Mundo del Cielo, prometiendo volver en el último día del mundo.

La conexión de las mujeres iroquesas con la Mujer del Cielo conformó la base de su autoridad. El nacimiento de Lynx refleja las prácticas matrilineales iroquesas. Su herencia y linaje familiar comprenden exclusivamente a la Mujer del Cielo ya que en el mito, solamente mencionan al padre de Lynx en relación a su concepción. Él permaneció en el Mundo del Cielo, sin ningún vínculo directo con la creación de la Isla Tortuga o el pueblo iroqués, por lo tanto, existen pocas razones para considerar su linaje. Bárbara Mann (2000) postula que el mito iroqués de la creación (*La Mujer que cayó del cielo*), transmite la idea de que la Tierra fue

---

<sup>72</sup> Ver más adelante otra versión de cómo llegaron las plantas a la Tierra.

creada para una mujer, la Mujer del Cielo. Esta creencia formula y provee una interpretación acerca del origen de la estructura matrilineal, en vez de patriarcal, de la sociedad iroquesa (Mann, 2000; Buck, 2009). Según la mitología, la creación del pueblo iroqués y las tierras habitadas por la Liga, no hubiera sido posible sin las mujeres. Como reproductoras de la sociedad, las mujeres iroquesas aseguraron la continuidad de sus creencias culturales y pueblos para los años subsiguientes. La práctica a su cargo de narrar el mito a los jóvenes reafirmaba la creencia de que, en cada nación iroquesa, un individuo podría remontar, a través de las mujeres de su clan, su linaje hasta la Mujer del Cielo.

## **Los papeles de género y poder en las mujeres iroquesas**

Tal como fue planteado anteriormente, las mujeres iroquesas desempeñaban roles que excedían las funciones estrictamente domésticas. Kottak (2011) plantea que las mujeres iroquesas jugaban un gran papel en la subsistencia mientras que los hombres dejaban el hogar durante largos períodos para guerrear con grupos distantes. Las mujeres controlaban la economía local incluyendo tanto la producción de alimentos, su distribución como la organización económica (Brown, 1970).

La responsabilidad de las mujeres en la distribución de alimentos, les permitía mantener bajo su control la entrega de regalos que constituía una actividad central en la cultura iroquesa. Los jefes de guerra iroqueses lo utilizaban para conformar un público fiel dentro de la aldea. El conjunto de matronas de los diversos linajes que componían el clan, y que han sido también designadas las “Madres de Clan”, eran las mujeres elegidas para supervisar la distribución de alimentos. Esta tarea no se aplicaba sólo a las aldeas, sino también la totalidad de las naciones iroquesas.

Por otro lado, las mujeres mayores o matronas de cada Casa Larga, concertaban los matrimonios y decidían cuáles hombres podían unirse a la casa como maridos. Según Judith Brown (1970), los matrimonios eran arreglados por las madres de la pareja potencial<sup>73</sup>. Las matronas podían asimismo decidir la expulsión de los hombres que juzgaran incompatibles. Por este medio, las mujeres controlaban las alianzas entre los grupos de ascendencia (Kottak, 2011), un aspecto político importante para la organización tribal.

Por otro lado, la identidad social, la sucesión a cargos y títulos, así como también la propiedad se transmitían por línea femenina. Tal como hemos visto antes, las matronas de cada Casa Larga o casa comunal definían la elección de los representantes, como también su deposición, en el consejo tribal y del consejo federal, ello les confería un amplio poder político indirecto.

Las mujeres también desempeñaron un papel importante durante la guerra. Las iroquesas podían vetar las declaraciones de guerra por intermedio de los representantes, podían alentarlas o bien quitarles su apoyo por medio de la provisión o retención de las provisiones que estaban bajo su control y disposición, como también mediante el dominio de las

---

<sup>73</sup> En el mito de la Mujer del Cielo, los pretendientes de Lynx sufren esta práctica cuando su madre aleja de todos los hombres, excepto a la Gran Tortuga (Kern 2013).

autorizaciones para convocar a los hombres jóvenes de su linaje y del destino de los cautivos (Murdock, 1934/1945; Kottak, 2011). Los guerreros iroqueses y los jefes guerreros respetaban los deseos de las matronas o corrían el riesgo de perder su estatus dentro de la sociedad debido a la falta de bienes para distribuir. El papel de proveedor de alimentos junto con la estructura social matrilineal permitió a las mujeres iroquesas tener un papel político formal.

La matrona, podía entonces obligar a los jóvenes e incluso niños a ir a la guerra, o mantenerlos en casa si no consideraba justificada la guerra (Baskin, 1982). Las altas tasas de mortalidad sufridas por la sociedad iroquesa, tanto como resultado de los enfrentamientos con otras tribus indias como también a partir del siglo XVII en virtud del contacto con nuevas fuentes de enfermedades resultantes del proceso de colonización europea, condujo a una drástica reducción de los hombres en la sociedad iroquesa por la cual muchas mujeres se quedaron sin maridos, hijos sin padres y consejos sin integrantes. Es por ello que la incorporación de cautivos resultante de la guerra tenía para las mujeres la importancia de constituir un medio para reemplazar a los familiares fallecidos. Para llenar estos espacios, podían tomarse hombres cautivos que ocuparían el lugar de esposos para las jóvenes viudas o como hijos de alguna matrona. También era frecuente la adopción de mujeres, porque las tribus requerían mujeres que fueran capaces de tener hijos (Baskin, 1982; Kern, 2003; Masana, 2015).

Como ha sido planteado anteriormente, las esferas e intensidad de la influencia de las mujeres, y en particular de las matronas, sobre la vida iroquesa era muy amplia. En este sentido, Brown (1970:155) sugiere que las matronas eran *eminence grise*<sup>74</sup>.

Los iroqueses dividían a la sociedad en dos "mundos", cada uno dominado por los por las mujeres y por los hombres por separado (Kern, 2003). El primero se conoce como "el claro", y estaba compuesto por la Casa Larga, el pueblo y los campos de cultivo que rodean el pueblo. Este "mundo" estaba controlado por las mujeres. Los hombres eran responsables de los asuntos relacionados con "el bosque", que estaba fuera de la jurisdicción de las mujeres (Mann, 2000). Este sistema era reflejo del concepto de equilibrio universal y balance social exhibido por las dos mitades o dualidades de los Gemelos, en el mito citado arriba.

Cada reino tenía asignado roles de género específicos que garantizaban que tanto hombres como mujeres tuvieran la misma cantidad de poder social. No había ningún sentido de la competencia entre los dos mundos, porque el objetivo global para ambos era la prosperidad del pueblo y la nación entera. El papel más influyente para las mujeres en "el claro" era la agricultura estacional y dicha función estaba vinculada con el mito de la Mujer del Cielo. Según una versión del mito, cuando la Mujer del Cielo cayó en el agujero debajo del gran árbol, ella se agarró frenéticamente en las raíces y los bordes del agujero. Fue incapaz de detener su caída, pero entre sus dedos se quedaron aferrados fragmentos de cosas que crecían en el suelo del Mundo del Cielo y trozos de las puntas de las raíces del Gran Árbol. La Mujer del Cielo plantó las raíces en el barro que se extendió sobre la espalda de la Gran Tortuga, y formó la

---

74 Expresión que se utiliza para hacer referencia a alguien que si bien carece de una posición oficialmente reconocida, tiene el poder o influencia sobre quienes ejercen el gobierno o las personas encargadas de la toma de decisiones. Traducción de las autoras en base a fuente Cambridge Dictionaries Online (2015).

vegetación inicial de la Tierra. Las plantas más importantes llevadas a *Iroquoia* por la Mujer del Cielo, fueron conocidas como las "Tres Hermanas" -maíz, poroto y calabaza-. Las mujeres iroquesas continuaron con el legado de la Mujer del Cielo, al cultivar a las "Tres Hermanas".

Las responsabilidades de las matronas o madres de Clan eran esenciales no sólo para las operaciones del Gran Consejo de la Liga, sino también para la persistencia de la estructura ceremonial en la denominada era revolucionaria (siglo XVIII). Tras la formación de la "Cadena de Alianza", con los ingleses, la Confederación Iroquesa emergió como uno de los grupos más poderosos entre los nativos americanos en el este de América del Norte. Las interacciones con los colonos europeos alteraron diversos aspectos de la cultura iroquesa, sin embargo, las mujeres mantuvieron su poder aunque los diplomáticos coloniales intentaron suplantar su autoridad con conceptos europeos.

Así, las mujeres tenían un papel importante tanto en las actividades económicas, como sociales y políticas, de la vida iroquesa. Sin embargo, una vez que los iroqueses fueron asentados en reservas y sujetos a la ley europea, su influencia disminuyó. No obstante tales cambios, el importante papel de las mujeres iroquesas nunca ha sido completamente aniquilado (Baskin, 1982).

## **La vida en las reservas. Matronas y europeos**

Las matronas habían desempeñado un papel destacado durante el primer período de contacto con los europeos en la medida en que durante el auge comercial de las pieles de castor, los hombres realizaban expediciones más prolongadas. Como consecuencia de ello, las matronas habrían ampliado sus influencias y el alcance de sus decisiones (Trigger, 1978). Durante ese lapso, las matronas incluso firmaron algunos de los primeros tratados junto con los jefes. Sin embargo, en un segundo momento, los ingleses y posteriormente estadounidenses, comenzaron a celebrar los tratados exclusivamente con los hombres. Esto implicó que las mujeres perdieran gradualmente su poder dentro de la estructura política de la sociedad iroquesa. A la vez, se produjeron cambios en los mecanismos que definían el acceso a los cargos de *sachem*. De este modo, el acceso por herencia matrilineal a los cargos fue reemplazado por designaciones dispuestas en acuerdo con el gobierno colonial británico. En adelante, los jefes de aldeas sólo podían ser depuestos por decisión del rey de Inglaterra (Baskin, 1982).

El poder y la posición de las mujeres iroquesas se degradaron gradualmente durante el siglo XIX. Los papeles diplomáticos y militares tradicionales de los hombres iroqueses fueron fuertemente limitados por circunstancias de la vida en la reserva. Al mismo tiempo, el carácter matriarcal de algunos de sus derechos económicos, el parentesco y las instituciones políticas se redujo drásticamente.

En las reservas, la división del trabajo entre hombres y mujeres se alteró. En la Reserva de las Seis Naciones, cerca de Brantford, en Ontario, Canadá, se implementaron patrones de cooperación dentro de las tareas de la familia y entre las familias para la cosecha y la construcción de graneros. Dentro de la familia nuclear, los hombres llevaban a cabo la mayor

parte de las tareas agrícolas, mientras que las mujeres y los niños asistían en las tareas. El papel agrícola de la mujer era por ese tiempo reducido al mantenimiento de huertas privadas. También ordeñaban vacas y alimentaban a los pollos.

La familia nuclear se convirtió tanto en la unidad residencial como económica. Una pareja de recién casados generalmente vivía donde había tierra disponible y una casa. Como la propiedad de la tierra era individual, en caso de que ninguno de los dos tuviera tierras o ninguno de ellos estuviera dispuesto a vivir con los suegros, prevalecía la idea europea de la supremacía del esposo. Con el tiempo muchas familias se volvieron patrilineales respecto tanto al nombre como a la herencia (Baskin, 1982).

En la mayoría de las reservas surgieron dos tipos de comunidades independientes, cada una con sus propios patrones sociales y culturales. Por un lado, los miembros de las comunidades que, a pesar de identificarse como indígenas aceptaron la fe cristiana y cambiaron su comportamiento y creencias. Por otra parte, los miembros de las comunidades que continúan reconociendo su pertenencia a la Casa Larga y la Confederación, siguen hablando la lengua iroquesa y conservan el sistema de descendencia matrilineal. Sus jefes todavía son elegidos, asesorados y depuestos por matronas del clan. Las mujeres son consideradas aún como las guardianas de sus hijos y sus casas (Baskin, 1982).

## Bibliografía

- Baskin, C. (1982). "Women in iroquois society". *Canadian woman studies/Les cahiers de la femme*, 4(2), 42-46.
- Beauchamp, W. M. (1900). "Iroquois Women". *The Journal of American Folklore*, 13 (49), 87.
- Brown, J. K. 1970. "Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois". *Ethnohistory*, 17 (3-4), 151-167.
- Buck, C. (2009). *Religious myths and visions of America: how minority faiths redefined America's world role*. Estados Unidos: Praeger Publishers. An imprint of Greenwood Publishing Group, Inc.
- Cambridge Dictionaires Online. En línea en: <http://dictionary.cambridge.org>
- Fenton, W. (1978). "Northern Iroquoian Cultural Patterns". En Bruce Trigger (ed.). *Handbook of North American Indians* (pp. 296-321). Washington: Smithsonian Institution.
- Johansen, B. E. (1982). *Forgotten Founders* [en línea]. En línea en: [http://www.ratical.com/many\\_worlds/6Nations/FF.html](http://www.ratical.com/many_worlds/6Nations/FF.html)
- Johansen, B. E. y Mann, B. A. (eds.). (2000). *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*. London: Greenwood Press. Westport, Connecticut.
- Kern, B. D. (2013). *An iroquois woman between two worlds: Molly Brant and the American Revolution*. Tesis para obtener el título de Master of Arts. Department of History. Oxford, Ohio: Miami University.
- Kottak, C. P. (2011). *Antropología cultural*. 14° edición. México: McGraw Gill.

- Mann, B. (2000). *Iroquoian Women: The Gantowisas*. New York: P. Lang.
- Martin, M. K. y Voorhies, B. (1975). *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.
- Masana, S. (2015, enero). "La Liga de las Seis Naciones iroquesas y el debate sobre su aporte al sistema político estadounidense" [en línea]. Recuperado de <http://www.argentina-rree.com/documentos/iroqueses.pdf>
- Murdock, G. P. (1934/1945). *Nuestros contemporáneos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trigger, B. (1978). "Early Iroquoian Contacts with Europeans". En Bruce Trigger (ed.) *Handbook of North American Indians* (pp. 334-356). Washington: Smithsonian Institution.
- Wolf, E. (1987). "El tráfico de pieles". En *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yost, C. L. y Blinnikov, M. S. (2011). "Locally diagnostic phytoliths of wild rice (*Zizania palustris* L.) from Minnesota, USA: comparison to other wetland grasses and usefulness for archaeobotany and paleoecological reconstructions". *Journal of Archaeological Science*, 38, 1977-1991.

# Las praderas norteamericanas: blackfeet y otras etnias

*María Gabriela Morgante y María Martha Sarmiento*

## Presentación general del área

La cultura de las Praderas o Llanuras<sup>75</sup>, se desarrolló en un amplio territorio con una extensión mayor a 1.000.000 de km<sup>2</sup>, desde Alberta (Canadá) hasta la frontera de Estados Unidos con México. Su límite oeste lo marcan las primeras estribaciones de las Montañas Rocosas, y el este los valles y afluentes del Río Mississippi. La región constituye principalmente una pradera herbácea que, por su distancia con el mar y por el efecto de las elevaciones, presenta escasas precipitaciones (entre 300 mm y 800 mm anuales, de oeste a este). Puede diferenciarse, de acuerdo al promedio anual de estas precipitaciones, un área al oeste, más seca y una zona oriental, al este del río Mississippi, o de las praderas bajas, más húmeda y con mayor vegetación herbácea. En el norte, las temperaturas medias son inferiores a 0°C durante tres a cuatro meses al año, y los vientos y las tormentas (ocasionalmente en forma de nevadas) son intensos. Hacia el sur de la región los inviernos son fríos y cortos, y los veranos tropicales. El relieve predominantemente llano está interrumpido por algunas elevaciones que superan los 2.000 msnm, como las Colinas Negras, en el centro del área (Dakota del Sur), y las montañas Wichita hacia el sur (Oklahoma). El territorio está atravesado por grandes ríos que van de oeste a sudeste como el Missouri (desde el este de Montana, Dakota del Norte y del Sur hasta desaguar en el río Mississippi) y el Arkansas (que nace en las Montañas Rocosas en Colorado, y pasa por los estados de Kansas, Oklahoma y Arkansas). Gran parte de la región constituyó el hábitat natural de grandes herbívoros, especialmente del bisonte americano<sup>76</sup> conocido como "búfalo". Además abundaban otros animales como alces, ciervos, antílopes, lobos, coyotes y osos. Entre las numerosas aves se destacaban águilas, halcones, cuervos y urracas.

La ocupación humana de la región tiene una antigüedad de unos 12.000 a.C., tal como lo demuestran las investigaciones arqueológicas. El ambiente era muy diferente al actual y muchos de los animales que cazaban estos pobladores se extinguieron al finalizar el

---

<sup>75</sup> En este capítulo emplearemos indistintamente ambas expresiones, aunque algunos autores reservan la denominación de "Praderas" para el área cultural vinculada de transición hacia a los Bosques orientales (Missouri, Iowa, el este de Oklahoma, Kansas, Nebraska y suroeste de Minnesota) y "Llanuras" para aquella que se conforma en torno a la caza del búfalo con el empleo de caballos.

<sup>76</sup> *Bison bison*. El bisonte americano, también denominado búfalo, es un mamífero de la familia de los bóvidos que pobló las planicies del norte de México, Estados Unidos y Canadá en grandes manadas. Durante la época de la exploración europea se encontraba el *Bison bison bison* y en la zona noroeste se superpone con el *Bison bison athabasca* (el búfalo de la madera).

Pleistoceno (circa 10.000 a.C.). Hacia el 8.000 a.C. luego del cambio ambiental producido por la última glaciación, las condiciones se asemejaron más a las actuales, y paulatinamente los grupos que habitaban la zona fueron restringiendo su movilidad. Entre el 250 y el 950 d.C., se suman a estos cazadores recolectores arcaicos, oleadas de poblaciones de agricultores provenientes del este, descendientes de grupos hopewellienses y, para el periodo que se extiende entre el 900- 1850 d.C., grupos con origen en la cultura mississippiense (Coe, Snow y Benson, 1994). Antes de la adquisición del caballo, la mayoría de las poblaciones se instalaba en la periferia del territorio con una economía fundamentalmente agrícola. Las migraciones continuaron, sobre todo durante el período de sequía que se intensificó en toda Norteamérica hacia el siglo XIII originado por cambios en el clima y fluctuaciones en las precipitaciones. Como consecuencia de ello, a fines del siglo siguiente (siglo XIV) las tribus de distintas regiones llegaron al centro del continente procurando mejores condiciones de vida, y colonizando a sus anteriores habitantes o fusionándose con ellos.

De ese modo, el patrón de ocupación de las Praderas norteamericanas se basa en el aporte de dos grandes tradiciones:

- 1) grupos horticultores que provienen de la zona de los Bosques orientales, al sur del lago Superior y cazadores-recolectores originarios de la cuenca alta del Río Missouri;
- 2) grupos que proceden del oeste, cuya subsistencia dependía fundamentalmente de la caza.

La procedencia desde distintas áreas de Norteamérica se reflejó en una gran variabilidad de aspectos, como el lingüístico (ver cuadro 1), en los modos de subsistencia y en la organización sociopolítica, entre otros. Pese a ello, la mayoría adoptó el modo de vida típico que define al área cultural de las praderas: la caza del búfalo. La conquista o conservación de los respectivos territorios de caza provocó conflictos que, en ocasiones, convirtieron a diversas tribus en enemigas casi permanentes.

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS						
	ALGONQUINA	KIOWA	SIOUX	UTO-AZTECA	CADDO	ATAPASACANO
G R U P O S	blackfeet	kiowas	mandanes	comanches	arikaras	Apaches
	Cheyennes		hidatsas	Utes	paunis	Sarsis
	Arapajos		Crows	shoshonis	wichitas	
	Crees		assiniboinés			
	gros ventres		dakotas			
			nakotas			
			Lakotas			

**Cuadro 1.** Principales familias lingüísticas y tribus.

Una síntesis de las principales migraciones que llegan a las Praderas, entre los siglos X y XIV puede sintetizarse en el siguiente listado<sup>77</sup>:

- *Mandan, hidatsa* (siux) e *arikara* (caddoana) que se instalan en la región más septentrional.
- *Comanche* (uto-azteca) y *apache* (athapascana), en el sur de las Llanuras.
- *Kiowa* (kiowa) y *crow* (siux), a lo largo de las márgenes del río Missouri.
- *Blackfeet, atsina, arapaho, cheyene* (algonquina), en el norte de la región.
- *Shoshone* (uto-azteca) en el noroeste de las Praderas.
- *Sioux* en los actuales territorios de Missouri, Kansas y Nebraska y norte de las Llanuras.

A partir de estos desplazamientos, los grupos del área de las Praderas pueden organizarse en dos subgrupos:

- Oriental: que incluye a las sociedades ubicadas hasta el límite de las hierbas altas, más al norte, o los bosques continuos, hacia el sur del área, con una subsistencia basada en la agricultura combinada con un estilo de vida de cazadores nómades o sedentarios, en distintas épocas del año.
- Occidental: compuesto por los grupos localizados más allá de las hierbas altas y bosques continuos, con una subsistencia basada en la caza de bisontes y antílopes, nómades, localizados en asentamientos estacionales para cazar<sup>78</sup>.

No obstante, las diferencias antes señaladas, el elemento unificador de todos estos grupos en términos culturales fue el *bisonte*. Este animal brindó la mayor parte los recursos para las tribus de las Praderas, cuyas utilidades trascendieron aquellas directamente vinculadas a la subsistencia. Con la piel, tendones, cuero y hueso de este animal se fabricó gran parte de la ergología del grupo (vivienda, vestido y calzado, armas, adornos, utensilios y, cuando los obtuvieron, monturas para los caballos).

La caza era organizada persiguiendo manadas a lo largo del ciclo anual que se repetía cada año, y se expresaba en una organización estacional de la morfología social. La técnica de caza, en los tiempos previos a la introducción del caballo, era grupal, a pie y arrinconando a las manadas de animales. Algunos miembros de la sociedad se especializaban en coordinar el momento exacto en que debían desarrollarse las cacerías, preservando el equilibrio entre la disponibilidad de búfalos y el aprovechamiento de estas partidas de caza por los grupos nativos.

La temprana incorporación del *caballo*<sup>79</sup>, primero a través del comercio y desde el siglo XVIII mediante la crianza, implicó modificaciones sustanciales en la Cultura de las Praderas y cambios en la relación con los vecinos agricultores del este (grupos algonquinos) y del sur

<sup>77</sup> Entre paréntesis se indica la familia lingüística en la que se agrupan las etnias señaladas.

<sup>78</sup> Entre los pueblos que ocupaban el área de las praderas bajas podemos mencionar a los hidatsas, mandans, arikaras, omahas, poncas, iowas, otoes y missouris, kansas, osages, quapaws, pawnees, wiichitas y kitsais. Los que se ubicaban en las praderas altas eran los assiniboines, stoneys, sarcees, blakfoots, los crees, los ojibwas y los métis de las praderas, gros ventres, crows, siouxs, santees, yanktons y yanktonais, tetons, arapahos, cheyennes, comanches, kiowas, apaches de las llanuras, apaches lipans y tonkawas (Dempsey, 2001). Este listado puede variar según los criterios tomados por diferentes autores.

<sup>79</sup> En sentido estricto se trata de la reintroducción del animal, que en su condición de fauna nativa se había extinguido en la región varios siglos antes.

(grupos pueblo). Primero los españoles, y más tarde los mexicanos (chichimecas), introdujeron este animal desde el sur entre apaches y, comanches hacia 1630. Por el norte de la región los franceses e ingleses intercambiaron, con los grupos nativos nororientales, pieles de castor por armas de fuego. Estos últimos trocaron las armas por caballos, favoreciendo la propagación del animal por todo el territorio de las Llanuras. Los dakotas fueron los primeros en combinar el empleo del equino con la utilización de fusiles hacia mediados del siglo XVIII, razón por la cual concentraron el dominio de las praderas nororientales. Una situación similar se desarrolló en el noroeste del área, encabezada por los blackfeet.

La competencia por los caballos, la alta presión demográfica y la introducción de armas de fuego contribuyeron a incrementar la guerra entre los grupos. Esta región no se caracterizó por la obtención de cautivos de guerra, pero sí por un alto valor ritual de las cabelleras enemigas. Tocar a un contrario con la mano o con algún elemento inofensivo, también se consideraba un acto de superioridad y prestigio. Los fusiles se sumaron a un conjunto de herramientas de combate tradicionales, que incluía: arcos (cortos y de doble curvatura para incrementar la eficacia de los combatientes a caballo), flechas, lanzas, escudos y porras.

Como resultado de la introducción del caballo y las transformaciones asociadas a ello, paulatinamente, una serie de grupos abandonaron sus antiguas pautas de subsistencia, basadas fundamentalmente en la agricultura. S. Oliver sostiene que *fue justamente un cambio tecnológico, la introducción del caballo, el que permitió la existencia histórica de la cultura de las Praderas* (1981:67). Ello produjo innovaciones no solo a nivel de la cultura material, sino también de la organización social, política y religiosa. El equino proporcionó mayor capacidad militar, aumentó el rendimiento de la caza, mejoró el sistema de transportes, favoreció la movilidad y, consecuentemente, el desarrollo de las redes comerciales. Además, propició la exploración de distintas formas de adaptación a nuevos ecosistemas y la incorporación de nuevas pautas culturales. Pero, por sobre todas las cosas, la caza del búfalo con jinetes, convirtió a los nómades de las Praderas en los principales proveedores de alimento para gran cantidad de compañías europeas. El *pemmican*, elaborado a partir de la carne seca del búfalo mezclada con grasa, tuétano y bayas o cerezas, resultó ser un alimento económico y no perecedero que proveía calorías, proteínas y vitaminas. Su circulación entre los colonizadores incrementó, aún más, el número de caballos entre los nativos.

La organización política de los grupos de las Praderas era tribal y, a su interior, guardaba un arreglo en torno a bandas y grupos familiares extensos. La banda era la unidad económico-social. La pertenencia a estos grupos familiares, aunque flexible, era co-sanguínea o por alianza por vía paterna. No obstante, pueden realizarse algunas distinciones entre la organización de los grupos orientales y los occidentales: a) un sistema de subsistencia basado en la agricultura (maíz y calabaza) combinado con vida de cazadores nómades y b) un tipo de vida sedentaria durante una época del año. Los grupos occidentales, entre los que se incluyen los blackfeet, tendían a presentar: a) una subsistencia basada en la caza de bisontes y antílopes, b) un patrón de vida nómade, con asentamientos estacionales

para cazar y c) una morfología social estacional representada por campamentos de verano y bandas dispersas en invierno.

La cacería de bisontes debía ajustarse al ritmo de los rebaños que se dispersaban durante el invierno y, en pequeños grupos, se refugiaban en las montañas. En la primavera los animales volvían a los pastizales de las llanuras y formaban grandes rebaños. Acompañando estas variaciones, durante el invierno la gente se dispersaba en pequeñas bandas o grupos familiares y se congregaba nuevamente en el verano en conjuntos familiares extensos. Ello les permitió maximizar el rendimiento de la caza y la recolección, adaptándose a las cambiantes condiciones estacionales en la provisión de recursos. Pese a la inexistencia de fronteras delimitadas, las distintas bandas y tribus reconocían ciertos territorios de caza y determinadas alianzas intertribales. Cada banda tenía su propio Consejo, constituido por hombres adultos destacados en la esfera de la caza, la guerra, o la práctica chamánica. Cada Consejo reconocía la figura de un “jefe” o “líder”, quien respondía a la voluntad de esta agrupación. El jefe era el hombre que combinaba mayor edad con otras cualidades destacadas para los grupos como, por ejemplo, la habilidad para la caza. Entre los jefes de la banda se reconocía a un cabecilla tribal en los momentos de concentración en el campamento. (Ver Cuadro 3).

ESTACIONALIDAD	PASTOS	BÚFALOS	ORGANIZACIÓN
PRIMAVERA/ VERANO	Tiernos y abundantes	Concentración en grandes rebaños Movilidad disminuida	Concentración en Campamentos Desarrollo de las principales ceremonias religiosas
OTOÑO/ INVIERNO	Escasos	Rebaños de menor tamaño Dispersos	Dispersión en bandas

**Cuadro 2.** Principales componentes de la morfología social estacional entre los grupos de las Praderas.

La figura del guerrero ocupaba un rol central y combinaba el carácter bélico con el religioso. Los hombres eran incentivados desde temprana edad para llegar a ser buenos guerreros. La guerra era el medio a través del cual los hombres adquirían poder y estatus. Cada guerrero recibía por medio de una visión un envoltorio mágico, propio de cada clan o tribu, que aumentaba su poder y le confería invulnerabilidad ante el peligro. Entre muchas tribus de las Praderas, las sociedades guerreras eran organizaciones de edad. Cada hombre joven tenía la posibilidad de promover a una nueva sociedad demostrando coraje y asumiendo riesgos en el campo de batalla. Como prueba de su honor debía robar caballos y armas. Pero la mayor expresión de ese honor era conseguir un *contar coup*, esto es ser el primero en tocar a un enemigo vivo o muerto (Flager, 1998), asesinarlo o robar su cabellera (Carocci, 2011). Cada tribu tenía sus propias normas para alcanzar este objetivo, y podía realizarse directamente con

la mano o mediante un bastón especialmente diseñado para ello. Asimismo, el coraje del guerrero se fundaba en los diseños mágicos pintados en el escudo de piel de búfalo, que formaba parte del escaso atuendo para la guerra.

PRIMAVERA/VERANO	OTOÑO/INVIERNO
Jefe tribal	Grupos de caza
Jefe de banda	Jefe de banda
Consejo	

**Cuadro 3.** Organización sociopolítica acorde a la estacionalidad entre los grupos de las Praderas.

Cofradías de bailarines, asociaciones militares y policiales que pugnaban por el orden en el campamento, se destacaron como especialistas. Parte de estas asociaciones estaban integradas solo por mujeres. Los miembros se incorporaban mediante su compra o por ceremonias de iniciación. Cada una de ellas tenía nombres, trajes, peinados, danzas y ceremonias propios (Paredes, 1996). Los vestidos rituales, bordados y pintados, fueron inicialmente trabajados en cuero y, más tarde, en telas importadas por los europeos. El traje característico compuesto por pantalón y camisa, o vestido, acompañado de mocasines, presentaba variaciones tribales y locales en los diseños. Algo similar ocurría con los peinados, desde las trenzas envueltas en piel de castor, pasando por cortes característicos entre hombres jóvenes y adultos que daban cuenta de la pertenencia a clanes u organizaciones específicos.

La vivienda de estos grupos era el *tipi*, que significa “hogar” en lengua lakota-dakota. Consistía en un armazón cónico de varas rectas, atadas cerca del extremo superior, y cubiertas con piel de búfalo. Su forma de cono, con la inclinación más acentuada en la parte trasera, propiciaba un espacio en cuyo centro se ubicaba un fuego que ayudaba en las tareas cotidianas. Contenía dos “orejeras” superiores que controlaban la salida del humo proveniente del fogón central, regulaban la luz, los protegían de la lluvia y mantenían renovado el aire. El tamaño del tipi era de cuatro o cinco metros de diámetro en la base, y el número total de postes de la estructura variaba, aunque siempre se colocaban siguiendo unos esquemas y ritos muy similares y concretos.

La entrada del tipi se orientaba hacia el este, coincidiendo con el lugar de nacimiento del sol. Su estructura, de fácil alzada, plasmaba una construcción resistente y estable adaptable a las circunstancias. De hecho, un tipi podía ser levantado o desmontado en menos de dos horas.

El tipi era de propiedad femenina. Asimismo, eran las mujeres quienes preparaban las pieles para su construcción (por medios mecánicos como el retorcido o el raspado), elegían el lugar para su ubicación, y montaban, desmontaban y transportaban los tipis. Hacia la derecha, de frente a la entrada, se encontraba el espacio de las mujeres y a la izquierda, el masculino.

El campamento seguía el mismo plano circular del tipi. En el lado oriental se dejaba un espacio abierto que reproducía la entrada. En el centro se colocaba un tipi mayor que era el espacio del Consejo y allí se ubicaba el fuego principal, símbolo de la vida de la banda. Cada

banda tenía su propia plaza en la conformación mayor<sup>80</sup>. En el sector occidental del campamento se emplazaba el tipi del jefe.

A principios del verano, coincidiendo con la mayor disponibilidad de recursos y la concentración en uno o varios campamentos, las bandas nómades se reunían para celebrar una serie de rituales. Ellos incluían la *Danza del Sol* que se desarrollaba durante varios días y que tenía como fin propiciar la fecundidad y promover la renovación del mundo. Sus orígenes se remontan a los grupos horticultores, como los arapahos, cheyennes y dakotas. A partir de ellos, se propagaron hasta todas las poblaciones del área. En su adaptación a los Llanos esta ceremonia incorporó la pauta de la búsqueda del mérito personal. Implicaba, entre otros componentes, la celebración de danzas en torno a un cráneo de búfalo y una serie de sacrificios que requerían el derramamiento de sangre por parte de los hombres. Exigía pruebas de autocontrol y resistencia para los más jóvenes, como las prácticas del ayuno e incisiones en la piel. Las mismas se prolongaban durante varias horas, en las cuales se interpretaban numerosas canciones. Se consideraba exitoso aquel guerrero que tuviera una visión espiritual en ese lapso. La ceremonia fue prohibida durante muchas décadas por los gobiernos de Canadá y Estados Unidos. De acuerdo a E. Wolf (1987), la Danza del Sol constituye uno de los mecanismos “unificadores” de la cultura de las Llanuras.

Los nativos de las Llanuras, poseían elaboradas cosmologías que se expresan, entre otras, en la figura de la rueda. Ésta suele asociarse a la Danza del Sol y consiste en la colocación de piedras en un montículo central, un círculo externo y varios radios entre ambos. Algunas de estas ruedas tienen una antigüedad de tres o cuatro mil años, aunque se siguen construyendo en la actualidad como atracción turística. La más antigua conocida, ha sido denominada “La Rueda de Majorville” y se encuentra en territorio de los blackfeet, en Alberta (Canadá).

Al final del desarrollo de la Danza del Sol, se iniciaba el período de cacería del búfalo y de recolección de frutos y bayas que proveía las reservas de alimentos para afrontar un nuevo invierno, con la consecuente fisión del campamento.

Otras celebraciones variaban considerablemente de un grupo a otro. Podían incluir diversos rituales y danzas, “paquetes ceremoniales<sup>81</sup>” y otros fetiches. La mayoría entrelazaban las prerrogativas clánicas con los poderes sacerdotales y la organización social de los grupos.

El sacrificio de una joven virgen practicado por los pawnees se realizó hasta comienzos del siglo XIX, flechando al amanecer a una cautiva en honor a la estrella de la mañana. Esta tarea estaba a cargo de aquel guerrero que durante el sueño veía al astro y que luego relataba su visión al sacerdote del lucero del alba. Ambos permanecían juntos cuatro días, fumando pipa y convocando al poblado a otros guerreros para participar del sacrificio. El sacerdote instruía al guerrero y le entregaba el “paquete del lucero del alba”. Con todo, el guerrero organizaba una partida contra una tribu enemiga a la que robaba caballos y de donde obtenía a la joven cautiva. Ésta vivía en la tribu de sus captores durante todo el invierno, siendo objeto de un

---

<sup>80</sup> Tal situación es característica de otros grupos que gozan de una morfología social estacional, en la que las características de las agrupaciones menores no desaparecen completamente en los momentos de fusión.

<sup>81</sup> Si bien el contenido de estos paquetes variaba existía un conjunto de objetos básicos utilizados en todas las ceremonias como pipas, tabaco, hierba dulce, pintura, cuchillos, lanzas, escudos, trajes decorados de cola de comadreja entre otros (Dempsey, 2001, 616).

tratamiento honorario. Finalmente era sacrificada durante la primavera, bajo la creencia de que su sangre daba nueva vida a la tierra, reproduciendo simbólicamente el nacimiento de la Primera Mujer.

Las leyendas de los lakotas sostienen que las ceremonias originales que enseñó la “mujer cría de búfalo” a los europeos eran siete: la de purificación, la del nombramiento del niño, la de curación, la de adopción, la de casamiento, la de búsqueda de visiones y la de la Danza del Sol. Otra ceremonia, la de la pipa sagrada acompaña a los ritos de casamiento y al otorgamiento de un nombre indio.

Todas las tribus de las Praderas compartían, asimismo, ricas mitologías gobernadas por seres sobrenaturales, entre los que se destaca un héroe cultural que introdujo el conocimiento tecnológico y ritual y un burlador, que desafía al primero, y que suele presentarse bajo la forma de coyote o serpiente.

## Los Blackfeet<sup>82</sup>

Según cuentan los relatos, un hombre viejo llamado Napi o Sol Creador, llegó desde el sur. Fundó las montañas y todo lo que se necesitaba para vivir en ese entorno, incluyendo los pastos para alimentar a los animales. Del polvo original creó una Serpiente. También dio vida a la Luna, con quien tuvo siete hijos. Pero ésta mantuvo un romance con un Hombre Serpiente, por lo que Napi asesinó a ambos y redujo sus cuerpos a cenizas. Entonces creó a la Tierra, considerando que podía ser mejor esposa. Pero la Luna y la Serpiente sobrevivieron a la muerte. Mientras la primera está en el cielo (resistiendo enfrentamientos con sus hijos), la segunda es la madre de animales antiguos. El Creador entonces hizo al primer hombre de una bola de arcilla, y como éste se sentía solo, generó a partir de una de sus costillas a la mujer. Y les dio un presente: el búfalo. El Hombre de Barro y La Mujer de Costilla tuvieron hijos, quienes emprendieron el poblamiento hacia otras regiones. Pero lo hicieron tan rápido que su lengua comenzó a cambiar.

Estos son algunos pasajes que pueden recogerse de las diversas versiones sobre el mito de origen de los blackfeet. El mismo contiene los principales componentes de su cultura, y explica las relaciones con otros grupos de las Llanuras, y las diferencias que existen entre ellos. A su vez, alude a los procesos de contacto y aculturación mediante las referencias a la presencia de misioneros, dinosaurios y científicos<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Gran parte de la literatura etnográfica emplea la denominación "blackfoot people" o "Grupos blackfoot", y los nativos canadienses usan la denominación en singular. Los gobiernos tribales y estadounidenses optan por el término "blackfeet", en plural, que hemos adoptado en esta presentación. Finalmente, desde la perspectiva de la auto-adscripción identitaria, los jóvenes emplean la palabra "siksika", derivada de "siksikáikoan" o persona blackfoot.

<sup>83</sup> Respondiendo a la estructura general del relato mítico, el de creación de los blackfeet combina lugares, personajes y acciones que remiten a temporalidades y lógicas que están por fuera de la racionalidad occidental pero que resultan coherentes e inteligibles para quienes lo relatan. Al igual que en otros casos, el relato señalado, "...constituye una muestra de cómo se codifica y sistematiza el entorno y cuáles son las competencias y expectativas de sus habitantes, en el marco de un esquema cognoscitivo que dista mucho de adecuarse a nuestra percepción occidental de la temporalidad" (Morgante, 2002:148).

Los blackfeet<sup>84</sup> son grupos de lengua algonquina que llegan a la región de las Praderas hacia el 1800 desde el norte de los Grandes Lagos, ocupando los actuales territorios del sur de Alberta y norte de Montana (en el límite entre Canadá y los Estados Unidos). En tiempos históricos se dividían en tres tribus independientes, que ocasionalmente se confederaron, con un origen compartido. De norte a sur, las divisiones fueron:

- *Blackfeet* propiamente dichos: entre los ríos Battle y Red River.
- *Blood*: localizados entre los ríos Red Deer y Belly; y, hacia mediados del siglo XIX, al sur hacia el río Milk.
- *Piegan*: ubicados al sur de los Blood hasta el río Yellowstone.

### **Estacionalidad y actividades de subsistencia, organización sociopolítica y vida religiosa**

Los blackfeet, de vida nómada, eran expertos cazadores de bisontes. Empleaban la carne de este animal para alimentarse, la piel para abrigo, vivienda y comercio, la cola para elaborar cuerdas y arcos, los cuernos para fabricar armas y utensilios varios y los cráneos eran reservados para fines rituales. La caza del animal consistía en provocar la estampida de la manada hacia un desfiladero. Con la incorporación del caballo, los búfalos comenzaron a ser flechados al galope. En el siglo XIX, cuando obtuvieron armas de fuego por medio del trueque con los colonizadores, la caza en pequeñas partidas desempeñó un papel cada vez más importante. Tiempo antes se habían establecido leyes que regulaban la cacería comunal.

Esta actividad de subsistencia se integraba a la del antílope, alce, ciervo y oso. El aporte a la dieta se completaba con la pesca ocasional y la recolección, fundamentalmente de tubérculos y bayas. Practicaban una agricultura estacional y con fines rituales, con la que obtenían tabaco que fumaban en pipas de cerámica.

Una cacería fructífera era el momento oportuno para almacenar grandes cantidades de alimentos. La carne era cortada en delgadas tiras que se secaban al sol, ligeramente asada, triturada y reducida a harina. Esta última, mezclada con grasa, se cubría de sebo obteniendo el *pemmican*, que se consumía cuando no se disponía de carne fresca, y que, a la vez resultó un importante elemento de comercio, como mencionamos anteriormente.

La organización social de los blackfeet estaba directamente vinculada a la ruta anual de desplazamiento de los animales. La subsistencia en torno del búfalo los condujo a desarrollar una morfología social estacional a lo largo del ciclo anual. La misma estaba regulada por las condiciones de las pasturas, la consecuente concentración de los animales y las posibilidades de movilidad de las bandas en los territorios de caza. En primavera y verano, cuando abundaban los pastos tiernos, se concentraban los grandes rebaños y las bandas se nucleaban -para organizar grandes grupos de caza- en campamentos. No obstante, el grupo de familias emparentadas que formaban un campamento de invierno tendía continuamente a expresar su individualidad económica y social. En otoño e invierno, cuando las pasturas eran escasas o de

menor calidad, los rebaños de animales se dispersaban en el territorio, obligando a los blackfeet a aumentar su movilidad y a dispersar sus bandas, dando lugar a grupos más reducidos de caza. En consecuencia, mientras que para una parte del año se reconocía la autoridad política en los jefes tribales y los Consejos, en la otra parte la misma no superaba al jefe de cada banda.

Adaptados a esta movilidad, sus tipis eran fáciles de montar, plegar y transportar. La vivienda y otros enseres eran acarreados sobre la espalda de las personas y transportados por los perros en sus lomos o arrastrando una especie de vehículo o dispositivo de arrastre conocido con el nombre de *travois*. Con la incorporación del caballo, esta estructura aumentó de tamaño y permitió trasladar mayor peso.

Los blackfeet creían que los dibujos de los tipis protegían a sus dueños contra los daños y la enfermedad, motivo por el cual su decoración merecía especial atención. El símbolo más importante era la Estrella de la Mañana, un motivo ritual común a otros grupos de las Praderas. La posesión de un tipi sagrado, pintado con determinados diseños, era signo exterior de rango elevado.

Al igual que entre el resto de los grupos de los Llanos, la confección de los tipis era una tarea femenina, así como el curtido de la piel para la elaboración de ropa y zapatos<sup>85</sup>. Ellas se encargaban, además, de montar la vivienda, controlar las reservas de agua y leña, recolectar y cuidar de los niños. B. Oldershaw (1987) observa que la posición de la mujer blackfeet fue desestimada por los primeros estudios antropológicos, considerando que las mismas constituyen las “constructoras de la tribu” en varios niveles: doméstico, reproductivo y ritual. El mayor componente de su rol doméstico se expresa en la construcción del tipi, cuyas complejas fases son supervisadas por una mujer de mayor edad y experiencia.

Los hombres cazaban, fabricaban armas y pintaban los tipis y sus ropas. Además desempeñaban funciones políticas y religiosas. Cada hombre adulto o camarada pertenecía a una sociedad, a la que accedía “comprando” el lugar a otro hombre que, conforme avanzaba su edad y tras un período aproximado de unos cuatro años, pasaría a pertenecer a otra sociedad. Cada sociedad tenía un nombre, canciones, danzas y rango propios. Sus miembros, agrupados por edades, compartían capacidades y conocimientos similares.

Los blackfeet llevaban una gran variedad de tocados que servían a diferentes propósitos y tenían diferentes significados. El tocado de guerra con plumas de águila era utilizado por los guerreros prestigiosos y jefes. El peinado recto hacia arriba, acompañado de plumas de aves y el empleo de una cornamenta de búfalo en la cabeza, también eran motivos usuales.

Los hombres eran los encargados de elegir a sus esposas, aunque las mujeres tenían la opción de aceptarlos o no. El hombre tenía que mostrar ante el padre de la mujer sus habilidades como cazador o guerrero, para que éste aprobara el matrimonio. En ese caso, el hombre y la mujer intercambiaban caballos y otros artículos, con lo cual se consideraban casados. El matrimonio pasaba a residir en su tipi o en el de la familia del marido. Aunque estaba permitida la poligamia, preferentemente con la hermana de la esposa, ésta era infrecuente.

---

<sup>85</sup> De estos últimos deriva el nombre de blackfeet, referido a los mocasines que calzaban, decorados con motivos de color negro.

Algunos hombres ancianos podían constituirse en miembros honorarios de las sociedades de los hombres más jóvenes. Éstos eran, asimismo, admitidos en las sociedades de los ancianos para prestar tareas para las cuales los mayores estaban inhabilitados. Una de las principales actividades de las sociedades masculinas era la organización del calendario ceremonial de verano. Dicho protocolo requería la acumulación de alimentos e incluía la entrega de vestidos de cuero, caballos, paquetes medicinales, objetos y fórmulas mágicas, de unos hombres a otros<sup>86</sup>. Las ceremonias se realizaban en grandes tipis construidos a tales efectos y la más importante fue la Danza del Sol. Al igual que para el resto de los indios del área de las Llanuras la Danza del Sol, celebrada en el solsticio de verano, simbolizaba la regeneración de la naturaleza y el renacimiento espiritual del hombre. Se desarrollaba durante diez días y estaba dirigida por una mujer, a diferencia de lo que sucedía en otras tribus de las planicies. Era la responsable de que, durante cuatro días consecutivos, el campamento entero estuviese involucrado en las tareas sagradas. El quinto día se dedicaba a la construcción de una reserva de medicinas, que se entregaba a la mujer encargada del ceremonial. Durante la jornada siguiente, los danzantes bailaban en dirección al sol, utilizando silbatos de hueso de águila y auto-flagelándose. Durante los últimos cuatro días predominaba el desarrollo de rituales masculinos.

Estas prácticas se inscribían en el marco de una cosmología que admitía la existencia de tres mundos paralelos: uno subterráneo, bajo la superficie de un lago, morada de poderosos espíritus dueños de la fauna y flora; un mundo superior, dominado por espíritus como las Aves del Trueno, donde residían sol y luna, controlando la sucesión de días, noches y estaciones; la tierra, donde gobernaban los espíritus de los cuatro vientos cambiando las estaciones, y regenerando el ciclo de la vida.

La enfermedad era comprendida como consecuencia de la entrada en el cuerpo de un espíritu maligno y se requería de la intervención del chamán para expulsarlo. Los paquetes medicinales, símbolos de poder sagrado, también estaban asociados a la curación. Se obtenían cuando algún hombre joven experimentaba una visión sagrada, donde alguna divinidad le indicaba qué objetos debía reunir y guardar. Podían ser de propiedad individual o grupal. Eran adornados con cuentas, y solían contener salvia y hierba dulce, entre otras plantas empleadas con fines sagrados y curativos. Estos paquetes eran objeto de rituales propios en los que se rogaba por la abundancia de comida y salud.

La artemisia<sup>87</sup> y la hierba dulce<sup>88</sup> fueron utilizadas con fines ceremoniales y curativos. La primera se empleaba para atender las hemorragias provocadas por las heridas de guerra y en los partos. También se consideraba que actuaba contra la ira, liberando de ella al individuo que la inhalara. La hierba dulce era considerada por los blackfeet como la primera planta que existió en los orígenes del mundo. Dado su valor sagrado, cumplía con funciones de purificación, ya

---

<sup>86</sup> Sin desarrollarse a nivel de otro tipo de intercambios, como puede haber sido el potlatch para los grupos de la costa noroeste del Pacífico norteamericano (ver Capítulo 3 en este volumen) la práctica del intercambio de regalos favoreció el ingreso de los blackfeet en el circuito comercial con los europeos. A su vez, este intercambio estuvo a la base de la movilidad vertical que se incrementó a medida que lo hacían las riquezas (Wolf, 1987).

<sup>87</sup> *Artemisia tridentata*. Es una especie fanerógama de arbusto con hoja lobulada y fuerte fragancia, nativa de los Estados Unidos.

<sup>88</sup> *Odorata hierochloae*. Es una hierba aromática originaria del norte de Eurasia y América del Norte, que se caracteriza por un aroma dulce particular, debido a la presencia de la cumarina.

que se estimaba que su aroma dulce atraía a los espíritus. Se utilizó como incienso para ofrendar a los antepasados, y ahuyentar al daño, en una variedad de ceremonias. Sus tallos se trenzaban y una vez secos se utilizaban para pintar y decorar. También se fumaba en pipa y se consideraba que su humo llevaba las oraciones hacia el Creador del Humo. La hierba también se masticaba como parte del ayuno prolongado y para entrar en un estado meditativo.

Los muertos eran colocados en el interior de un tipi, enterrados sobre el suelo o sobre una plataforma. Se los acompañaba con algunas pertenencias, que, se consideraba, podían ser de utilidad en una próxima vida. Si un individuo moría dentro de su tipi, no se volvía a utilizar, por temor a los espíritus de los difuntos.

El primer acercamiento entre los blackfeet y los europeos ocurre entre 1730 y 1855 (Dempsey, 2001) y responde inicialmente a un tipo de contacto indirecto, por el cual este grupo recibe armas de fuego (principalmente a través de grupos del noroeste como los cree) y caballos (desde el sur). En tal sentido, sostiene el autor, aunque estos grupos no habían tomado contacto directo con los europeos, ya se encontraban fuertemente influidos por su tecnología. Hacia 1750 se registra el primer trato directo con un explorador inglés, mencionado como Anthony Hendey (Wissler, 1970) y hacia 1780 los blackfeet comenzaron a negociar directamente con los británicos.

Para 1820 llegaron a su territorio los comerciantes europeos en busca de las pieles de castor. Las relaciones de intercambio con los ingleses contrastaron con aquellas generadas con los propios norteamericanos, con quienes se estableció un vínculo mucho más hostil, ya que estos últimos ingresaban en el territorio indio para proveerse por sí mismos de las pieles. La gran demanda de esta mercadería, generó un aumento considerable de las manadas de caballos en poco tiempo. Ello repercutió directamente en el incremento de su riqueza material y en la dominación económica y bélica de los blackfeet sobre otros grupos vecinos.

En 1836 una epidemia de viruela mató aproximadamente a las tres cuartas partes de la población nativa. Nuevos contagios de enfermedades impactaron fuertemente entre 1845 y 1857. Para 1855 se estableció un acuerdo con el Gobierno de los Estados Unidos para facilitar el tendido de redes ferroviarias a lo largo del área. A cambio obtuvieron el reconocimiento de derechos territoriales que sientan las bases para su acomodamiento bajo la política de las reservas indias. Los territorios, y el derecho de caza sobre los mismos, inicialmente reconocidos por el Gobierno de los Estados Unidos, fueron renegociados durante las décadas siguientes en detrimento de los grupos indios. En 1882 la última caza de bisontes americanos fracasó. Junto con ello, la prohibición del gobierno canadiense sobre el consumo de aguardiente, que se había constituido en una dependencia para los nativos, incitó a los traficantes a negociar con los blackfeet a cambio del robo de caballos y ganado a los rancheros. La población descendió dramáticamente con las incursiones para robo, la abstinencia, las enfermedades, hambrunas y guerras. Como sostiene C. Wissler "... los pies negros, a diferencia de otros grupos algonquinos, no emprendieron una guerra abierta contra el

hombre blanco y por ello no fueron derrotados, pero fueron las epidemias y el alcohol los que lograron diezmar su población y destruir su poderío” (1970: 137).

En 1870, tras un nuevo brote de viruela, los grupos del sur accedieron a vivir bajo las leyes norteamericanas y acataron la orden de no cruzar la frontera con Canadá. En 1885 se sumaron los grupos de Montana. Para entonces el búfalo había desaparecido y el hambre mermó las poblaciones indias. Hacia 1900 se reorganiza la vida de los sobrevivientes a un siglo de las epidemias, bajo un patrón de vida predominantemente foráneo.

Actualmente se nuclean en la Reserva India Blackfeet en el Noroeste de Montana (Estados Unidos) y en tres reservas Blackfeet en el territorio de Alberta (Canadá).

## Trayectorias de vida y relaciones intergeneracionales

A lo largo de las décadas de contacto y comercio con los europeos, se acentuó la diferenciación social basada en las discrepancias entre aquellos jefes que pudieron adquirir mayores cantidades de caballos. Este patrimonio les permitió acceder a la poligamia, bajo el principio de que el mayor número de esposas se traducía en mayor cantidad de *pemmican* para comerciar y en la dedicación completa de los hombres a la guerra. La concentración de armas, caballos, licor y otras mercancías valiosas significó mayor prestigio social, pero también religioso. Así, las asociaciones religiosas respondieron a la movilidad vertical que sobrevino con la concentración de riquezas en manos de algunos jefes a lo largo del siglo XIX.

Como hemos mencionado anteriormente, la descentralización en la organización política y la alta movilidad fueron características propias de las tribus de las Praderas, en general, y de los blackfeet, en particular. Este modo de organización propició con el transcurso del tiempo, la transición de un modelo basado en la autoridad y en la pertenecía nobiliaria de los jefes y de los miembros de las asociaciones religiosas más prestigiosas, hacia un modelo de empresa individual. Ello, no obstante, conservó la facultad de coordinar, a nivel tribal, la práctica de la guerra.

Hacia finales del siglo XIX operan un conjunto de políticas que afectaron en general a todas las tribus de Norteamérica<sup>89</sup>, incluidos los blackfeet y sus otros vecinos de las Praderas. Algunos de los cambios promovidos pueden sintetizarse en:

- El exterminio de los *búfalos*, cuya principal causa fue la decisión política de atacar el modo de subsistencia tradicional.
- Las *enfermedades* introducidas por los europeos, que bajo la forma de epidemias diezmaron a las poblaciones nativas.
- La política de *reservas* redujo a los grupos a la pobreza y a la dependencia de la ayuda estatal.
- La exclusión de los blackfeet de los *derechos constitucionales* que asistían a todos los ciudadanos norteamericanos.

---

<sup>89</sup> Para algunos detalles sobre estas políticas, ver el Capítulo 1.

- Los *enfrentamientos* con el ejército norteamericano, cuya consecuencia fue una merma significativa de la población y la relocalización de los sobrevivientes.
- La introducción de la *propiedad privada* por la Ley Dawes de 1887, que otorgó parcelas de tierra por individuo y repartió el excedente entre los colonos.
- Una serie de *prohibiciones* de práctica y esquemas de organización nativos promovidos por la Oficina de Asuntos Indios.
- La obligatoriedad de asistir a la *escuela* para los niños, muchas veces en lugares distantes a las reservas en las que se concentraba la mayor parte de la población y con la consiguiente pérdida del contacto con la lengua y con otros valores nativos.
- La suspensión por más de un siglo de las *prácticas religiosas* y, consecuentemente, de las ceremonias de iniciación. Ello repercutió directamente en la transmisión del conocimiento sagrado y de los roles correspondientes a las etapas de la vida en el marco de la cultura tradicional.
- La destrucción de los *sistemas de jefaturas*, a partir de la Ley de Reorganización India de 1934.

La transmisión de conocimientos y de pautas asociadas al estilo de vida tradicional, se vieron atravesadas entre otros, por los sucesos ya nombrados. Como mencionamos anteriormente, el contexto familiar y la organización etaria de las sociedades masculinas y femeninas garantizaban la reproducción del patrón de vida de los blackfeet. En este marco, las relaciones intergeneracionales y entre pares propiciaban acciones conjuntas entre grupos de diferentes cohortes y otros de la misma generación. En el mismo sentido, el ceremonial desarrollado durante las concentraciones estacionales de otoño e invierno, aportaba a la iniciación, al aprendizaje o al afianzamiento de los principios rectores de su cosmovisión.

En las últimas décadas, de la mano de los cambios radicales que operaron en su patrón de vida, muchos blackfeet viven en reservas tanto en Canadá como en el estado norteamericano de Montana. Un ejemplo lo constituye la Nación Blackfeet, en Montana. Su bandera tribal, de fondo azul, exhibe una lanza ceremonial. El centro contiene un anillo de plumas de águila blanca y negra y, en su interior, un mapa de la reserva. En el mapa se representa a guerreros con tocado y se destacan las palabras "Nación Pies Negros" y "Pikuni" en alusión a una de las tres divisiones originales de la Confederación blackfeet. La reserva se encuentra dentro del Parque Nacional de los Glaciares, un antiguo territorio que hace más de un siglo fue vendido al gobierno norteamericano pues se consideraba que contenía yacimientos de oro y cobre. Este fue abandonado luego de desestimarse la presencia de estos recursos. Algunos blackfeet trabajan allí recreando parte de las ceremonias nativas en el marco de los ingresos que les provee la industria del turismo. Otros se han empleado en las granjas como agricultores. No obstante ello, en la actualidad el desempleo es uno de los principales problemas las reservas. Por esta razón, los blackfeet han elegido trasladarse a los pueblos y ciudades.

En la actualidad, los blackfeet de Montana comienzan a verse afectados, como ocurrió anteriormente con otras poblaciones indígenas, por la llegada de industrias de explotación petrolera. Algunas empresas pagan el arrendamiento de uso de petróleo, gas natural y otros recursos de la tierra, como la *Blackfoot Company*. No obstante, las negociaciones por los derechos extractivos, la participación de las comunidades en las ganancias y el impacto de la instalación de refinerías incorporan cambios de alto impacto negativo. Por otra parte, los miembros de las comunidades suelen disentir respecto de si los beneficios económicos justifican los cambios en el estilo de vida de las comunidades.

Varias políticas educativas promueven la recuperación de la lengua nativa y la transmisión de otros valores de la cultura blackfeet. En 1974 se instaló en Montana el *Blackfeet Community College*. La escuela también sirve como sede tribal. A partir de 1979, el gobierno del estado de Montana requiere que todos los maestros de escuelas públicas vivan dentro o en los alrededores de la reserva. En 1989, la tribu *Siksika* en Canadá completó una escuela secundaria para dar continuidad al proyecto de la escuela primaria.

El impacto de estas políticas en la transmisión intergeneracional ha sido abordado por Terri-Lynn Fox (2004) en su tesis *Intergenerational communication and well-being in aboriginal life*. Allí publica los resultados de entrevistas realizadas tanto a ancianos como a jóvenes blackfeet, acerca de los programas institucionalizados de enseñanza frente a los mecanismos tradicionales de transmisión de conocimiento, históricamente a cargo de los ancianos. En su doble rol, como joven blackfoot y como investigador, se propone explorar qué clase de programas deberían implementarse para recuperar el diálogo entre ambos.

Entre los aspectos consultados, el investigador pregunta a los jóvenes respecto de lo que consideran qué es un anciano. Las respuestas refieren al conocimiento y a la sabiduría, enfatizando en que son aquellos a los que se puede sentarse a escuchar. No obstante, se observa una diferencia entre lo que se percibe acerca de ellos y lo que deberían ser, razón por la cual esta conceptualización no necesariamente significa que los más jóvenes se sientan gustosos junto a sus mayores. También resulta interesante la distinción entre la valoración tradicional de los ancianos en el pasado, frente a la situación contemporánea en la que hay poco contacto entre ambos, explicado por la ausencia de estos ancianos en los espacios urbanos en los que los jóvenes han nacido y crecido. El autor observa que las expectativas de estos jóvenes urbanos hacia los mayores están más orientadas a la enseñanza de la lengua y de los relatos tradicionales, que a las funciones propias de un antiguo abuelo, en términos de socialización de otro tipo de pautas (asociadas a la disciplina, respeto o responsabilidad). Por tanto, parte de las barreras intergeneracionales, sostiene Fox (2004), son geográficas. Esta situación puede ser un indicador de los diferentes mundos en los que participan unos y otros. Si bien el idioma puede resultar un obstáculo en la comunicación entre ellos, tampoco se revierte en aquellos casos en los que los ancianos hablan un inglés fluido.

Por otra parte, los ancianos diferencian los roles de los jóvenes en el pasado y en el presente, vinculados al trabajo y a la provisión de alimento. A ello enfrentan modernamente los

cambios que afectan a esta generación, vinculados con el ocio, el consumo de alcohol y drogas y el uso de computadoras y medios actuales de transporte.

Beverly Hungry Wolf también se ha interesado por las trayectorias de vida y transmisión generacional de los conocimientos en su cultura de origen. Wolf es una mujer blackfoot nacida en 1950 en la reserva *Blood* y criada allí aprendiendo durante su infancia la cultura y la lengua blackfeet, a la par que incorporaba otras pautas de la forma de vida moderna, al igual que otros miembros de su generación. Luego de estudiar en la Universidad y enseñar en una escuela india, decidió regresar a la vida tradicional de su infancia, para aprender los rituales y las prácticas cotidianas. Esto la condujo a publicar relatos cortos y biografías, como *The ways of my grandmothers* (1982), *Shadows of the buffalo: A family odyssey among the Indians* (1983), *Children of the sun* (1987), *Daughters of the buffalo women: Maintaining the tribal faith* (1996) En *Los caminos de mis Abuelas*, Hungry Wolf compila una serie de historias recogidas de su madre, su abuela, y otras mujeres influyentes en la reserva. Según A. Guanaes (2011) esta obra expone un dialogismo intersubjetivo en el cual muchas voces confluyen en un único propósito: la búsqueda del vínculo con su cultura de origen, mediante la investigación bibliográfica sobre la historia y la tradición de los blackfeet. Para ello recurrirá al registro de historias de vida que superen la esfera individual para dar lugar a la intertextualidad cultural y plural. Al comunicar estas narraciones, la autora tiene la intención de reducir los efectos de la distancia espacio- temporal con las nuevas generaciones, seducidas por el modo de vida contemporáneo. Dice Wolf:

Desde los años en que empecé a seguir los pasos de mis abuelos pasé a valorar las enseñanzas, historias y ejemplos cotidianos que compartían conmigo. Siento pena por las más jóvenes que no tienen la oportunidad de conocer a algunos de estos grandes ancianos (Wolf, 1980; en Guanaes, 2011:35).

Por último, cabe mencionar que desde fines de siglo XIX, con la instalación en las reservas, se suprimió la guerra entre los grupos. En estas circunstancias, las danzas y las tradiciones asociadas a esta práctica fueron adaptadas al nuevo estilo de vida pero conservan un profundo sentido cultural, pese a la pérdida de su funcionalidad en la preparación y celebración de la batalla (Carocci, 2011). En la actualidad, hombres y mujeres crean nuevas prendas e insignias para los festivales y danzas competitivas, llamadas *powwows*. Los trajes incorporan cintas, espejos y otros materiales industriales junto a espinas de puercoespín, pieles de ciervo y plumas. Estas últimas se usan en los tocados y en torno a la cintura, rodillas y armas como formas modernas del antiguo estilo guerrero y las tradiciones de los nativos.

### Otros datos de interés

Para conocer más acerca de la situación actual de los blackfeet, pueden consultarse:

- *Jack Gladstone*, hijo de padre Blackfoot y de madre alemana, es un cantante, compositor, y contador de historias. Su página web detalla su trabajo tanto en la educación del pueblo Blackfoot como en la difusión de su cultura por todo el mundo. En línea en: <http://www.jackgladstone.com/>
- *Bill Wetzel*, uno de los autores de la fundación "The Acorn Gathering: Writers Uniting Against Cancer" (Escritores unidos contra el cáncer), es un indígena blackfoot. Asimismo también ha desempeñado su labor como director de cine.
- *Mary Scriver* es una escritora contemporánea de relatos cortos sobre el pueblo Blackfoot. En este blog pueden encontrarse numerosas referencias y novedades acerca de los blackfeet. En línea en: <http://prairiemaury.blogspot.com.ar/>
- *Percy Bullchild*, un blackfoot de Montana, recoge la tradición oral de su pueblo en "The Sun Came Down: The History of the World As My Blackfeet Elders Told It" (El Sol se pone: La historia del mundo según la contaban mis antepasados blackfeet).
- *George Bird Grinnell* (1849-1938) escribió historias sobre la nación blackfeet durante sus viajes como conservacionista y observador de aves. En línea en: <http://sacred-texts.com/nam/pla/blt/index.htm>
- *James Willard Schultz* (1859-1947) hombre un joven blanco que se convive con los blackfeet y se casa con una mujer de este pueblo, publicó en 1907 *My Life as an Indian: The Story of a Red Woman and a White Man in the Lodges of the Blackfeet*.

## Bibliografía

- Bataille, G. y K. Mullen Sands (1986). *La mujer India americana. Historia, vida, costumbres*. Barcelona: Mitre.
- Carocci, M. (2011). *Ritual & honor. Warriors of the North American Plains*. London: The British Museum Press.
- Dempsey, H. (2001). "Blackfoot". En Stutervant, W. *Handbook of North American Indians*, 13(1) Plains. Ed Raymond DeMallie (pp 604-628). Washington: Smithsonian Institution, US Govt Printing Office.
- Ewers, J. (1943). "Where Blackfoot rich in horses?". *American Anthropology*, 45(4), 602-610.
- Ewers, J. (1984). "The case for Blackfoot pottery". *American Anthropology*, 47(2), 289-299.
- Flager, E. (1998). *Tambores indios. Conocer a los señores de la tierra*. Barcelona: Martínez Roca.
- Fox, T. (2004). *Intergenerational Communication & Well Being*. In *Aboriginal Life*. Alberta: Lethbridge. En línea en: <https://www.uleth.ca/dspace/bitstream/handle/10133/257/MR17396.pdf?sequence=3>
- Forde, D. (1966). *Hábitat, Economía y Sociedad. Introducción geográfica a la etnología*. Barcelona: Oikos Tau.
- Guañas, A. (2011). "A presentificação das histórias e das (h)istórias em *The ways of my grandmothers*, de Beverly Hungry Wolf". *Olho d'água*, 3(2), 34-56.

- Lacey, T. (1995). *The Blackfeet (Indians of North America. Heritage Edition)* Philadelphia: Chelsea House.
- Marientras, E. (1982). *La resistencia india en los Estados Unidos: del siglo XVI al siglo XX.* México: Siglo XXI.
- McKnicle, D. (1965). *Las tribus indias de los Estados Unidos: supervivencia étnica y cultural.* Buenos Aires: Eudeba.
- Morgante, M. G. (2002). "Leer el mito, comprender el mundo: organización del entorno en la cosmovisión puneña". *Trabalhos em Etnologia e Antropologia*, 43, 145-164.
- Oldershaw, B. (1987). *Blackfeet American Indian Women: Builders of the tribe.* En *Places Journal* (4)1, En línea en: <http://escholarship.org/uc/item/0s58p2fc#page-1>
- Paredes, A. (1996). *Los indios de los Estados Unidos anglosajones.* Ecuador: Abya-Yala.
- Symmes, O. (1981). "Ecología y continuidad cultural en la organización social de los indios de las praderas". En LLobera, Joseph. *Antropología Económica. Ejemplos etnográficos.* Barcelona: Anagrama.
- Wissler, C. (1970). *Los indios de los Estados Unidos.* Buenos Aires: Paidós.
- Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia.* Barcelona: Fondo de Cultura Económica.

# Los hopis y otros pueblos del sudoeste de América del Norte

*María Luz Espiro y Ana Silvia Valero*

## Presentación general del área:

Los hopis son uno de los grupos étnicos que integran los llamados indios *pueblo*<sup>90</sup>. Se encuentran ubicados en la región sudoeste de América del Norte, en un sector del actual estado de Arizona llamado La Mesa. Su territorio original abarcaba una extensión mayor que comprendía parte de los estados de Utah, Colorado, Arizona y Nuevo México, en el actual territorio de Estados Unidos.

Pertenecen, junto a otros grupos, al área cultural del Sudoeste de América del Norte. Desde el punto de vista lingüístico, el área se define por sus características heterogéneas mientras que desde un punto de vista sociocultural es posible reconocer, entre los grupos que la integran, una serie de tradiciones culturales conforme a los diversos modos de vincularse con el medio que responden en parte a su estrecha relación con tradiciones del área mesoamericana.

Como consecuencia de las antiguas relaciones mantenidas con el área mesoamericana, algunas comunidades se alejaron de los patrones que habían sido característicos de la región, asociados a la caza y la recolección, para adoptar paulatinamente una subsistencia basada en la agricultura. Ello dio lugar a la coexistencia de una tradición de pueblos agricultores sobre la base de otra de pueblos cazadores-recolectores.

La historia social de esta región se basa entonces en la coexistencia de estas tradiciones culturales diversas. Por un lado, la tradición de los grupos agricultores Pueblo, Integrada por los hopis, los zuñis y los tewas, a quienes Ruth Benedict (1989: 71) presenta como los “grandes Pueblos Occidentales” -e incluye también a los acoma. Todos ellos con orígenes lingüísticos diferentes, pero culturalmente emparentados. Otra de las tradiciones de la región, es la de los cazadores agricultores sedentarios, conformada por los grupos mohave, papago, pima y yuma. Por último, la tradición de los cazadores nómades navajo y apache, quienes mantuvieron relaciones hostiles con los hopis debido a conflictos territoriales.

La historia más temprana de estos grupos se conoce a través de la arqueología de la región, la cual indica que hace cuatro mil años se introdujo el cultivo del maíz<sup>91</sup> traído

---

<sup>90</sup> Serían los españoles quienes les dieron este nombre por sus características casas de piedra (Dozier, 1957).

<sup>91</sup> *Zea mays*.

desde el sur<sup>92</sup>, provocando la transformación paulatina de cazadores recolectores nómades a agricultores sedentarios de los grupos que habitaban el norte del territorio correspondiente al actual estado de Arizona y del sudeste de Utah. Asociado a tales transformaciones, se produjo un progresivo aumento demográfico. A estos grupos transicionales se los conoce como *basket makers*<sup>93</sup> por haber desarrollado una producción de cerámica y cestería propia (Murdock, 1934/1945).

La vinculación con desarrollos más meridionales de tradición agricultora mesoamericana posibilitó la introducción, aunque con transformaciones, de dicha tradición, en base al cultivo del maíz y otras especies, conformando lo que se denominó la tríada 'maíz – calabaza<sup>94</sup> – poroto<sup>95</sup>, pero también (Ibíd.), junto con ello, las posibles vinculaciones con elementos de orden simbólico ceremonial asociados a la misma.

Estos grupos transicionales de *basket makers* habrían mantenido relaciones con pueblos que usaban el arco y la flecha, en reemplazo del antiguo lanza dardos utilizado en tiempos de los cazadores recolectores, y lo habrían incorporado a su repertorio de cultura material. Serían los antecesores de los modernos grupos *pueblo*, quienes por necesidad de protección frente al avance de grupos nómades guerreros hacia el 500 d.C., abandonaron sus poblados circulares ubicados en territorios bajos, por poblados en altura con casa de piedra y adobe. Para cuando llegaron los españoles en 1540 d.C. encontraron veinte mil personas esparcidas en sesenta y seis poblados en los territorios del noreste de Arizona y el oeste de Nuevo México (Ibíd.).

De acuerdo al registro arqueológico, los hopis han vivido en las mismas tierras (mesas) alrededor de 1.000 años.

Los relatos míticos también dan cuenta de su presencia y permanencia en su relación con el territorio. Se dice que los hopis *son* la tierra, viven *en* la tierra, no *sobre* la tierra. En este sentido, el mito hopi de surgimiento de su pueblo sostiene que ellos emergieron del *sipapu* -una abertura ceremonial en el suelo que conduce al submundo, desde el cual habrían ascendido trepando una caña y pasando por varios mundos previos. Los arqueólogos encuentran un paralelismo con este mito y los varios territorios en lo que habrían vivido los proto hopis antes de ocupar las mesas hacia el 1000 d.C. Según la creencia hopi, *Masau-u*<sup>96</sup> habría sido el dios que les entregó la tierra y les indicó cómo usarla (Wright, 2008 en Glenn et al., 2008).

De acuerdo a otro mito, los hopis se instalaron en las mesas del noreste del actual estado de Arizona hace alrededor de 1.000 años, cuando vieron aparecer la gran estrella en el cielo que les iba a marcar su territorio, tal como se decía que debían hacer. Es por esto que los hopis han mantenido la idea de que era su destino asentarse allí, ya que, según el mito, muchas veces antes habían pasado por este territorio en las migraciones desde el otro mundo. Los expertos afirman en que hacia el 1054 d.C. se registran los primeros asentamientos hopis,

---

<sup>92</sup> Desde la región mesoamericana.

<sup>93</sup> N del T: cesteros.

<sup>94</sup> *Cucurbita sp.*

<sup>95</sup> *Phaseolus sp.*

<sup>96</sup> *Masau-u* es, a su vez, el dios hopi de la muerte, la oscuridad, el fuego, la superficie de la tierra, el inframundo, los alimentos ancestrales y la fertilidad.

fecha que coincide con el año en cual la primer supernova Crab Nebula apareció en el hemisferio occidental (Sekaquaptewa, 2008, en Glenn et al., 2008).

Ya a mediados del siglo XVI, se inicia el contacto con los europeos, que comienza con la llegada de los españoles al territorio del sudoeste de América del Norte en la figura del explorador Francisco Vázquez de Coronado. Luego, la Corona española comenzaría a organizar sus posesiones formales en paralelo a la propagación de la acción cristianizadora de la Iglesia. Por esto, los territorios originales de los hopis pasaron a tener nombres católicos y fueron asignados a los a los nuevos distritos coloniales, debiendo pagar tributo a la Iglesia y a la Corona.

Pero el año 1680 d.C. marca un punto de inflexión en el proceso de contacto entre los grupos pueblo y los españoles, debido a un enfrentamiento entre ambos. Este episodio pasó a la historia como la “rebelión pueblo” y marcó un hito al considerarse la única resistencia exitosa de pueblos originarios que se conoce en América del Norte (Ibíd.).

El 10 de Agosto de 1680 los hopis junto a otros grupos *pueblo* como los tewas, protagonizaron un levantamiento organizado contra la Corona española a los fines de recuperar su independencia y sus tierras que desde 1540, cuando Coronado llegó a la zona, se habían reducido a cerca de la mitad. Los hopis redujeron a frailes franciscanos de las misiones instauradas y a cientos de colonos españoles, logrando expulsar a los conquistadores de su territorio. Como consecuencia de ello, los grupos pueblo se independizaron de la dominación española “y así comenzó un período de reconstrucción de sus almas y sus prácticas tribales sagradas” (Sekaquaptewa, 2008: 19, en Glenn et al., 2008). Este proceso se plasma en el calendario ceremonial cuando hacia mediados del invierno comienza una serie de ceremonias en las que se celebra el inicio de una nueva vida (Ibíd.).

Sin embargo, hacia 1882 los hopis vuelven a perder su independencia cuando Estados Unidos los confinó en un territorio de reserva que desatará un siglo de conflictos entre los grupos hopis y los navajos con la paulatina disminución de su superficie original, en detrimento de los primeros (Goodman, 1982).

Ya en años más recientes, en 1980, se conmemoró el tricentenario de aquella gesta y se inició una revisión del “modo de vida hopi” por medio del reconocimiento de la continuidad de la resistencia ancestral y el cuestionamiento de las prácticas ajenas que caracterizaron su realidad a lo largo del siglo XX. Como afirma el jefe del Consejo tribal Hopi Abbott Sekaquaptewa en ocasión de los festejos del tricentenario: *“La gente, la gente hopi, tiene algo para aportar a la sociedad actual. Y esa contribución es nuestro conocimiento a este mundo y las buenas cosas de nuestro modo, el modo hopi. Ese es el significado del año y la era tricentenario hopi”* (Glenn y Wunder, 2008: 20, en Glenn et al., 2008).

## **Caracterización del medio y modos de subsistencia**

Desde el punto de vista geográfico y climático, la región del sudoeste se caracteriza por su carácter semidesértico con predominio de la aridez en altura. Al norte limita con las Montañas Rocosas y al noroeste con la Gran Cuenca. Se extiende por todo el Valle del río

San Juan, hasta el curso bajo del río Colorado, su principal afluente. La altura promedio de la altiplanicie ronda los mil ochocientos metros, alcanzando alturas máximas de tres mil metros, con una pendiente general hacia el sudoeste, hacia el río Gila y el delta del Colorado, sus límites meridionales.

Se trata de una meseta árida que Murdock (1934/1945: 260) describe como “un desierto ondulado y arenoso que la erosión ha sembrado de torrenteras, de desaguaderos y de cañones al mismo tiempo que la ha tachonado de fantásticos montes aislados y de mesetas de cima plana”. Toda la región está moldeada por años y años de erosión, y en su parte septentrional el altiplano alterna zonas de alturas que forman riscos escarpados, los llamados cañones, con zonas planas conocidas como mesas. Estas mesas se proyectan en forma de lenguas de altiplanicie hacia el interior de la cuenca dejando entre sí amplios valles que encauzan las corrientes de agua originadas en el norte de la meseta, por los que esta desagua, arrastrando consigo los sedimentos.

Con un clima seco y templado, predominan los cielos azules que enmarcan una atmósfera muy transparente, parcialmente interrumpida por las lluvias estivales que caen a partir de mediados de la estación. La vegetación de enebros y pinos presente en las zonas más elevadas de las mesetas permite inferir que allí las precipitaciones deben ser un poco más abundantes que en las zonas más bajas del altiplano donde se registran en pocas cantidades, alrededor de los 254 mm anuales (Forde, 1966). Las lluvias suelen ser escasas y ocasionales, pero caen con gran fuerza conformando verdaderos aguaceros, que si se acompañan de vientos fuertes generan violentas tormentas que reavivan efímeramente los cauces secos y pueden incluso desbordarse produciendo inundaciones por saturación en la zona.

Por otro lado, los inviernos suelen ser poco rigurosos, sus temperaturas rondan los 0°C, y se registran leves nevadas que promueven la acumulación de humedad en el suelo. Mientras que la época de primavera se presenta como el momento más seco de todo el ciclo anual.

La vegetación nativa de la región está condicionada por estas características semidesérticas. Predominan especies arbustivas como la salvia, yuca y cactus, mientras que en los cauces ribereños también pueden crecer enebros, pinos piñoneros, pinus ponderosa y encinos achaparrados (Murdock, 1934/1945, Tuttle et al., 2008). Flores y hierbas tiernas crecen efímeramente en el verano luego de las lluvias.

La caracterización de la fauna nativa en el momento que precedió al contacto sostenido con grupos euroamericanos incluía una diversidad de mamíferos como el venado, el antílope, una variedad de felinos como el puma, gato montés, coyote, zorro, lobo, tejón, así como osos, y animales de caza menor como el conejo y roedores (Murdock, 1934/1945).

Estos recursos naturales han sido complementados en particular por los grupos pueblo mediante la práctica de la agricultura, a partir de la tríada agrícola, aunque principalmente en base al cultivo de maíz. Las principales variedades seleccionadas por los hopis durante cientos de años son el maíz azul, el púrpura, el rojo amarillento, el blanco y el dulce (Tuttle et al., 2008).

La práctica de la agricultura por los grupos *pueblo* se basó en el reconocimiento de dos zonas con condiciones favorables para llevarla adelante en este ambiente árido. Por un lado, el centro del valle recibe el escurrimiento natural de agua desde las tierras altas de las mesas que acaba formando áreas naturalmente inundadas, como los lagos de escasa profundidad y corta vida. Estos se generan con la disminución de la pendiente general del terreno, cuando el agua semi encauzada se esparce en abanico por la llanura aluvial. La otra zona favorable para el cultivo es la franja de tierra situada en la base de las mesas, que recibe el aporte lateral de agua proveniente de manantiales, generados por las filtraciones de agua subterráneas que afloran fácilmente al exterior.

Estas condiciones geológicas de la región del Sudoeste revisten una importancia económica fundamental para los hopis, quienes han sabido aprovecharlas emplazando sus aldeas en las proximidades de la zona donde se forma el extenso cordón de tierra cultivable<sup>97</sup> (Forde, 1966).

Sin embargo, el tipo de agricultura, calificado por Forde (1966) como “agricultura de tierras inundadas” pero conocido en la bibliografía más amplia sobre el tema como agricultura de seco, encuentra su contraparte en las tormentas destructivas propias del verano. En tanto que, además de producir inundaciones en los campos de cultivo, pueden generar depósitos de sedimentos sobre las áreas cultivadas como también horadar el suelo con el escurrimiento del agua por la pendiente, formando canales que desvían el cauce natural de las avenidas hacia las parcelas de cultivo. Forde (Ibíd.) nos indica que estos canales de erosión comenzaron a formarse en tiempos relativamente recientes pudiendo deberse al aumento de animales de pastoreo en la zona del valle<sup>98</sup>, que disminuyen la cubierta vegetal natural y favorecen la aceleración de los procesos erosivos. Esto ha impulsado a los agricultores hopis a edificar barreras con elementos naturales que acabaron formando pequeñas mesetas que acumulan el agua y conformaron nuevas plataformas de cultivo.

Observamos entonces que el ambiente del sudoeste de América del Norte es un medio antrópico complejo y dinámico, en donde las interacciones que se establecen entre el entorno natural y los grupos humanos que lo habitan son resultado de la retroalimentación de todos los componentes que lo integran.

Como sabemos por los aportes de la Arqueología y de la Etnografía de la región, la práctica de la agricultura y las transformaciones que implica en el ecosistema no caracterizaron a los grupos *pueblo* durante toda su historia, a la vez que el tipo de agricultura realizada por los hopis no es patrimonio exclusivo de ellos, sino una práctica compartida por otros grupos *pueblo*, como los *zuñis* y los *tewas* y por las tradiciones meridionales agricultoras mesoamericanas.

En este sentido, encontramos en el área del Sudoeste cierta unidad cultural entre los diferentes grupos *pueblo*, que atraviesa toda su organización sociocultural y se evidencia en sus prácticas de subsistencia, su organización social, su calendario ceremonial y sus viviendas, a cuyos rasgos nos aproximaremos a continuación considerando en particular el caso de los hopis.

---

<sup>97</sup> Allí donde el punto de intersección entre la arenisca y la pizarra se encuentra a poca altura sobre la base, coincidiendo con el estrechamiento del valle y originando la franja extensa de tierra fértil.

<sup>98</sup> Introducidos por los colonos españoles.

# El modo de vida hopi

## Organización social

En la actualidad, los hopis se ubican en doce poblados principales situados en tres mesas diferentes, conocidas como Primera Mesa, Segunda Mesa y Tercera Mesa, al norte del estado de Arizona. Estos poblados conforman la reserva hopi.

En primera Mesa están *Walpi*, *Sichomovi*, *Hano*, *Tewa* y *Polacca*, en Segunda Mesa *Mishongnovi*, *Shipaulovi* y *Shungopavi* y en Tercera Mesa Old Oraibi<sup>99</sup>, *Kykotsmovi* (New Oraibi), *Hotevilla* y *Bacabi* (Kabotie, 2008 en Glenn et al., 2008, Tuttle et al., 2008).

Este territorio antiguamente se conocía con el nombre de provincia de Tusayan, y desde 1882 luego de lograr mantenerse con relativa independencia de las misiones españolas, se limitó su extensión y los hopis fueron establecidos en una reserva de cuatro mil millas cuadradas<sup>100</sup> (Murdock 1934/1945). La conformación de la reserva, introdujo a fines del siglo XIX profundos cambios y formó parte de una política de estado destinada a controlar el territorio en su expansión hacia el oeste y que también fue ejercida frente a numerosos grupos nativos de otras áreas.

Desde el punto de vista lingüístico, los hopis pertenecen al tronco shoshon, que abarca el ute, el comanche, el shoshoni y otras lenguas de las planicies y de la región de la actual California. Todas ellas se encuentran lejanamente emparentadas con la familia de lenguas aztecas o nahuatlanas en razón de compartir con las mismas el tronco lingüístico común uto-azteca.

La sociedad hopi se organizó en clanes matrilineales exógamos conformados por dos o más linajes, y su residencia es matrilocal. Cada clan posee un jefe masculino y una figura femenina de gran relevancia social, la matrona, representada por la mujer más anciana del clan. Reciben su nombre de plantas o animales con los cuales suelen observarse ciertos tabúes. Se conoce como clanes homónimos a los clanes ubicados en poblados diferentes pero con el mismo nombre.

Asimismo, cada clan posee organizaciones fraternas secretas, sociedades de ceremonias y danzas para la medicina y la guerra, o hermandades religiosas (Murdock, 1934/1945) dirigidas por el mismo jefe de clan, que se reúnen cada año para celebrar diversos rituales.

Cada clan tiene derechos de propiedad comunal sobre ciertas reliquias, manantiales y objetos ceremoniales, la kiva y los nidos de águilas. También detentan la propiedad sobre las tierras de cultivo, distribuidas y parceladas entre las diversas familias que componen cada clan. La ubicación fija de las tierras de cultivo puede llegar a ser causante de conflicto, como sucede, por ejemplo, entre los hopis y sus vecinos navajos, a raíz de sus modos de subsistencia diferenciados y los patrones de uso del espacio derivados. En el pasado estos conflictos han sido dirimidos por las sociedades para la guerra.

---

<sup>99</sup> Old Oraibi es considerado el poblado continuamente ocupado más antiguo de América del Norte, desde 1150 d.C. (The University of Arizona, 2008).

<sup>100</sup> Equivalente a 10.360 km<sup>2</sup>.

## El papel del maíz: agricultura, ceremonial y sociedad

Como se mencionó antes, los hopis son fundamentalmente un pueblo agricultor, dedicado a cultivar las plantas que caracterizan el complejo agrícola americano: la tríada maíz, calabaza, poroto (Forde, 1966, 269), a las que se suma la sandía<sup>101</sup>. Esta práctica sigue un calendario agrícola -organizado según los sueños y las lunas- directamente vinculado al calendario ceremonial -regido éste según la posición del sol a lo largo del año. Tal como un reloj, el sol filtra por los agujeros hechos en la pared de las casas y su posición indica las actividades productivas propias de esa época (Murdock, 1934/1945).

De este modo, a mediados del invierno inicia la estación agrícola con la plantación de los cultivos tempranos como el maíz y luego la sandía, las legumbres y las calabazas, que comenzarán su crecimiento en la primavera y el verano, para luego cosecharse a finales de esa estación y dar paso al ciclo agrícola siguiente.

Según la mitología hopi, en el tiempo de la emergencia en este mundo, a los diferentes pueblos se les repartieron diversos tipos de comida. A los hopi se les entregó el maíz, pero en vez de elegir el maíz largo, ellos recogieron el maíz azul pequeño<sup>102</sup>, con el que desde esa época se identifican (Kabotie, 2008 en Glenn et al., 2008).

Black (1984) completa este mito hopi sobre la adopción del maíz, comentando que según ellos Maasawu, quien recibió a los hopi en su aparición dentro del Cuarto Mundo, les dio el maíz y el palo cavador para plantarlo en ese momento, diciendo, "*Pay nu' panis sooya'yta*", "yo sólo tengo el palo cavador; si ustedes quieren vivir a mi manera, esa es la forma en la que tienen que vivir" (1984, 279).

La religión impregna todo el sistema social hopi y es fundamental la confianza en las fuerzas y seres míticos, para el buen funcionamiento del ambiente natural y la protección frente a enfermedades y enemigos<sup>103</sup>. Tal como propone Schlegel (1973), el elaborado ciclo ceremonial hopi es el elemento que organiza su vida en comunidad, en tanto los clanes y linajes hopi adoptan sus roles y obligaciones de acuerdo a lo establecido en el ciclo. Durante los dos primeros meses del otoño, las principales actividades para el buen funcionamiento del sistema social las llevan adelante las mujeres, y adoptan la forma de ritos propiciatorios dirigidos por ellas. Cuando finaliza este período, desde el último mes del otoño hasta fines del verano, los rituales pasan a estar dirigidos por los hombres.

En este sentido, ambos géneros tienen sus esferas de influencia y actuación propias, a la vez que son absolutamente complementarios. Por ejemplo, si bien es el esposo quien cultiva la tierra familiar, la esposa es la propietaria de la parcela, lo mismo que sus productos, la casa y los utensilios. Es también la responsable última del procesamiento mediante la molienda del maíz para la obtención de harina, así como de la preparación y distribución del alimento. "Ella es la verdadera fuente de vida. Ella da a luz a la gente, y la

<sup>101</sup> Con la llegada de los españoles se introdujeron en la región prácticas agrícola ganaderas que influenciaron primero a los tewa, vecinos de los hopi, y luego a éstos (Dozier, 1957).

<sup>102</sup> Se trata de un tipo local de maíz de planta baja y de raíz larga, que gracias a su morfología resiste las ráfagas de viento y absorbe la humedad profunda del suelo.

<sup>103</sup> Como propone Ruth Benedict (1989) esta confianza en el mundo sobrenatural y el consecuente seguimiento de un ritual asociado para el control del ecosistema sería un ejemplo de la noción de eficacia mágica.

alimenta con comida” (Schlegel, 1973, 6). Y tal como la matrilinealidad lo dispone, la casa y la tierra pasan por herencia de la madre a la hija.

Cada grupo pueblo es políticamente independiente y cuenta con un consejo de jefes hereditarios del clan. El consejo dirige las funciones de administración, regulación y sanción social, pero no las estrictamente económicas. Sus integrantes son también quienes conducen las sociedades religiosas de ceremonias y danzas. Es por ello que según Murdock (1934/1945) se trataría de un gobierno teocrático.

Las aldeas hopi poseen un único jefe de aldea que forma parte también del consejo de jefes del pueblo. Existen además un hombre encargado de dar los anuncios públicos, un jefe de guerra y un jefe de cada casa.

Una aldea hopi tradicional traza su diseño en torno al área central de la plaza o plazas donde la gente danza durante las diferentes ceremonias que componen el ciclo anual. Alrededor de esta área se sitúan las kivas sagradas y hacia fuera la circundan los grupos de casas construidas en base a materiales naturales disponibles en el propio entorno –arenisca nativa y cubierta de barro- (Kabotie, 2008 en Glenn et al., 2008).

Con el paso del tiempo y el crecimiento demográfico de cada uno de los poblados, las fronteras se expandieron. Actualmente, las viviendas alejadas del centro histórico del poblado cuentan con servicios tales como agua corriente, sistemas de alcantarillado y electricidad (Ibíd.).

Asimismo, una aldea hopi está integrada por varias casas, que son características del grupo, por su particular emplazamiento que se efectúa en las laderas escarpadas de las rocas o bien en la extensión de la cima plana de las mesetas.

Se trata de grandes casas construidas en las mesetas a las que se accede por escaleras talladas en la roca de los acantilados. Las casas tienen terrazas y dos o más pisos, con paredes anchas y altas. Cada familia ocupa una habitación y en ocasiones dispone de una habitación interior en el piso inferior destinada al almacenamiento de alimento. Cada habitación de un mismo piso se comunica entre sí mediante puertas, lo mismo para la terraza, pero no existen puertas en las paredes de los pisos inferiores. Entonces el único ingreso a la vivienda es mediante una escalera exterior que permite descender por una abertura en el piso de la terraza o de cada habitación, correspondiente al techo de la habitación inferior. Las particularidades tanto del emplazamiento de las casas como de su única abertura de ingreso respondería a necesidades de defensa de los hopis frente a los posibles ataques y conflictos con grupos nómades vecinos (hacia el 500 d.C.) y luego con las misiones españolas (hacia el año 1629).

Un espacio de relevancia en la aldea, por su importancia ceremonial y social, son las *kivas*. Se trata de cámaras subterráneas con acceso reservado a los hombres y las matronas. Estos espacios pueden ser usados como talleres, espacios de reunión del consejo, lugar para el oficio de las ceremonias secretas masculinas; y sobre todo, residencia de los *kachinas*, los seres míticos. Sería a través del *sipapu* -orificio ubicado mitológicamente en el río Colorado con sus análogos en el suelo de cada *kiva*- por donde llegaron los hombres y animales al mundo y por donde llegan los espíritus *kachinas* durante las ceremonias.

## El calendario agrícola - ceremonial

“El foco de la vida de la comunidad hopi es el elaborado ciclo ceremonial, en el cual los clanes y los linajes tienen definidos sus roles y obligaciones” (Schlegel, 1973: 450).

Los hopi, al ser una sociedad fundamentalmente agrícola, tienen sus actividades de subsistencia pautadas en torno a un ciclo agrícola, el cual lleva asociado un complejo calendario ceremonial. El sistema de creencias asegura la supervivencia, tanto física como espiritual, por eso se dice que toda la vida hopi gira en torno a esto.

Mientras que el calendario agrícola se organiza según la sucesión de las etapas de siembra, crecimiento de cultivos y cosecha de cada producto de acuerdo a las características de las estaciones, el calendario ceremonial se estructura en torno a un conjunto de elementos que se complementan entre sí y con los procesos agrícolas. Estos elementos principales del ciclo ceremonial son la presencia o ausencia de *kachinas* durante el mismo, las etapas en el ciclo de vida de las mujeres y las migraciones del pueblo hopi. De este modo, estos ciclos -ceremonial y agrícola- paralelos y complementarios a la vez, actúan para garantizar el equilibrio total del pueblo hopi.

En cuanto a las nociones de emergencia (emergence) y migración (migrational patterns) que integran la concepción cíclica ceremonial, Edna Glenn (2008) plantea que ambas nociones son centrales en la cosmovisión hopi, y permean el modo que ellos tienen de comprender su entorno y actuar en él. En palabras de la autora, estas ideas “estructuran el tiempo ceremonial y proveen patrones para la existencia diaria” (2008, 38, en Glenn et al. 2008), porque son la esencia de las creencias en los procesos eternos de creatividad, crecimiento, y renovación de la vida.

Los hopis localizan el santuario del *sipapu* en la unión entre los ríos Pequeño Colorado y la porción del río Colorado que más fácilmente puede cruzarse, actualmente localizado en territorio navajo. En torno a esta área se localiza, el origen de los hombres y los animales y desde donde migraron los diversos clanes, que luego se asentarían sucesivamente en las mesas y originarían al pueblo hopi. Los primeros clanes que migraron desde el *sipapu* hacia las mesas son el clan Oso y el Serpiente, mientras que los clanes Flauta y Cuerno se les unieron posteriormente y migraron juntos. Por último habrían llegado a las mesas los clanes Agua o Frente de Sol (Wright, 2008 en Glenn et al., 2008).

Como señala Wright (2008, 111 en Glenn et al., 2008), los hopis resaltan que “había abundante madera y caza en las tierras altas del este y la calidez necesaria en el clima para sus cultivos en los valles protegidos entre las mesas”.

A medida que los diferentes clanes se asentaban en las mesas y para poder recibir el derecho de uso de la tierra, cada cual debía realizar algún aporte para la subsistencia en esa geografía desafiante. Y lo hacían ofreciendo sus propios ritos propiciatorios, que luego se irían articulando con los ritos de los demás clanes para conformar el calendario ceremonial hopi (Wright, 2008).

MESES	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	
ESTACIÓN	Invierno			Primavera			Verano			Otoño			
Distribución de las lluvias torrenciales													
Con Actividad Agrícola													
Sin actividad agrícola													
Cultivo	Maíz												
	Sandía												
	Poroto Calabaza												
Ciclo ceremonial	Período ceremonial kachina						Período ceremonial no kachina						

**Cuadro 1.** Calendario agrícola y ciclo ceremonial. Elaboración propia en base a Schlegel (1973).

Como se mencionó anteriormente, el calendario ceremonial puede dividirse en dos grandes segmentos. Aquel que va desde fines del otoño, incluyendo el solsticio, hasta mediados de julio, abarca la sucesión de rituales *kachina*, es decir, celebraciones a cargo de los hombres en las que participan toda la variedad de estos seres míticos. Mientras que el segmento restante se prolonga en lo que queda del ciclo anual, es decir, los dos primeros meses que corresponden al otoño, y constituyen la porción no *kachina* del ciclo ceremonial dentro de la cual participan las mujeres. En los rituales que se celebran durante estos meses no hay participación de *kachinas*, ya que permanecen en sus casas en las montañas de San Francisco, a las que los hopis designan como Nuvatukwiovi, es decir, “picos nevados”<sup>104</sup> (Kabotie, 2008 en Glenn et al., 2008).

Según Wright (2008), el período ceremonial *kachina* que reúne los ritos destinados a propiciar las lluvias y el buen crecimiento de los cultivos así como la fertilidad y abundancia general asociada a los poblados, se encuentra en todos los grupos pueblo, con variaciones en las prácticas y percepciones en cada uno.

Todos los rituales *kachina* -seis en total con diversos nombres y temáticas- tienen como hilo conductor el concepto de que cada elemento del universo tiene una fuerza vital y los seres humanos deben interactuar con la misma a riesgo de no sobrevivir. Los *kachinas* serían las personificaciones de esta fuerza vital. Son la fuerza vital que rodea a los hopis en cada plano

<sup>104</sup> Según la leyenda hopi, como parte del proceso de cristianización, los misioneros católicos que llegaron a la zona quisieron convencer a los hopis que no eran los *kachinas* quienes propiciaban la lluvia sino San Francisco, nombrando a sus montañas con ese nombre (Kabotie, 2008 en Glenn et al., 2008).

del cosmos, el de los vivos y el de los muertos, el mundo sobrenatural y el mundo real, que se complementan como semiesferas del cosmos.

Más allá de la forma que tengan los *kachinas* en el mundo real, en el sobrenatural tienen forma pseudo humana y poseen atributos que los humanos no tienen, como por ejemplo hacer llover, hacer que el maíz crezca satisfactoriamente, o propiciar cualquier otro beneficio para los hopis, siempre y cuando sean tratados adecuadamente.

El aspecto de los *kachina* fue variando a lo largo del tiempo, y actualmente depende de quién lo personifique en las ceremonias. Los hopis creen que el *kachina* es más poderoso cuanto más abstracta sea la representación de su simbología y sus características en las plazas o kivas.

Es durante la danza ritual que el espíritu *kachina* y quien lo personifica se vuelven uno, ya que al usar su máscara, traje y pinturas, el danzante queda imbuido de su espíritu. Si bien los *kachina* no son considerados los ancestros de los hopis, desde tiempos inmemoriales ambos han interactuado para mutuo beneficio.

Un complemento de este sistema de creencias hopi es la representación alternativa de los *kachina* en la forma de pequeñas réplicas de los danzantes, hechas en madera, a la que los hopis llaman *tihu*, que quiere decir “como tu hermana”. En tanto estas pequeñas réplicas tienen 35,5cm de altura y poseen una cinta para ser colgadas en las paredes de las casas.

En la literatura etnográfica en general se menciona a los *tihu* como “muñecas *kachina*”, pero en realidad los hopis no las perciben ni se relacionan con ellas en el sentido de muñecas<sup>105</sup>. Más bien, se utilizan para educar a las niñas en los valores del modo de vida hopi y en los roles de género correspondientes.

Entre los dos y los seis años las niñas hopis reciben en ceremonias estas réplicas de *kachinas* en recompensa a su buen comportamiento. Por medio de ellas, se espera que las niñas aprendan a cuidar los objetos ceremoniales que se guardan en la casa, una tarea exclusivamente femenina (Schlegel, 1973)<sup>106</sup>.

Los hopis distinguen entre todos los *kachina* a *Mong kachina* o el jefe *kachina*, que participa cumpliendo roles específicos en cada una de las ceremonias más importantes, como la ceremonia *Soyal*, *Powamu* y *Niman*. Por ejemplo, como abridores de las kivas, iniciadores de los hijos, o bien como el equivalente *kachina* del jefe del poblado (Wright, 2008).

*Soyal* o *Soyálangwul*, se celebra en diciembre y es la ceremonia que marca el solsticio de invierno. *Powamu* se celebra en febrero y es una ceremonia de purificación e iniciación que incluye la Danza de las Legumbres. Esta ceremonia inaugura la temporada de cultivo, con el surgimiento

---

<sup>105</sup> Wright (2008) comenta que hacia la Segunda Guerra Mundial comenzó una tendencia de comercialización de muñecas *kachina* realistas, que se vendían en las tiendas, como nueva ocupación laboral para los hopis que habían retornado después de la Guerra y no lograban reinsertarse en las actividades de subsistencia propias. Además, si un hopi no tenía tiempo de tallar una réplica *kachina* de madera del árbol de algodón –como originalmente se hacían–, no estaba mal visto que comprara una muñeca en estas tiendas para entregar a una joven en la ceremonia. Tal fue el boom comercial de las muñecas *kachina* vendidas como artesanías “de los indios pueblo” que los navajo comenzaron a hacer sus propias réplicas comerciales, y hasta los japoneses intentaron lo mismo, logrando instalarse en el mercado con muñecas *kachina* de porcelana. Sin embargo, ningún clan hopi elaborará réplicas de sus jefes *kachinas* para vender porque se cree que el espíritu del *kachina* se alejará del clan con la mercancía.

<sup>106</sup> Mientras que a las niñas se les otorgan réplicas *kachina*, que pasan a ser de su propiedad, pudiendo decidir qué hacer con ellas, a los niños que participan en estas ceremonias se les regalan cascabeles, arcos y flechas por su buen comportamiento, con el fin de introducirlos en sus roles de género (Schlegel, 1973).

incipiente de los granos de maíz que anticipa las buenas cosechas que vendrán (Schlegel, 2008, en Glenn et al., 2008). Por su parte, *Niman* o danza del hogar, se celebra en julio y anticipa la cosecha, cuando los *kachina* danzantes traen melones y otros alimentos como calabazas y legumbres a la plaza para distribuir entre los espectadores. Es a su vez, la ceremonia que conmemora el regreso de los *kachinas* a sus hogares en el mundo subterráneo (Ibíd.).

Los hopis resignifican estas ceremonias actualmente y las interpretan –además de su significado original- como propiciatorias de estabilidad, la que les ha permitido resistir a la sociedad occidental (Wright, 2008).

Todos los clanes tienen al menos un hombre que personifica a *Mong kachina* o jefe *kachina* en las ceremonias, ya que es un rol exclusivamente masculino, aunque algunos *kachinas* sean de naturaleza femenina. Los hopis consideran que en algún momento en el tiempo mítico el clan ha atraído a un *kachina* –considerado un compañero sobrenatural- en una relación de reciprocidad y de obligación mutua y sólo un miembro específico del clan puede personificarlo.

Otra clase de *kachinas* son los guardianes y guerreros, relativos a la seguridad, mientras que los *kachinas* ogro o *Sosoyok't* se encargan de mantener a los niños dentro de los límites del poblado. Existen también *kachinas* animales, como ciervos y antílopes, ardillas, pavos, búhos, águilas, colibríes, halcones, mariposas, mosquitos, así como bisontes, lagartos y serpientes abundan, siendo el lobo *kachina* el más popular entre los hopis (Ibíd.).

Los *kachinas* danzantes despliegan sus performances en las celebraciones que tienen lugar en las plazas de los poblados a final de la primavera y comienzos del verano, es decir, en la temporada de crecimiento del maíz. Estos *kachinas* danzantes – jefes *kachina*- personifican las variedades de maíz que cultivan los hopis.

En todas estas ceremonias, el protagonista principal es el maíz en sus progresivas fases de crecimiento. En los rituales de *Soyau* se venera a un maíz que recién comienza a nacer, como la conmemoración de la nueva vida; durante *Powamu* se celebra el crecimiento del maíz y la vida vegetal; mientras que en la ceremonia *Niman*, al final del verano, se festeja la completitud de la vida en la abundancia del maíz.

Para cada fase de la vida hopi desde el nacimiento hasta la muerte hay un ritual con toda una compleja simbología asociada al maíz. Mary Black propone entender esta simbología en términos de metáforas hopi sobre el maíz, que impregnan varios aspectos de la cultura hopi y ponen en relación al maíz con otros símbolos dominantes. “La metáfora caracteriza una similitud entre toda la gama de experiencias destacadas y otra serie de experiencias” (Lakoff y Johnson, 1980, 152, en Black, 1984).

En este sentido, es posible identificar toda una serie de metáforas de personificación del maíz entre los hopis, cuya ecuación de las dos clases de objetos –personas y plantas- se vuelve significativa cuando sus similitudes son comparadas en:

1. Los ciclos de desarrollo de las plantas de maíz y de los humanos, desde el nacimiento hasta la muerte: “Se dice que los seres humanos y el maíz comparten ciertas características comunes y las etapas críticas de sus ciclos de vida: el

nacimiento, la toma de alimento del mundo, la llegada a la madurez, la muerte, y el más allá, cuando el espíritu alcanza la perfección” (Black, 1984, 282);

2. Los atributos estructurales, o las partes del cuerpo de los seres humanos y del maíz: *Qatungwu*: la forma del cuerpo; *Soona*: el aliento, espíritu o alma; *Ööqa'at*: la columna vertebral o el tallo principal; *Maa'at*: "su mano";
3. Las conductas y los comportamientos apropiados hacia los demás: la conducta humana adecuada hacia las plantas de maíz en crecimiento es paralela a la conducta que se espera de los adultos hacia los niños: exhortar gentilmente a hacer todo lo posible y estimular su crecimiento.

También son comunes entre los hopi las metáforas del maíz como una entidad femenina, en diferentes etapas de su vida. Las plantas de maíz como doncellas, que necesitan agua de lluvia para crecer y llegan a una etapa de desarrollo en la que se las ve como vírgenes a la espera de fertilizarse (Black, 1984). Y también las plantas de maíz como mujeres maduras.

Estas metáforas que asocian maíz a mujeres en diferentes etapas de la vida, evidencian cómo los ciclos de vida del maíz y de los seres humanos se complementan y se repiten a través de las edades:

Después de 'tener hijos' y ser recolectadas, las plantas mueren, se convierten en cadáveres (*qatungwu*). Sus líneas de vida se plasman en las espigas de trigo, algunas de las cuales se convierten en *poshumi* para el siguiente ciclo de germinación. El resto se convierten en "la madre" para los seres humanos (...). El alimento y la energía recibida a partir del maíz, a su vez, permite a los seres humanos continuar con el cuidado de las plantas jóvenes. Los seres humanos pueden morir, convertirse en *qatungwu*, pero la continuación de la vida humana está garantizada por *poshumi* y sostenida por el alimento de la madre maíz (Black, 1984: 286).

Otras metáforas hopi equiparan al maíz con la vida misma en general: como la energía vital que impulsa el movimiento y la permanencia (Black, 1984).

Por ejemplo, para el ritual del nacimiento de un niño, entre otros eventos, se le entrega un grano de maíz que representa a la madre tierra, el que se conserva muy cerca del cuerpito del bebé entre las mantas que lo arropan, para que la sensibilidad respecto al medioambiente se desarrolle en él desde el inicio de su vida. Si bien los hopis son un grupo matrilineal, al niño se le da un nombre del clan de su padre para vincularlo con esta línea de sus parientes (Sekaquaptewa, 2008, en Glenn et al., 2008). Más precisamente son sus tías paternas quienes lo nombrarán, y si son muchas, entonces el niño recibirá varios nombres. A los veinte días de nacido todos sus nombres se recitan mientras se alza el niño al sol naciente y se realiza una ofrenda a base de harina de maíz para que inicie su camino de vida. Esta ceremonia se repite durante el ritual de iniciación *kachina* en el cual el niño recibe un padre o madre

ceremonial de modo que extiende sus relaciones de parentesco con otros clanes y así la sociedad hopi se conforma como una gran familia.

Los hombres obtienen su nombre definitivo en la ceremonia de la Sociedad Secreta o Sociedad de Sacerdotes según la llaman diversos autores, momento a partir del cual deben regirse por la ley sagrada de la Nación Hopi (Ibíd.).

A lo largo de estos ritos y ceremonias los hopis también son inducidos en el reconocimiento de la importancia del ambiente natural que los rodea y de las actividades económicas que caracterizan su modo de vida, en las que el maíz es un elemento central.

En la vida ritual, así como en las expresiones verbales, predominan las metáforas de la lluvia, la fertilidad y sustento asociados al maíz (Black, 1984).

Por otro lado, si bien la abundancia de las metáforas que asocian el maíz y las mujeres, se vincula con el papel relevante que tiene este género dentro de la sociedad hopi, los hopis son una sociedad en la que la complementariedad de los géneros es importante. En la división del trabajo, se reconocen esferas de diferenciación y complementariedad basadas en el género. Mientras que la actividad de caza y la siembra, cuidado de los cultivos y cosecha son tareas exclusivas de los hombres, la molienda de maíz es tarea específica de las mujeres. Es por ello que se plantea que ambos géneros comparten las actividades relativas a la agricultura (Eriksen, 1995) -actividad que como se viene viendo, atraviesa al grupo en todas sus esferas de actuación interrelacionadas, es decir, más allá de lo meramente económico.

Y es que como plantea Eriksen, las mujeres hopi tienen un poder informal considerable (Ibíd.), que no se sustenta únicamente en la estructuración matrilineal y matrifocal de la sociedad hopi, y los deberes y derechos derivados de la misma. Sino que ellas son importantes porque son las dadoras de vida, literalmente al alimentar a su familia y a la sociedad en las ceremonias -con lo que recaudan y distribuyen del trabajo de los huertos- y metafóricamente al cuidar y alimentar los objetos ceremoniales a los que salpican con harina de maíz (Schlegel, 1973).

Si bien la franja principal del calendario ceremonial está controlado por los hombres, las mujeres tienen un papel relevante en estas ceremonias. En las ceremonias de verano, son las mujeres las encargadas de dirigirlas y organizar todo lo relativo al alimento. Son ellas quienes se encargan de reunir el alimento necesario y distribuirlo a los participantes de las ceremonias. Es decir que intervienen en la coordinación del trabajo necesario para producir este alimento.

Asimismo, las mujeres hopis controlan ceremonias propias durante los meses otoñales del ciclo ceremonial, conocidas como ceremonias *Maraw* que se llevan a cabo unas pocas semanas antes de la cosecha del grano de maíz, en las cuales, el tema de la fertilidad es enfáticamente simbolizado en el ritual (Black, 1984).

Por otro lado, todos los ritos de iniciación femeninos, en las diversas fases de su vida, están signados por la asociación indisoluble mujer-maíz. Como por ejemplo, la ceremonia de molienda de maíz de tres días, que acontece cuando las mujeres llegan a la adolescencia -marcada por su primera menstruación, y están listas para asumir su rol social adulto, es decir para ser madres y moledoras de maíz (Schlegel, 1973).

## **Cambios en el modo de vida y los desafíos a futuro: reservas indígenas y emprendimientos comerciales**

La reserva hopi está situada en el noreste del actual estado de Arizona, los hopis la llaman *nuvatukwiovi*, al igual que la región donde habitan los *kachina*. Su territorio ocupa parte de las jurisdicciones navajo y coconino, en el actual Estado de Arizona (Tuttle et al., 2008).

Hacia 1882 el Congreso estadounidense dictaminó una Orden Ejecutiva de Área (EOA por sus siglas en inglés) que establecía una reserva indígena para uso hopi. El área, con una extensión original de 113 km de largo (N-S) por 91 km de ancho (E-O), estaba ubicada en pleno territorio de la reserva navajo, literalmente rodeada por éste. Así, los hopis tenían derechos de usufructo de su nuevo territorio aunque los mismos no eran exclusivos en toda el área, ya que, como se vio al inicio del capítulo, los navajos son principalmente pastores de rebaños y viven dispersos por el territorio.

A partir de esta convivencia impuesta entre ambos grupos, y sobre todo por las imprecisiones que contenía el decreto de la EOA, se desataron diversos conflictos entre los hopis y los navajos que profundizaron la enemistad entre ambos grupos y perduraron por un siglo, derivando en sucesivas modificaciones territoriales.

Los principales nudos conflictivos giraban en torno a: la desatención de las necesidades indígenas al momento de la creación de la reserva por un lado; la gran distancia que imponía el trazado original de los límites de la reserva entre las aldeas que quedaban fuera (en territorio navajo) y las que quedaban dentro (las aldeas hopi principales); la indefinición sobre los derechos de uso del territorio tanto por los hopis como por los navajos, que desencadenó conflictos interétnicos debido a los hábitos diferenciados de asentamiento de cada grupo; y por último, la omisión de las recomendaciones de los representantes de asuntos indígenas por parte del comisionado de la EOA, en relación a las asignaciones de áreas y los reclamos específicos de los grupos.

Así fue como, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, se sucedieron una serie de ordenanzas que tenían por objeto dirimir los conflictos interétnicos en torno al territorio destinado a la reserva. Hasta que en 1963, a causa de los constantes reclamos territoriales entre hopis y navajos, la Corte Federal decretó la creación de un Área de Uso Común Navajo Hopi (JUA por sus siglas en inglés), tomando parte del territorio de la reserva hopi. Se trataba de un área de explotación compartida, con derechos e intereses de uso común, indivisos e igualitarios para ambos grupos. Así se conformaron dos regiones: la reserva hopi exclusiva y el área de uso común.

Sin embargo, los navajos tenían una historia de mayor vínculo ancestral con la porción de reserva destinada al uso común, y le ofrecieron a los hopis comprárselas, aunque el Consejo Tribal Hopi se negó a vender, desencadenándose una sucesión de nuevos conflictos. En 1977 la justicia estadounidense decretó el trazado de una frontera que dividiera esta área común, en dos áreas separadas: un área de uso exclusivo hopi, anexa a su región exclusiva, y un área de uso navajo contigua a la reserva navajo.

El territorio de la reserva hopi contiene numerosos yacimientos de carbón, cuyas ventas, desde mediados de la década de 1960, han sido una fuente de regalías que contribuyeron al enriquecimiento económico de los hopis. En este contexto, la Compañía carbonífera Peabody con extensas concesiones de explotación en la región norte de la Mesa Negra, una de las zonas más ricas en carbón, se convirtió en la negociadora principal con los hopis por la explotación de este recurso. Los derechos de uso, explotación y regalías de la venta del mineral se convirtieron en otro factor adicional de nuevos conflictos entre hopis y navajos (Goodman, 1982).

Entre todos los grupos originarios que habitan el actual territorio de Estados Unidos, los hopis fueron los únicos que jamás firmaron un tratado con el gobierno federal. Si bien ellos se posicionan como una nación en sí misma, fue hacia 1930 que por presiones del gobierno, debieron organizarse bajo un gobierno centralizado formal, el Consejo Tribal Hopi (Swanson y De Vereaux, 2012).

El Consejo Tribal Hopi posee representantes electos y designados dependiendo de los poblados adheridos que envían sus representantes al Consejo, ya que no todos eligen hacerlo. Los poblados hopi dentro de la reserva se consideran unidades políticamente autónomas. Las elecciones del director y vice director del Consejo son cada 4 años entre los miembros adheridos de toda la reserva (Tuttle et al., 2008).

Este Consejo no es reconocido por todos los poblados, pero de una manera u otra, todos los hopis deben involucrarse con el mismo a través de los centros comunitarios y programas sociales que están surgiendo en todos los poblados. "Estos centros comunitarios son el arma política del Consejo Tribal" (Kabotie, 2008, 49 en Glenn et al., 2008), porque es allí donde se discuten y determinan las políticas hopi al interior del grupo y de cara a su posicionamiento en la esfera de influencias de la sociedad estadounidense mayor. En este sentido, el Consejo Tribal Hopi se encarga de establecer la política en relación a los emprendimientos comerciales, marcar las pautas de las negociaciones y regular las leyes generales de la vida hopi, de algún modo entrelazadas con los procesos ancestrales de toma de decisión que tienen lugar en las kivas (Kabotie, 2008 en Glenn et al., 2008) .

Otra institución de relevancia presente en la reserva es el Centro Cultural y Museo Hopi, ubicado en Segunda Mesa. Este representa un espacio cultural de reunión y difusión para el grupo, en tanto en él se problematizan artísticamente diversas discusiones hopi, a la vez que actúa como un espacio educativo de difusión de su cultura mediante charlas al público general, por ejemplo a alumnos de establecimientos escolares tanto de la reserva (como la Escuela Menonita y la Escuela Superior Hopi) como de la sociedad mayor (Kabotie, 2008 en Glenn et al., 2008).

Instituciones como el Consejo Tribal Hopi y el Centro Cultural y Museo Hopi actúan en la actualidad como plataformas alternativas a través de las cuales los hopis articulan con el resto de la sociedad.

Hacia mediados de la década de 1970, diferentes reservas indígenas en los Estados Unidos han protagonizado procesos de autogobierno, entre ellas la de los hopis. Dichos procesos

abarcaron desde la promulgación y aplicación de leyes e impuestos de los que pudieran ser los principales beneficiarios, hasta la regulación ambiental de su entorno y la gerencia de novedosos proyectos económicos.

La modalidad que adoptó este proceso entre los hopis mantuvo coherencia con la cosmovisión analizada a lo largo de este capítulo, en la que una profunda imbricación espiritual con el entorno natural establece los valores que rigen todas sus actividades. En este sentido, los procesos actuales de autonomía política y económica hopi, están regidos por el principio de sustentabilidad cultural (Ibíd.). Es decir, el desarrollo y la implementación de políticas propias destinadas a mantener su prosperidad económica y preservar su modo de vida.

En relación a la regulación de los recursos, es el grupo hopi el que administra las áreas de pastizales para las actividades agrícolas, como la cría de ganado, y las zonas de cultivos. Asimismo, monitorea la calidad del agua en docenas de manantiales y humedales, y ha llevado a cabo actividades de recuperación del recurso en varios de estos sitios. Tal es el caso, que los hopis se encuentran actualmente en litigio sobre los derechos de agua en la cuenca del Río Pequeño Colorado, ya que las fuentes de agua disponibles para la comunidad son los pozos perforados en el Acuífero Navajo, ubicado en Mesa Negra. Una fuente que además de ser limitada, está siendo contaminada por la actividad carbonífera de la Compañía Peabody. Uno de los pozos situados cerca del basurero abierto de Tuba provee de agua al poblado de *Moenkopi*, pero este basurero fue utilizado durante las décadas de 1950 y 1960 como una usina de uranio de metales raros (Mikkelsen, 2013).

En cuanto a la gerencia y regulación de los nuevos emprendimientos turísticos en la reserva, es la Oficina de Preservación Cultural Hopi ubicada en *Kykotsmovi*, Tercer Mesa el ente regulador de esta actividad.

Actualmente el único poblado en la reserva hopi que adoptó formalmente una política de turismo aplicada a todo el poblado es *Shipaulovi*, en Segunda Mesa, como parte de una afirmación de sus derechos ciudadanos; mientras que *Moenkopi* un poblado situado 81 km al oeste de Segunda Mesa, posee los emprendimientos turísticos de mayor envergadura, incluyendo un hotel resort, una agencia de viajes y restaurantes.

Indicios de la actividad turística, que prevalecen en los diferentes poblados de la reserva, son las numerosas tiendas que venden artesanías en cestería y cerámica y reproducciones de objetos sagrados hopi, como los *kachina*, que en este caso sí son llamados “muñecas *kachina*”. Asimismo, se ofrecen tours para visitar los poblados hopi con servicios de guías locales.

Es de destacar que esta actividad está enmarcada en el sistema de normas proteccionistas hopi que rige para los turistas visitantes, anunciada en diferentes formatos –páginas web, señalética en las reservas, folletería- enfatizando la demanda de un trato respetuoso y digno.

Otra de las reservas con población hopi vinculada a este tipo de emprendimientos comerciales turísticos es la reserva de los "Indios del Río Colorado y sus Afluentes", en los territorios aledaños al Río Colorado en los actuales Estados de California y Arizona. Creada en 1865 por el Gobierno Federal originalmente para los grupos que ancestralmente habitaban ese

territorio: los mohaves y los chemehuevis. La gente de los grupos hopi y navajo fueron reubicados allí posteriormente.

Las comunidades que habitan este territorio forman una comunidad unificada, poseen un Consejo Tribal emblemas identificatorios como un sello y una bandera comunes. Asimismo, las actividades económicas impulsadas en la reserva también han sido compartidas por los diferentes grupos, a lo largo de su historia. En particular, han desarrollado nuevas actividades económicas en torno al turismo con un carácter más comercial que la analizada anteriormente. Tal es el caso de los emprendimientos inmobiliarios orientados hacia el turismo (hoteles resorts y tiendas de artesanías) y los juegos de apuestas (casinos) como el Resort y Casino, ubicado en Parker, el principal poblado de la Reserva. Otros emprendimientos económicos que comparten los hopis de esta reserva abarcan la explotación de recursos naturales del entorno como materiales para la construcción (arena, grava).

Como se vio, los hopis aprendieron ancestralmente a vivir dentro de su ambiente, inicialmente las mesas y posteriormente la reserva, y al mismo tiempo se aseguraron un lugar en su sociedad.

A una escala mayor, en la actualidad ellos enfrentan ciertos problemas en el sostenimiento de prácticas asociadas a un modo de vida tradicional, que les plantean nuevos desafíos. En términos de Abbot Sekaquaptewa, jefe del Consejo Tribal Hopi, estas dificultades incluyen:

- El debilitamiento en el uso de la lengua con la amenaza de su posible pérdida y su impacto en el deterioro de la herencia cultural y, por ende, de los vínculos familiares;
- La reinstauración de las sociedades secretas masculinas porque, según la creencia hopi, quienes no tienen la autoridad divina según la ley tradicional son penados;
- La reinstauración y mantenimiento de los puestos religiosos de alto rango en las sociedades secretas. En un mundo donde un líder con un perfil estrictamente político tiene más peso que un líder espiritual, las nuevas generaciones quieren ejercer poder político donde antes no era pensado como tal. En palabras de Sekaquaptewa: *“¿Puede el antiguo concepto de liderazgo espiritual para el beneficio de toda la gente sobrevivir en el mundo moderno que exige fuertes líderes políticos?”* (Sekaquaptewa 2008, 32, en Glenn et al., 2008);
- El problema derivado de los patrones culturales de uso de la tierra, en una sociedad cuya demografía ha crecido, pero en la cual no todos tienen el derecho de usufructo de la tierra según las leyes ancestrales. “En el momento en que los clanes comenzaron a reunirse y sus líderes asignaron las tierras agrícolas, ¿Cada clan ganaba el derecho a poseer cierta extensión de tierra o ellos simplemente ganaban el derecho a hacer uso de la misma?. Por lo tanto, existe cierta controversia sobre el uso de las tierras ancestrales en la sociedad contemporánea Hopi” (Ibíd.);
- La adecuación a leyes estatales y a leyes de Derechos Humanos que no se adecúan al modo con el que los hopis se han regido a sí mismos, según sus propias nociones de gobierno;

- El usufructo de los recursos carboníferos de su región, que tensan los conflictos con el estado y con otras comunidades originarias, como los navajo, y subvierten el modo ancestral de entender la relación hopi-naturaleza. Es decir, *“el respeto al entorno natural según el cual nosotros le pertenecemos al mundo y la tierra, más que el mundo y la tierra como nuestra propiedad”* (Sekaquaptewa 2008, 34, en Glenn et al., 2008).

Actualmente en los valles de la región conviven porciones de tierra cultivada bajo el tradicional sistema de agricultura de secano junto a rebaños de ganado, ovejas y cabras, que se encuentran diseminados por las pasturas. Asimismo, poblados como *Polacca* y *New Oraibi*, ubicados fuera de las mesas, registran altas tasas de crecimiento, producto de las migraciones hopi.

Desde 1991 la Universidad de Arizona ha implementado un Programa de Extensión en la reserva hopi, con el objetivo de impulsar investigaciones en temáticas que los hopis consideraran prioritarias. De este modo, hoy en día el equipo de trabajo conjunto formado por asociaciones hopis, la Universidad de Arizona y el personal de la Universidad del Norte de Arizona vienen desarrollando estudios sobre la alimentación, la agricultura, la cultura hopi y las condiciones de los recursos de la región orientados a elaborar materiales que contribuyan a afrontar los desafíos actuales (Tuttle et al., 2008).

Hacia 2008 la reserva hopi, que en su origen en 1882 tenía 1.011.714 hectáreas, se redujo a 607.028 hectáreas, de las cuales tres cuartas partes permanecen ocupadas por los navajos.

#### **Otros datos de interés:**

- sitio oficial del Consejo Intertribal de Arizona. Contiene información de los veintiún grupos étnicos que lo componen, entre ellos los hopis, con la conformación de los miembros del Consejo y gobierno hopi.  
En línea en: <http://itcaonline.com>
- Sitio oficial del Departamento de Preservación Cultural Hopi.  
En línea en: <http://www8.nau.edu/hcpo-p>
- Sitio oficial del grupo hopi, desde el cual se puede acceder gratuitamente a las ediciones del periódico “Hopi Tutuveni” actualizadas.  
En línea en: <http://www.hopi-nsn.gov>
- Sitio de difusión del grupo hopi, con información que incluye actividades turísticas, producción de artesanías, noticias y eventos, links sobre grupos étnicos norteamericanos y programas como “Adopte un adulto mayor”.  
En línea en: <http://hopi.org>
- Sitio oficial del poblado *Shungopavi*.  
En línea en: <http://traditionalhopi.org>
- Sitio con vasta información de las actividades turísticas del poblado de *Moenkopi* y del hotel *Moenkopi* Legacy Inn.  
En línea en: <http://www.experiencehopi.com>
- Sitio oficial que contiene los emprendimientos comerciales de mayor envergadura del poblado de *Moenkopi*.  
En línea en: <http://www.moenkopidevelopers.com>
- Sitio oficial del Programa de Extensión Cooperativo de la Universidad de Arizona.  
En línea en: <http://extension.arizona.edu>

## Bibliografía

- Black, M. E. (1984). "Maidens and mothers: an analysis of Hopi corn metaphors". *Ethnology*, 23(4). 279-288.
- Benedict, R. (1989). "Los Pueblo de Nuevo México". En Benedict, R. *El hombre y la cultura*. (69-139). España: Edhasa.
- Eriksen, T.H. (1995). "Gender and Age". En Eriksen, T.H. *Small places large issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. (124-141). London: Pluto Press. [en línea]. Recuperado En línea en:  
[http://compus.uom.gr/BAL263/document/Textbook\\_\(Introductory\\_to\\_Social\\_Anthropology\)/Small\\_Places\\_-\\_Large\\_Issues\\_-\\_THOMAS\\_ERIKSEN.pdf](http://compus.uom.gr/BAL263/document/Textbook_(Introductory_to_Social_Anthropology)/Small_Places_-_Large_Issues_-_THOMAS_ERIKSEN.pdf)
- Forde, D. (1965). "Hopi y yuma; agricultores en tierras inundadas en el desierto norteamericano". En Forde, D. *Hábitat, economía y sociedad*. (244-284). Barcelona: Oikos-Tau.
- Glenn, E., Wunder, J. R., Hughes Rollings, W., Martin, C. L., [Eds.] (2008) *The Hopi Nation: Essays on Indigenous Art, Culture, History, and Law*. United States: University of Nebraska – Lincoln Libraries. En línea en:  
<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=hopination>
- Goodman, J. M. (1982). *The Navajo Atlas: Environments, Resources, People, and History of the Diné Bideyah*. United States: University of Oklahoma Press.
- Mikklesen, C. (Ed.) (2013). *El Mundo Indígena 2013*. Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas.
- Murdock, G.P. (1987). "Los Hopis de Arizona". En *Nuestros contemporáneos primitivos*. (259-283). México: Fondo de Cultura Económica.
- Schlegel, A. (1973). "The adolescent socialization of the Hopi Girl". *Ethnology*, 12(4), 449-462.
- Tuttle, S., Livingstone, M. y J. Benally. (2008, octubre). *The Hopi Reservation and Extension Programs*. Arizona: Arizona Cooperative Extension, College of Agriculture and Life Sciences, University of Arizona. En línea en  
:<http://extension.arizona.edu/sites/extension.arizona.edu/files/pubs/az1464.pdf>
- Swanson, K.K., y DeVereaux, C. (2012). "Culturally sustainable entrepreneurship: A case of study for Hopi tourism". En Hyde, K. F., Ryan, C. y Woodside, A. G. (Eds.). *Field Guide to Case Study Research in Tourism, Hospitality and Leisure*. (pp. 479-494). United Kingdom: Emerald.

# Centroamérica

## Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica

*María Gabriela Morgante y Cynthia Sáenz<sup>107</sup>*

### Presentación

Las denominaciones América Central o Centroamérica refieren al conjunto de países situados en el istmo que conectan Norte y Sudamérica. Este istmo incluye a Belice, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Dicha distinción responde a criterios geopolíticos y biogeográficos que resultan insuficientes al momento de la localización de fenómenos culturales del mundo indígena.

Arqueólogos, lingüistas y antropólogos reconocen que la parte meridional de México, junto a otros países del istmo<sup>108</sup>, conforman una de las cinco áreas culturales principales en América, llamada Mesoamérica (Galinier, 2008). Los bosques en las tierras altas contrastan con las tierras bajas costeras y las planicies de la región de Yucatán. Las sierras Madre Oriental y Madre Occidental limitan México al este y al oeste; la Sierra Madre del Sur bordea la costa del Pacífico entre Michoacán y Oaxaca, tan cercana al litoral que la llanura costera es prácticamente inexistente y se extiende hacia el Sur hasta el istmo de Tehuantepec y el sureste de El Salvador. Los cordones montañosos dividen a Mesoamérica en:

- A. Una meseta central (parte sur del centro de México), que es considerada una de las más importantes desde el punto de vista político y económico, con epicentro en el Valle de México;
- B. Una meseta meridional (al sur de México), y
- C. Una meseta sureste (en el extremo sureste de México y Guatemala) con características diferentes: a) la del Golfo, que se caracterizan por su amplitud, su aridez y el predominio de un clima cálido; y, b) la de la Costa oriental que es estrecha, húmeda y presenta en sus extensión largos ríos que pueden desbordar ocasionando inundaciones.

Dada la diversidad natural de su entorno, se pueden reconocer diferentes sub-áreas dentro de los territorios de México y Centroamérica, que han dado lugar a desarrollos culturales con una tradición de más de 3.000 años de historia:

---

<sup>107</sup> Las autoras desean agradecer a la Lic. María Martha Sarmiento, por la lectura atenta del borrador del presente capítulo.

<sup>108</sup> Aproximadamente entre los paralelos 10° y 22° Lat. N.

- El Centro de México o Altiplano central, que se caracteriza por un paisaje de valles, con clima templado a frío, lluvias estacionales y poco abundantes, y ausencia de cuencas hídricas importantes. Por esta razón, se desarrollaron obras hidráulicas, entre las que se cuentan la canalización de los ríos y los sistemas de acequias. También proceden de la región restos antiguos de cultivo del maíz y la cerámica más antigua de Mesoamérica. El Centro de México incluye además, la cuenca lacustre del valle de México donde crecieron poblaciones tan importantes como Cuicuilco, en el período Preclásico; Teotihuacán en el Clásico y Tula y Tenochtitlán en el período Posclásico.
- El Área maya, que incluye la península de Yucatán, al norte, y las Tierras Altas, al sur. Mientras la primera es una zona de tierras bajas y clima cálido, con huracanes y tormentas tropicales, las Tierras Altas presentan un clima templado-frío, con lluvias abundantes y ciclones. En estas tierras se desarrollaron las primeras ciudades del período Clásico, como Kaminaljuyú y Tikal, siendo esta última la más grande de las ciudades mayas entre los siglos III y VIII d.C. En la península de Yucatán florecieron ciudades como la de Chichén Itzá, Uxmal y Tulum, a partir de la migración maya hacia esta zona desde el siglo III d.C.
- La zona de Oaxaca, un territorio montañoso, caracterizado por su aridez y sus cauces de agua cortos y poco profundos. En sus valles se originó la civilización zapoteca con epicentro en Monte Albán, dando lugar a una serie de centros regionales que se disputaron la hegemonía política. Al oeste de los valles centrales, se localiza la región mixteca, que desde el período Preclásico contuvo núcleos de población importantes, aunque de menor magnitud que las zapotecas.
- El área de Guerrero, antiguamente asociada al área occidental y que, a partir de las investigaciones más recientes, aparece como un área cultural independiente. Incluye la depresión del río Balsas, la Sierra Madre del Sur y la costa del Pacífico. Aquí se ubican las primeras tradiciones alfareras de Mesoamérica (Puerto Marqués, 2.500 a.C.) y el desarrollo de la cultura olmeca durante el período preclásico.
- El área Occidental, entre Mesoamérica y Oasisamérica, que dio lugar al desarrollo de formas de vida particulares respecto del resto de Mesoamérica, en una extensa región de montaña con bosques de pinos y encinos. Fue el territorio de los pueblos de habla uto-azteca. Uno de sus desarrollos más reconocidos es el del pueblo purépecha o tarasca.
- La zona Norte, que se vincula al área cultural sólo para el período clásico, con el apogeo de Teotihuacán, cuando el incremento de la población originó migraciones hacia el norte y el comercio con Oasisamérica. Constituye un llano seco con escasa vegetación.
- La región de Centroamérica, con clima tropical que se extiende por el oeste de Honduras y Nicaragua y las áreas circundantes del Golfo de Nicoya en Costa Rica.

Como en el caso de la región Norte, Centroamérica formó parte del mundo mesoamericano sólo temporalmente, en los períodos pre y posclásico.

- La región de la Costa del Golfo, que presenta humedad y temperatura elevadas. Es una zona rica en frutos silvestres, ciervos, peces y tapires; también en resina de caucho, con la cual se fabricaron los balones para el ritual del juego de pelota. En tiempos de la conquista estaba habitada por huastecas y totonacos, antes, durante el Preclásico se había desarrollado la cultura olmeca.

Todas estas sub-áreas coinciden en su importante desarrollo civilizatorio previo al primer contacto con los europeos, sucedido a comienzos del siglo XVI. Mesoamérica, con suelos y climas variados y una pluviosidad suficiente, se ha presentado como un escenario propicio para la práctica de la agricultura.

Por fuera del territorio mesoamericano se ha propuesto, además, la denominación de *Áridamérica* para dar cuenta del desarrollo cultural en una zona con paisajes variables, desde selva hasta regiones áridas y montañosas, en el norte de México, ocupada por grupos cazadores, recolectores y eventualmente pescadores. *Oasisamérica*, por su parte, corresponde a un territorio fértil entre desiertos, en los actuales estados de Sonora, Chihuahua, Arizona y Nuevo México, que alojó a grupos cultivadores de maíz, frijol, calabaza, chile y tomate; que complementaban la subsistencia con la caza y la recolección. Los límites entre estas tres divisiones (Meso, Árida y Oasisamérica) han variado a lo largo del tiempo y las investigaciones arqueológicas evidencian múltiples contactos entre sus poblaciones.

Paul Kirchhoff (1900-1972) fue un investigador alemán especializado en la etnología americana, cofundador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia<sup>109</sup>. Entre sus contribuciones más significativas se encuentra la proposición del concepto de Mesoamérica para el estudio y clasificación de la etnografía de la región mexicana y centroamericana, incluyendo la parte meridional de México, y los territorios de Guatemala, El Salvador y Belice, así como el occidente de Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

Mesoamérica constituye uno de los núcleos independientes del surgimiento de la agricultura y del desarrollo de focos de alta complejidad sociocultural en la historia de la Humanidad. Sus habitantes supieron adaptarse a diferentes ambientes y ecosistemas, lo que permitió un constante movimiento de productos, bienes y personas a lo largo de los siglos. Con la gestación de un modo de vida urbano crecieron la especialización económica y las redes de intercambio, dando lugar a una intensificación en las relaciones comerciales o bélicas entre sus diversas regiones. Este tejido de relaciones locales, regionales y nacionales se constituye en uno de los elementos más característicos del desarrollo de las culturas mesoamericanas. Como consecuencia de ello, Mesoamérica puede comprenderse como una amplia área cultural prehispánica, constituida por una compleja multiplicidad de culturas regionales, donde los avances en la tecnología agrícola y artesanal, así como la expansión de ciertas redes de

---

<sup>109</sup> P. Kirchhoff trabajó en el Museo de Berlín con las colecciones de Norte y Centroamericana. A través de los contactos con F. Boas llega a Norteamérica a trabajar en el grupo de lingüística dirigido por E. Sapir. Posteriormente comienza sus investigaciones entre grupos centroamericanos bajo la dirección de L. Kroeber.

ideología y poder político, fueron los motores propios del devenir común de todos sus pueblos (Rovira Morgado, 2007).

Apelando al desarrollo histórico y al análisis lingüístico, la unidad cultural de los pueblos mesoamericanos se refleja en varios rasgos que P Kirchhoff divide en tres grupos:

- 1) Elementos exclusiva o al menos típicamente mesoamericanos,
- 2) Elementos comunes a Mesoamérica y otras superáreas culturales de América, y
- 3) Elementos significativos por su ausencia en Mesoamérica.

En su conjunto, tales rasgos fueron definidos por Kirchhoff como el “complejo mesoamericano”. Entre ellos se encuentran:

- La utilización de un bastón plantador llamado *coa*.
- El manejo de las técnicas agrícolas, aplicadas, entre otras, al cultivo del maíz, con uso de técnicas extensivas que permitieron la producción de excedente.
- El cultivo del cacao.
- La vida sedentaria, en algunos casos en grandes centros urbanos.
- Las construcciones ceremoniales, como las pirámides escalonadas.
- La práctica del juego de pelota y el volador.
- La fabricación de armas con bordes pétreos.
- El sistema teocrático.
- La práctica de la autoflagelación y los sacrificios humanos con fines religiosos.
- La creación de dos calendarios: uno de 360 días y cinco días "fatales", y otro, agrícola, de 260 días.
- El uso de la escritura y el conocimiento astronómico.
- La elaboración de estatuillas para rendir tributo a la fertilidad.
- Concepto de varios ultramundos.
- Órdenes militares.

Atendiendo a estas clasificaciones y caracterizaciones, este capítulo presentará un análisis general del desarrollo histórico-cultural de la región en su conjunto, con énfasis en el área mesoamericana. Se expondrán brevemente algunas consideraciones acerca de la situación de las etnias mexicanas y centroamericanas en las últimas décadas. Finalmente, se considerará un caso periférico, correspondiente a un grupo yuto-azteca del noroeste mexicano: los rarámuris.

## **Desarrollos culturales en Mesoamérica durante la época prehispánica**

En todos los ambientes que ofrece Mesoamérica el agua se convierte en el recurso fundamental que ha posibilitado o condicionado el desarrollo de las sociedades que los habitan. Este recurso ha sido objeto de trabajo y de conflicto entre los grupos, en pos de la provisión y el acopio. Dada la preponderancia de regiones montañosas, las pequeñas parcelas de cultivo y la

ausencia de grandes cursos de agua permanente, cada población de los distintos valles explotó una variedad de productos en particular que podía ser intercambiada con otras aldeas, villas en los valles o capitales regionales.

Los hallazgos arqueológicos dan cuenta de la presencia de cazadores de grandes animales en el Valle de México para fines del Pleistoceno. De la mano de un proceso de desertificación sucedido hacia el 7.500 a.C., estas poblaciones fueron reemplazadas por recolectores de grano. Más tarde experimentaron la plantación, germinación y explotación de semillas silvestres y, luego, el cultivo fundamentalmente en base a maíz, la calabaza y el frijol. Para el 2.000 a.C., en el inicio del denominado *período preclásico*<sup>110</sup>, se encuentra en todo Mesoamérica un patrón de concentración de campesinos en aldeas, con poca o ninguna comunicación entre ellas. El desarrollo de centros ceremoniales, el juego de pelota y el transporte de obsidiana y jade para el empleo en la construcción civil y religiosa, se registran para este período. Con focos alternantes de alta cultura, florecieron a lo largo del *período clásico* teotihuacanos, zapotecos, mixtecos y mayas, entre otros. Estas sociedades se identificaron por su carácter poco expansionista, sobre la base de la formación de ciudades-estado que no alcanzaron un nivel de integración mayor.

Hacia el 900 a.C., iniciando el *período postclásico*. En algunas de las regiones mesoamericanas se desarrolló la producción de un excedente y, con ello, un aumento de la densidad de población<sup>111</sup>. La división social del trabajo incluyó, en esas regiones, la presencia de especialistas de tiempo completo y el desarrollo de diversos oficios, como aquellos vinculados a la religión y a la política. Los especialistas religiosos y/o político-administrativos se transformaron en las figuras dominantes de un nuevo orden social teocrático. Esta clase dirigente se sostenía sobre el tributo aportado por la porción más numerosa de la población, los agricultores, y en el trabajo de un sector esclavo<sup>112</sup> minoritario. El centro más importante de esta época fue Teotihuacán, incendiado en el 800 de nuestra era, junto al abandono de otros centros ceremoniales.

Entre los siglos XII y XV los mexicas (provenientes del norte, de la última gran migración chichimeca al Altiplano Central), sobre la base del comercio y la guerra, se extendieron desde el norte para dominar el valle de México. Una nueva etapa de la organización de las sociedades mesoamericanas se basó en el conflicto y la expansión militar, por una parte, y en la práctica de una agricultura intensiva con producción de excedentes, por otra. La guerra proporcionaba prestigio y beneficios económicos, mediante el pago de tributos. Pero principalmente era el medio por el cual se obtenían cautivos para los sacrificios humanos de los que dependía la estabilidad de la vida comunitaria. La autoridad se diferencia entre un jefe religioso y otro secular.

---

<sup>110</sup> La historia de las periodificaciones científicas de Mesoamérica tiene poco menos de un siglo y se caracteriza por la abundancia y la diversidad de las propuestas (López Austin y López Luján, 2000).

<sup>111</sup> Acumulación de conocimientos para el control hidráulico, descubrimiento de soluciones técnicas para el acondicionamiento de terrenos, adaptación del maíz a condiciones climáticas locales, entre otros, son algunos de los procesos que explican la intrusión olmeca en la Cuenca de México, a la par que se desarrollaban la especialización productiva en centros rurales y urbanos (Bohem de Lameiras, 1991).

<sup>112</sup> Para una discusión acerca del concepto de esclavitud en Mesoamérica, ver Izquierdo (1984).

Con el transcurrir del tiempo, la imposición de la administración militar llegó a su apogeo con los chichimecas, conocidos más tarde con el nombre de aztecas. El año 1500 establece el dominio definitivo de los mexicas, imponiéndose sobre otros grupos con los que hasta entonces habían establecido alianzas de gobernabilidad, centralizando la administración entre sus satélites en la ciudad de Tenochtitlán. Su tribu estaba dividida en veinte “grandes casas” o *calpullis*, que constituían clanes piramidales unidos por lazos familiares, descendientes de un ancestro común, pero entre cuyos miembros el acceso a la riqueza era preferencial y, consecuentemente, también las asignaciones de poder y estatus<sup>113</sup> (Wolf, 1967). En la última etapa del poderío mexica, la anexión de tierras permitió a los jefes crear una nobleza distinta de la del linaje, premiando a los plebeyos que se habían distinguido en la guerra o el comercio. Esto afectó a los miembros de los *calpullis* y aumentó considerablemente las prerrogativas de los nobles que eran, a su vez, más numerosos. Se distinguían de los simples ciudadanos por la vestimenta y las insignias que lucían, y por el derecho a la poligamia y el acceso de sus hijos a la formación ritual y religiosa escolarizada<sup>114</sup> que les daba llegada exclusiva a los cargos burocráticos. A medida que la sociedad mexica se complejizaba, apareció la clase de los servidores o *tlacotlis*, cuyos orígenes eran la guerra, el contrato o la delincuencia. La llegada de los españoles en 1519, encontró en gran parte de Mesoamérica la expresión de esta unidad mexica. No obstante, quedaban dos zonas por fuera de su influencia: los chichimecas de Tlaxtala y Meztitlán y los tarascos hacia el oeste.

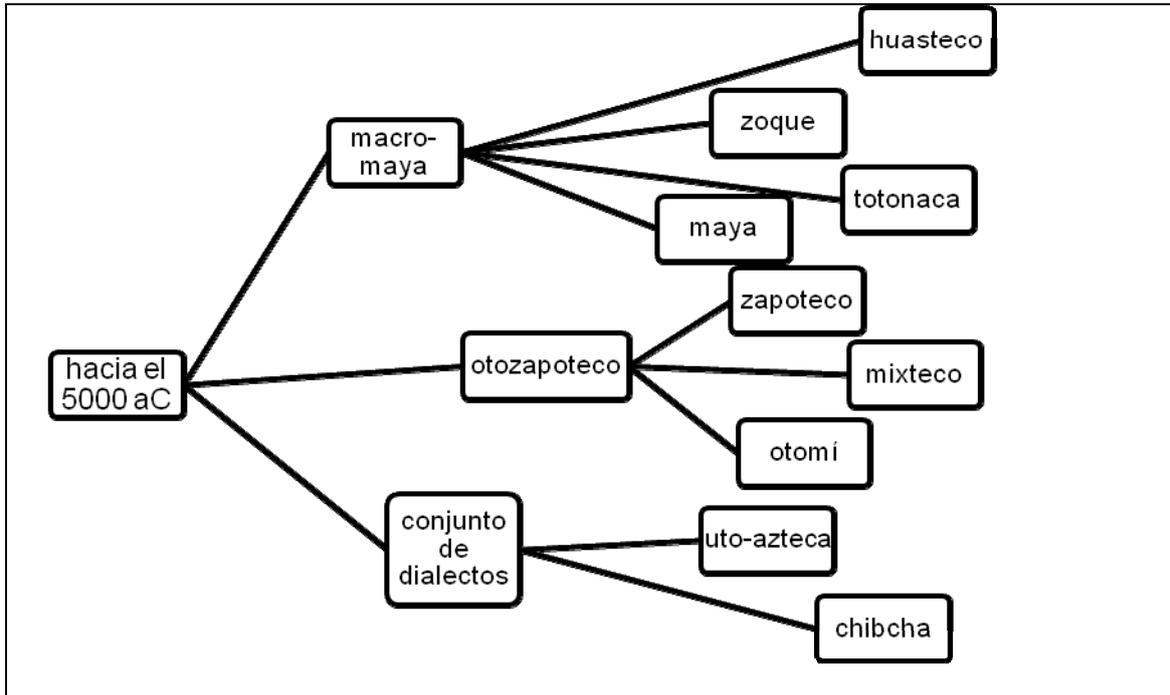
Siguiendo a Kirchhoff (1960), al momento de la Conquista, Mesoamérica incluía una población que podemos agrupar en cinco grupos: 1) hablantes de idiomas hasta ahora no clasificados; 2) familias lingüísticas maya, zoque y totonaca; 3) la mayor parte del grupo de familias otomangue y todas las trique, zapoteca y chinanteca; 4) la familia nahua y una serie de otras tribus de filiación yuto-azteca; 5) todas las tribus de las familias tlapaneca – subtiaba y tequisisteca.

Atendiendo a la importancia de los estudios lingüísticos diacrónicos como una herramienta para vislumbrar el pasado, E. Wolf (1967) desarrolla una síntesis del modo en que se sucedieron y localizaron los principales cambios a lo largo de los últimos milenios. Entre otros aspectos, sostiene que hacia el 4.000 a.C. las lenguas se dividieron dentro de un conjunto de dialectos emparentados entre sí (que se hablaban entre el norte de México y Colombia), dos corrientes: una norte, conocida como uto-azteca; y otra sur, o chibcha. Estos últimos, fueron desplazados hacia el sur, más allá del territorio mesoamericano. En los milenios siguientes el uto-azteca, al igual que las otras lenguas madres de la región (oto-zapoteca y macro-maya), se diferenció en un gran número de “lenguas hijas”, entre las cuales la náhuatl -como lengua dominante del Estado Mexica- se propagó junto a sus conquistas como herramienta para las relaciones políticas y comerciales. Su jerarquía ocasionó que algunos grupos abandonaran sus lenguas madres, para adoptar la náhuatl como propia. Con el paso del tiempo, esta lengua desarrolló una versión denominada “lengua académica” que fue adoptada por grupos dirigentes en distintas partes de la región, cuya sede estaba en Texcoco, la capital intelectual para la época de la Conquista. Su fuerza queda evidenciada por el alto número de

<sup>113</sup> Solo el *calpulli* poseía tierras, por lo que el individuo común dependía de este para trabajar su parte. Cada uno tenía su propio dios, ceremonias, templo, jefes guerreros y casas de solteros que entrenaban para la guerra.

<sup>114</sup> Las escuelas de Tenochtitlán atendían a los jóvenes de acuerdo con su extracción social: los hijos de los nobles acudían al *Calmécac*, institución que se hallaba dentro del recinto ceremonial, mientras que los vástagos de los demás pobladores, conocidos genéricamente como *macehualtin*, asistían a las escuelas de jóvenes, llamadas *Telpochcallis*, que había en cada barrio.

náhuatl-parlantes que se registra modernamente. Si bien su uso se extendió hasta la zona de Yucatán y las montañas de sureste, no lograron modificar la lengua que allí predominaba, el maya.



**Cuadro 1.** Evolución de algunas lenguas mesoamericanas. A partir de E. Wolf (1967)

Con la llegada de los conquistadores, a comienzos del s. XVI, se introdujo la lengua del nuevo Estado Español, originaria del Reino de Castilla o castellano. La misma se impuso sobre otros dialectos españoles que traían los recién llegados de distintos lugares de España. Esta lengua española en Mesoamérica sufrió más tarde las influencias del inglés y el francés, a partir de la entrada de grupos parlantes o sus influencias, fundamentalmente desde los Estados Unidos.



**Cuadro 2.** Principales componentes que posibilitaron la complejidad social creciente.

## La colonización española en Mesoamérica

En las mesetas de la América hispana, la Corona española erigió un nuevo orden colonial sobre la ruina de los Estados tributarios prehispánicos. Este orden se basó en la extracción de metales preciosos; [...] y un nuevo sistema europeo de provisión de alimentos para dar a las empresas mineras los abastecimientos necesarios [...]. Para controlar a las poblaciones americanas nativas, el nuevo orden hizo que sus comunidades fueran instituciones de gobierno indirecto [...], determinadas siempre por las disposiciones del gobierno español [...]. El sector indio, descompuesto en una multitud de entidades locales, constituía una reserva de mano de obra y productos (Wolf, 1987: 194).

De este modo se caracteriza el conjunto de cambios radicales que operan sobre las sociedades mesoamericanas desde finales del S. XV. A partir 1493, luego del Primer viaje de C. Colón y durante dos décadas, los castellanos consolidaron sus bases en las Grandes Antillas y el Istmo de Panamá. En 1521 terminó la conquista de México por Hernán Cortés, con la consecuente destrucción de Tenochtitlán, capital de los mexica. Hacia 1521 los españoles dominaban la mayor parte de la región, sin una oposición organizada y efectiva.

A partir de entonces se generaron nuevas divisiones, entre “españoles” e “indios” que desdibujaron las jerarquías sociales pre-existentes y las diversidades étnicas. Se trabajó en un sistema de control a través de las ciudades y una red de relaciones entre ellas y los territorios rurales. Las epidemias impactaron fuertemente sobre las poblaciones nativas: entre 1520 y 1600 se registran para Mesoamérica al menos catorce de ellas. El empleo desmedido de mano de obra indígena en la búsqueda de oro, la esclavitud, la desnutrición por los cambios sucedidos en el uso de la tierra, la afectación de dominios de cultivo para la cría de animales, la redefinición de los sistemas políticos e ideológicos, el crecimiento del comercio de plata - desarrollado a expensas del abandono de las principales áreas hortícolas-, la introducción de animales rumiantes por los europeos en entornos naturales mesoamericanos, el único sistema diádico del mundo (domesticación de plantas – hombres) que se transformó en un sistema triádico, impactaron fuertemente en los sistemas sociales basados en una economía sobre-especializada (Weigand, 2000)<sup>115</sup>.

No obstante la importancia que pueden haber tenido armas y caballos para dominar a las sociedades nativas, el éxito de la conquista española de Mesoamérica residió principalmente en las alianzas, que persuadían a los indios a trasladarse desde sus poblados dispersos a las

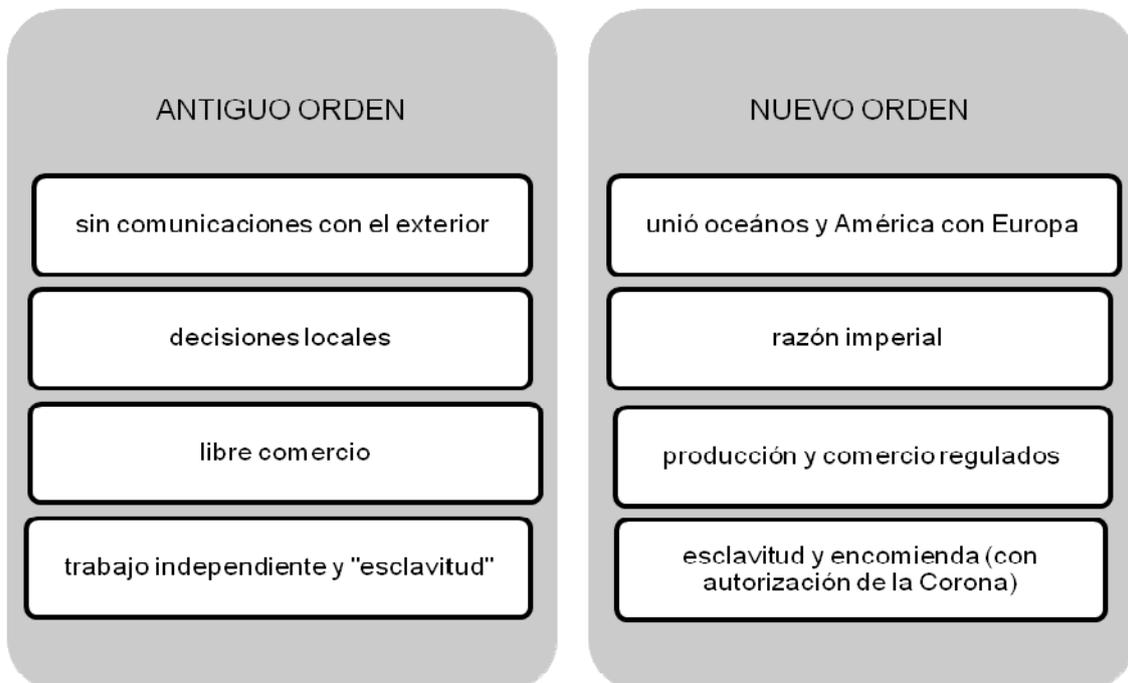
---

<sup>115</sup> “... tal y como los primeros europeos informaron no existían animales domésticos de importancia y los que sí había –como los perros y los guajalotes- cumplieron papeles significativos pero económicamente muy limitados en el sistema de producción de los alimentos requeridos para el estilo de vida urbano o semiurbano” (Weigand, 2000:44). El autor resalta que el desarrollo civilizatorio mesoamericano en base a una dieta diádica es único y sostiene que su éxito reside en las formas de organización social. Asimismo señala que la introducción europea de animales rumiantes en un entorno natural carente de condiciones para enfrentarlo tuvo consecuencias irreparables. En tal sentido, su impacto sobre el sistema basado en la sobre-especialización impidió la continuidad de sistemas sociales con una base generalizada y la única respuesta posible, frente al cambio introducido, fue tecnológica.

ciudades, a los fines de una mejor supervisión de sus tareas y dominación política<sup>116</sup>. Desde las primeras décadas del siglo XVI dominicos, agustinos, y en menor número jesuitas, desarrollaron su labor evangelizadora reaccionando contra los abusos de los encomenderos y empleando como vehículo las lenguas indígenas (como el náhuatl). La importancia de la imposición de las imágenes cristianas que se observa aún hoy día es el resultado de las grandes semejanzas entre el credo extranjero y el cuerpo de creencias locales, abonado además por la separación entre clérigos y laicos.

La conquista convirtió al indio cultivador en minero, tratándose en un primer momento de una minería practicada con las técnicas tradicionales, y luego mediante la explotación de vetas profundas. Además, los españoles retuvieron la producción, fabricación y distribución de los productos que exigían grandes aportes de capital para el equipo mecánico: trigo (traído de España para satisfacer la fabricación de pan), caña de azúcar y añil (cuyo cultivo fue traído de Guatemala). Otros productos, que no requerían esta inversión, fueron confiados a los indios: algodón, seda, cacao y tinte de cochinilla. Todo ello desarrollado en suelos erosionados, y consecuentemente de menor rinde, ante las exigencias de las nuevas prácticas agrícolas que se venían desarrollando antes de la llegada de los españoles.

Los españoles se dedicaron igualmente a practicar la cría de ganado mayor y lanar. Para el indio la cría de animales consistía en la posesión de pequeños rebaños en algunos poblados, junto al ganado doméstico de menor valor (gallinas, puercos, mulas y asnos). Las recién fundadas ciudades también fueron mercado para los productos artesanales españoles y el lugar para la introducción de la forma de organización en gremios.



**Cuadro 3.** Algunos principios de oposición entre Mesoamérica antes y después del siglo XVI.

<sup>116</sup> Los nómades de la periferia no se prestaron fácilmente a la colonización y representaron una amenaza para la disponibilidad de mano de obra en las nuevas provincias del norte. En estos lugares, el costo de la exploración, la guerra, la mano de obra importada y la instalación alejada de los centros de aprovisionamiento estaban permitidos solo a los grandes capitalistas.

Todas las pretensiones utópicas (económicas, religiosas y políticas) se limitaron al empleo y control de la población indígena de la colonia (mano de obra, vasallos, almas). La drástica mengua de la población sucedida a lo largo de más de un siglo<sup>117</sup>, impactó directamente en la merma de la mano de obra indígena y ella en la falta de trabajadores para la explotación minera y la agricultura destinada al mercado. Para el caso centro-mexicano, los ajustes ante la disminución poblacional conducen a ciertas mejoras en las condiciones de trabajo y mano de obra de las poblaciones indígenas, conforme estas últimas escaseaban y disminuían las posibilidades de dar respuesta a las demandas de los conquistadores (Borah y Cook, 1994).

A su vez España, que se encontraba en bancarrota para mediados de siglo XVI, comenzó a sentir la influencia de la expansión colonial: las remesas de oro y plata originaron una inflación que impactó sobre unos precios elevados que las poblaciones afectadas de la Nueva España ya no podían pagar. Como consecuencia de ello, Mesoamérica se organizó nuevamente sobre la base del modo de vida rural que había sido característico en la época preconquista. Así surgieron dos nuevos modelos de integración u organizaciones “de retirada” (en el sentido en que ambas hacían frente a la depresión): la hacienda o propiedad privada del colono, y la república de indios o comunidad de campesinos indios (Wolf, 1967).

La hacienda se caracterizaba por: 1) la concentración de los medios de producción en manos de una reducida elite colonial, la propiedad privada de la tierra comprada al tesoro real; 2) el empleo de mano de obra ilegal a través del pago de tributos por los empleados a la corona y un salario (generalmente en especies) bajo la figura de la gañanía o peonaje (no residentes en la hacienda), o peones *baldillos* y *acasillados* o residentes, con niveles de producción por debajo de sus potencialidades; 3) el empleo de técnicas antiguas (bueyes, arado de madera). Así, se redujo drásticamente la producción nativa y gran parte de los indios pasaron a ser tributarios incluyendo a aquellos representantes de la nobleza indígena que habían permanecido exentos. Las extensiones de tierras baldías que se habían generado a propósito de la merma en la población nativa permitieron que los españoles crearan grandes latifundios y difundieran la ganadería. Los nuevos peones fueron trasladados a los centros urbanos o a los latifundios, lo que extrajo definitivamente a los indígenas de sus poblados tradicionales. Dada su capacidad de retraer la producción en períodos económicos desfavorables o de acrecentarla cuando existía demanda, este modelo sobrevivió a la depresión del siglo XVII y participó de la nueva expansión durante el siglo XVIII.

Como consecuencia de la colonización española, las diferencias entre indios y españoles se fue profundizando con el tiempo, generando una sociedad producto de dos tradiciones culturales que no logró sintetizarse en un nuevo proyecto. Ello dio lugar al desarrollo de la noción de “comunidad campesina” como una construcción de base prehispánica edificada durante la época colonial y cuyos rasgos esenciales se conservan

---

<sup>117</sup> Entre 1519 y 1650 sobrevino una gran mortalidad que afectó a seis séptimas partes de la población, atribuida a los malos tratos, pero fundamentalmente a la introducción de nuevas enfermedades (viruela, fiebre tifoidea, sarampión, malaria y fiebre amarilla). El impacto fue mayor por factores de orden económico. “La catástrofe demográfica subsiguiente a la conquista de México puede calificarse como una de las peores de la historia de la humanidad” (Borah y Cook, 1994:5-6), que para el caso de México central disminuyó entre 1519 y 1607 en un 90%.

en las comunidades indias del presente: “El indio, bajo el nuevo régimen, tenía que ser un campesino y la comunidad india una comunidad de campesinos” (Wolf, 1967:191)<sup>118</sup>. La unidad de la nueva forma de vida no era el individuo sino la comunidad, con una identidad propia, y separada de las demás como un modo de limitar a los colonos y a los propios indios. Tenían tierras propias, tributaban a las autoridades indias y a la Corona, primero en bienes y luego en moneda.

La Iglesia perdió autoridad y privilegios, con lo cual el sostenimiento del sistema religioso recayó por turnos en las familias de la comunidad, que solían endeudarse y empobrecerse a la par que veían que aumentaba su prestigio por responder a estas responsabilidades. Cuanto mayor un hombre, mayor la cantidad de veces que repetía en la secuencia de turnos su responsabilidad sobre las celebraciones religiosas. “Así, para los indios, la vejez se transforma en una fuente de prestigio: un anciano es un hombre que ha trabajado a favor de los intereses de la comunidad durante muchos años, y cuya repetida actividad religiosa lo ha llevado cada vez más cerca del estado de gracia y de sabiduría secular” (Wolf, 1967:193). No obstante, L. Reyes Gómez (2013) advierte cierta generalización e idealización de la vejez entre los pueblos mesoamericanos. En tal sentido observa que el tipo de propiedad de la tierra y la forma de organización social no hicieron posible la existencia de Consejos de Ancianos en los latifundios o haciendas, aunque sí en las propiedades más pequeñas de régimen comunal. En ellas, el poder es otorgado por la comunidad a un hombre anciano principal, que debe contar con buena salud física y mental, y transmitido periódicamente a un nuevo grupo de funcionarios evitando en esta “democracia de pobres” el monopolio del poder. El grupo cuenta más que el individuo.

El hogar era el lugar donde se tomaban las decisiones políticas, religiosas y económicas. Por ello el matrimonio y la descendencia eran la finalidad común de hombres y mujeres. El hombre trabajaba en el campo y en la construcción de la casa. A la mujer le correspondía el cuidado de la huerta y de animales pequeños, la confección de vestimenta y alfarería, el cuidado de los hijos, la preparación de comida. Asimismo ayudaba al marido en la toma de decisiones y responsabilidades políticas y religiosas.

A partir del siglo XVII se conforma un nuevo grupo formado por hijos de indios que habían abandonado sus comunidades, por descendientes de esclavos africanos<sup>119</sup> (liberados o fugitivos) y por hijos de uniones mixtas (indígenas, africanos y europeos) al que se unieron más tarde los descendientes de conquistadores empobrecidos. Entre ellos tejieron redes de relaciones y comunicaciones sociales que comenzaron a cubrir el vacío social dejado por las autoridades españolas. Generaron asimismo un sentimiento de

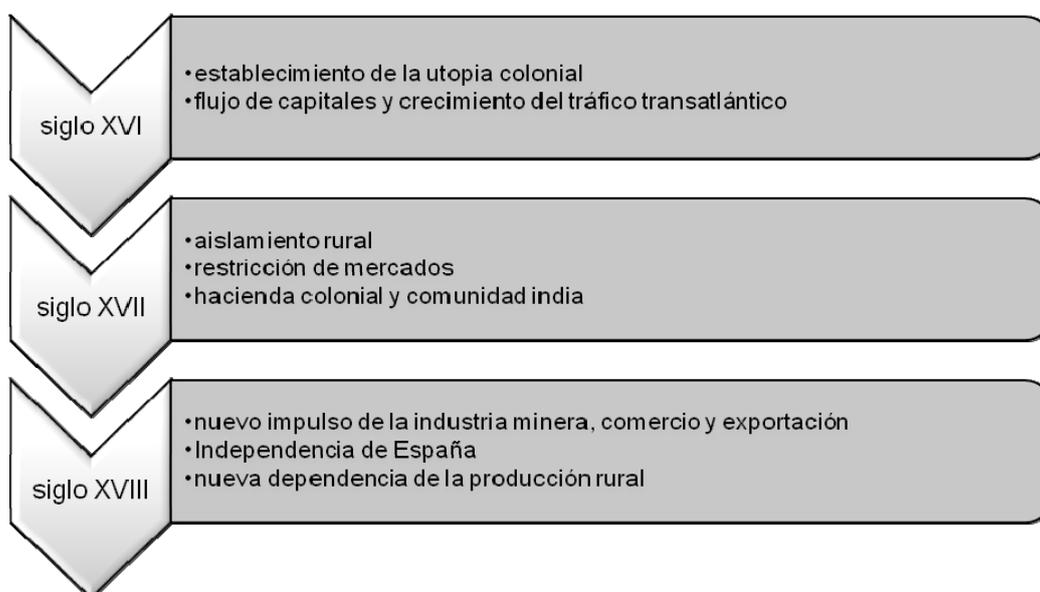
---

<sup>118</sup> Para una mayor discusión sobre la aplicación del concepto ver Dietz, 2000.

<sup>119</sup> La introducción de esclavos africanos que comenzó durante el período colonial afectó tanto a las zonas bajo control español como a los sectores de la costa caribe sometidos a la influencia británica. Su número fue reducido respecto de la población total, pero desde el punto de vista cultural su impronta fue significativa. “En el siglo XVIII, en todas las ciudades importantes había barrios de negros, pardos y mulatos (...). Hacia 1778 (datos del “censo borbónico”), el 18% de la población de la provincia de Costa Rica era clasificada como parda y mulata, mientras que un 60% eran clasificados como mestizos; en Panamá la proporción del grupo de “libres de todos los colores”, compuesto en su gran mayoría por negros, pardos y mulatos, alcanzaba el 56%, frente a un 23% de indígenas y un 6% de esclavos. En los dos casos, Costa Rica y Panamá, el grupo de españoles y criollos apenas sobrepasaba el 10% de toda la población” (Brignoli, 2002:38). En América Central la presencia étnica y cultural afrocaribeña tuvo un importante refuerzo con las migraciones del período 1870-1930, provenientes sobre todo de Jamaica y Barbados.

nacionalidad en contraposición primero con el español y luego con el gringo. En las revoluciones de México de 1910 y de Guatemala de 1945, los mestizos abandonaron sus alianzas con los detentores tradicionales del poder, para sumarse a los grupos sometidos: peones e indios. Las bases económicas de la nueva alianza fueron la reforma agraria y la repartición de tierras entre quienes no la poseían (trabajadores independientes y ejidos). La base ideológica fue el indigenismo<sup>120</sup>.

Durante 300 años, los nativos y los mestizos lucharon por su emancipación. Para 1821, la llamada Nueva España y luego México, se convirtieron en el primer territorio independiente de la región. Un territorio que enfrenta los desafíos de vincular a unos 30 millones de indígenas en el marco de las oportunidades económicas y sociales de la población total del país. Algo similar ocurrirá, a su tiempo, con el resto de los territorios de Mesoamérica y Centroamérica.



**Cuadro 4.** Principales procesos en Mesoamérica durante los s. XVI a XVIII

## Las sociedades mesoamericanas y centroamericanas en los últimos siglos

Desde el momento de la Conquista y Colonización españolas no solo han desaparecido numerosas etnias que poblaron el territorio mesoamericano, sino también aquellas que habitaron en espacios periféricos, antes caracterizados como Aridamérica y Oasisamérica. El relevamiento de los procesos de permanencia y filiación de los individuos a las diferentes etnias, constituye una cuestión compleja, que incluye entre otros aspectos

<sup>120</sup> El indigenismo consiste en un discurso propio de finales de siglo XIX y principios de siglo XX, en diversos países de América Latina que se encontraban sometidos a transformaciones estructurales bajo regímenes económicos liberales. Aunque surgido por fuera de las propias comunidades indígenas, se proponía la incorporación de las mismas a un proyecto nacional. El Primer Congreso Indigenista Americano (México, 1940) propone una serie de recomendaciones al respecto (Riviére, 2008).

aquellos referidos a la misma definición y autodefinición de las poblaciones. Esta situación se dificulta aún más toda vez que los datos censales consideran a la lengua como una condición para la adscripción. Teniendo en cuenta esta aclaración, el sur y sureste de la región centroamericana queda ocupado por un conjunto de etnias discretas que se vieron menos afectadas por la administración europea que sus vecinos mesoamericanos. Es el caso de los pescadores misquitos<sup>121</sup> y cunas<sup>122</sup>; y de los horticultores-cazadores en el interior, como los jicaques<sup>123</sup> y los bribbris<sup>124</sup>.

Cinco siglos después de la conquista persisten rasgos del pasado pre-hispánico con mayor o menor presencia en distintos puntos de México y Centroamérica. Las lenguas y culturas mesoamericanas se extienden desde Yucatán y Chiapas (México) hasta la península de Nicoya (Costa Rica). Su presencia es masiva en los altiplanos y las tierras bajas del Petén, en Guatemala y se va dispersando a medida que descendemos hacia Honduras, El Salvador y Nicaragua. Los pueblos indígenas del sureste habitan en las tierras bajas de la vertiente caribe de Centroamérica, en las montañas de Talamanca (Costa Rica), y en varios enclaves del centro de Honduras; la cultura lenca<sup>125</sup>, localizada en las montañas del occidente de Honduras y en el oriente de El Salvador se ubica en lo que puede considerarse un espacio de transición entre las culturas indígenas mesoamericanas y las del sureste centroamericano. El pueblo garífuna<sup>126</sup> habita en las costas de Belice y Honduras y en Laguna de Perlas, en la Mosquitia nicaragüense. Los afro-caribeños que hablan inglés creole<sup>127</sup> se ubican a lo largo de la costa caribe de Centroamérica, incluyendo las pequeñas islas cercanas al litoral, en el centro y el sureste del istmo de Panamá.

Hacia el norte, entre las fronteras del área mesoamericana y la de los Estados Unidos encontramos una dispersión de grupos étnicos, concentrados principalmente en las regiones de Sonora y Baja California, entre los que se incluyen: 1) algunas sociedades de agricultores, que pueden presentar una sedentarización temporal, como los papago<sup>128</sup> y los pima<sup>129</sup> meridionales; 2) grupos cazadores-recolectores, como los kiliwa<sup>130</sup>, paipai, cucapá<sup>131</sup> y seri; 3) tarahumara, tepehuane, yaquis y kikapú.

El Atlas Etnoecológico presentado por V. Toledo y otros autores (Toledo et. al, 2001) pertenecientes al Instituto de Ecología de la UNAM (México) y de la Universidad Wageningen

---

<sup>121</sup> Grupo étnico perteneciente a las lenguas Macro-chibchas. Su territorio, que se extiende desde Cabo Camarón en Honduras hasta más al Sur del Río Grande de Matagalpa en Nicaragua.

<sup>122</sup> Amerindio de Panamá y Colombia, hablantes de la familia lingüística chibcha.

<sup>123</sup> Pueblo indígena localizado en la república de Honduras, hablantes de distintas lenguas del grupo jicaque-tol.

<sup>124</sup> Grupos étnico de Costa Rica, de lengua del mismo nombre, localizando originalmente en la Cordillera de Talamanca.

<sup>125</sup> Grupo étnico mesoamericano originario de Honduras y El Salvador.

<sup>126</sup> Grupo étnico, mestizo de negro y amerindio, que se localizó en varias regiones de Centroamérica y el Caribe.

<sup>127</sup> Lengua mixta o criolla utilizada, entre otros, por los esclavos africanos relocalizados en América como mano de obra en plantaciones y minas.

<sup>128</sup> El Censo de 1930 arroja como dato la presencia de 535 individuos, que para 1990 se reducen a 149 (Bartolomé, 1996).

<sup>129</sup> Grupo indígena que vive en el estado de Arizona (Estados Unidos), y en los estados mexicanos de Sonora y Chihuahua.

<sup>130</sup> Respecto de la situación contemporánea de este grupo, señala M. Bartolomé: "... el caso de los kiliwa de Baja California puede ser dramáticamente significativo: en 1936 un jefe kiliwa reportaba que su grupo se componía de 800 personas, pero en 1973 sólo se contabilizaron 206 (J. Ochoa Zazueta, 1978:176-77; en Bartolomé, 1996); el censo de 1990 registra 29 hablantes, aunque puede haber personas no hablantes que sigan asumiendo la filiación kiliwa" (Bartolomé, 1996: 7).

<sup>131</sup> El Censo de 1990 arroja como dato la presencia de 225 individuos paipai y 136 cucapá (Bartolomé, 1996).

(Países Bajos), reúne los resultados de una investigación interdisciplinaria de tres décadas sobre la biodiversidad y la diversidad cultural en México y Centroamérica. El estudio considera que esta última está representada por más de cien grupos indígenas, con una población estimada en 18 millones de personas. El trabajo se propone sintetizar información sobre las relaciones entre pueblos indios y recursos naturales de la región, a los fines de la creación de un atlas Etnoecológico que dé cuenta del manejo espacialmente referenciado acerca de los pueblos indígenas de México y Centroamérica, y sus relaciones con las principales zonas ecológicas, áreas naturales protegidas y áreas prioritarias para la conservación de la biodiversidad. Además, ofrece información sobre estudios publicados referentes a la visión, conocimiento y manejo de recursos naturales por parte de los grupos indígenas. Conjuntamente, el atlas provee herramientas para el planeamiento de actividades de interés común y la comunicación entre comunidades y organizaciones indígenas, organizaciones no gubernamentales, gobiernos nacionales, agencias internacionales, instituciones académicas e investigadores interesados en la región. Al respecto, los autores expresan que:

Las poblaciones indígenas de México y Centroamérica, al igual que las existentes en otras partes del mundo, se ubican en regiones donde existe alguna modalidad de áreas naturales protegidas (parques nacionales, reservas, refugios, monumentos, etc.). Esto convierte a los grupos indígenas en los aliados naturales para la conservación de la naturaleza, dado el interés que tienen en la preservación de los recursos naturales, base de su existencia material y de su espiritualidad (Toledo et al, 2001: 21).

Por otra parte, desde el año 2000 México y la comunidad de Estados centroamericanos han apoyado una propuesta de conservación conocida como Corredor Biológico Mesoamericano (CBM). La iniciativa parte del reconocimiento de la vulnerabilidad para conservar usos y costumbres nativos ante la presión que existe sobre los territorios y recursos naturales, así como las disputas fronterizas y situaciones de guerrillas o rutas de narcotráfico. Estos y otros escenarios amenazan la permanencia de los pueblos indígenas, habitantes ancestrales de los bosques tropicales. Dentro del área comprendida por el CBM se identifican al menos veintiséis etnias, la mitad de las cuales se localizan en Mesoamérica. El Corredor Biológico Mesoamericano es una iniciativa regional que busca conectar las áreas protegidas de los países de la zona, al tiempo que intenta mejorar la calidad de vida de sus habitantes indígenas, actores estratégicos en el éxito de esta misión (Vázquez Prada, 2007).

## **Un caso periférico: los rarámuris de Aridoamérica**

En lengua autóctona, la palabra *rarámuri* denota “pies ligeros” o “pie corredor”. “Los conquistadores europeos transformaron el vocablo *Irarámuril* en *Itarahumarl*, *Itarahumarel*,

*/tarahumara/* y */tarahumarito/*, en términos usados por los chabochis<sup>132</sup>, y generalmente también por los rarámuris, cuando hablan castellano” (Rodríguez López, 1999:128). La referencia a pueblos tarahumaras o rarámuris, en plural, se funda en la gran diversidad cultural que existe entre ellos. La lengua rarámuri se clasifica dentro de la lengua madre yuto-azteca - que se distribuye desde el oeste de los Estados Unidos hasta Centroamérica-, lo que supone principios culturales compartidos tanto con los grupos shoshones de las praderas norteamericanas como con los nahuatl de la antigua Mesoamérica.

Diversos investigadores sostienen que con anterioridad a la llegada de los españoles, los rarámuris vivían en amplias zonas de valles fértiles, en las estribaciones orientales de la Sierra Madre Occidental, y más allá, en las llanuras contiguas, en lo que hoy es el estado de Chihuahua (México). Actualmente, habitan al sureste del estado de Chihuahua, en un territorio escarpado que adopta el nombre de Sierra Tarahumara, dentro de la Sierra Madre Occidental, con una superficie de más de 50.000 km<sup>2</sup>. La zona está formada por un macizo montañoso, compuesto por picos, mesetas y cañones, cuya altitud varía entre los 300 y los 3.000 msnm. Se distinguen dos zonas ecológicas bien diferenciadas: la Alta y la Baja Tarahumara, también llamadas Sierra y Barranca respectivamente. La Alta Tarahumara se caracteriza por ser una región de clima frío, riguroso, compuesta por mesetas, valles y montañas. Por el contrario, la Baja Tarahumara posee profundas barrancas, donde crece una vegetación tropical, ya que su clima es cálido y húmedo todo el año. La temperatura en la Sierra oscila entre los 10°C y los 30 °C, pero en las cimas y barrancas, donde se asientan los rarámuris, las temperaturas son extremas (entre varios grados bajo cero y más de 40°C).

Estas dos regiones naturales permitieron que en el pasado muchas familias rarámuris variaran o combinaran sus nichos ecológicos, de acuerdo a las exigencias del clima. La región en donde viven actualmente se puede dividir en cinco grandes áreas dialectales –ya que dentro de cada una de ellas se habla una variante de la lengua tarahumara-: 1) oeste: representada por las variantes localizadas al oeste de la Barranca de Urique; 2) norte: que incluye las lenguas de Sisoguichi, Narárachi, Carichí, Ocórare, Pasigochi y Norogachi; 3) centro: constituida por las variantes de la región de Guachochi; 4) cumbre o Interbarranca: representada por las lenguas localizadas entre las barrancas de Urique y Batopilas; y 5) sur: que incluye las variantes empleadas al sur de la Barranca de la Sinforosa, al este de la región tepehuana (Pintado Cortina, 2004: 16).

Según los datos arrojados por el censo de 1990, poblaban estos territorios unos 61.300 individuos rarámuris; pero como el criterio censal adoptado fue el lingüístico, habría que agregar a los grupos que comparten los valores y las costumbres pero no son actualmente hablantes de la lengua. Este criterio elevaría el número, según se calculó en 1992, a unos 80.000 representantes.

---

<sup>132</sup> Término utilizado por los rarámuris “para distinguirse de los no indios o mestizos”. *Chabochi* connota araña y también vello, bigote, barba, el que tiene arañas en la cara, velludo, bigotón, barbón: los rarámuris encuentran semejanza entre las arañas y el vello que en su concepción es peculiaridad de los mestizos” (Rodríguez López, 1999: 128).

## Proceso de colonización: resistencia pasiva y sincretismo

El contacto de los rarámuris con los europeos se inicia a comienzos del siglo XVI, con la llegada a la región de misioneros jesuitas. Durante los primeros siglos de colonización, los contactos alternaron entre la resistencia pasiva y esporádicas rebeliones armadas y matanzas de sacerdotes. Esta alternancia se vinculaba con su relativa autonomía política, ya que no formaban un gobierno federado ni disponían de comunidades mayores de hablantes del tarahumara.

La segunda mitad del siglo XVII fue un período de grandes transformaciones, no sólo por la permanencia de los españoles, y europeos en general, sino también por la llegada de migrantes africanos. Esta segunda etapa se caracterizó por enfrentamientos sangrientos. Junto con los pimas, quemaron y destruyeron más de veinte misiones jesuitas, lo que llevó a que los denominaran como “indios de guerra”, “bárbaros”, “enemigos” o “depredadores”. Los misioneros intentaron –con poco o ningún éxito– concentrar a los tarahumaras en poblados alrededor de las misiones para, de esa forma, poder catequizarlos y utilizarlos como reserva de mano de obra en las minas y en las haciendas agrícolas de los españoles (Pintado Cortina, 2004). Hacia finales del siglo XVII, los hablantes tarahumaras estaban concentrados en el oeste de Chihuahua, dentro y alrededor de poblados habitados por guarojíos, guazapares y pimas. Muchos emigraron hacia las partes más apartadas de la sierra (principalmente en el Sudoeste) para protegerse y evadir el trabajo forzado, rechazando la violencia de las rebeliones. Como consecuencia de ello, a lo largo del siglo XVII se registra un significativo descenso de la población. Muchos individuos murieron por epidemias o conflictos con los españoles, y los sobrevivientes se unieron a otros pueblos indios o a la población mestiza emergente. La expulsión de la orden de los confines del Imperio español<sup>133</sup>, significó un retorno a la vida seminómada que llevaban pero ahora en sus refugios de los altos de la Sierra.

A partir de 1900 regresaron los jesuitas a la Sierra para reiniciar su labor evangelizadora y, junto con ellos, aparecieron los términos *gentil* o *cimarrón* (*simaroni*) para designar a los grupos tarahumaras que rechazaron el bautismo cristiano y se alejaron de las misiones; y *pagótame* para nombrar a los indígenas que aceptaron el bautismo católico. Desde mediados del siglo XVIII y hasta hoy día, los rarámuris escogieron la resistencia pasiva; algunos se subordinaron de manera aparente a las formas religiosas y de organización social que imponían los misioneros, y otros se trasladaron a regiones alejadas. De esta forma, decidieron dejar a un lado la resistencia armada y se constituyeron en un grupo que, de forma prudente, protegió sus tradiciones (Rodríguez López, 1999). Eso les ayudó a

---

<sup>133</sup> En 1767 el rey Carlos III de España expulsó a los jesuitas de todos los territorios coloniales. Los frailes franciscanos, diocesanos y josefinos ocuparon algunas de las misiones, pero debido a las guerras de Independencia no lograron el impacto alcanzado por la Compañía de Jesús. A partir de entonces, los rarámuris readaptaron las prácticas cristianas a sus formas de pensar y de ser rarámuri: “indios de guerra”. Siguieron adorando a sus antepasados, en combinación con elementos introducidos por los jesuitas.

conservar y proteger su cultura y a desarrollar un singular sincretismo religioso que todavía existe y se considera único en México<sup>134</sup>.

A continuación presentaremos brevemente algunos de los aspectos más característicos de la cultura tarahumara, que podrán ser ampliados a partir de la consulta a la extensa bibliografía publicada al respecto.

## El entorno de la sierra y sus recursos

En la Sierra Tarahumara existe una gran diversidad de recursos naturales; sin embargo, la vegetación más común son los pinos y táscates. En las orillas de los arroyos hay encinos, chopos y álamos. En las partes medias de las laderas encontramos acacias, y olmos y, a medida que descendemos, agaves y nopales. En las partes más bajas la vegetación es de chaparral, árboles medianos, como ceiba, guamúchil, pitahaya, capulín, entre otros; además de árboles de mangos, papayas, limones y naranjas, y también chiles.

Los cultivos tradicionales fueron maíz, frijol y calabaza, a los que sumaron más tarde trigo, garbanzo, chícharo, papa, manzana, durazno y ciruela, entre otros. Ello se complementó con la práctica de la recolección silvestre<sup>135</sup>. Además de la pesca, cazaban animales que hoy en día ya no existen o están en peligro de extinción, como faisanes, guacos<sup>136</sup>, pavo real de la zona, garzas, patos, codornices, golondrinas, conejos; varias especies de ardillas y ratones; zorrillos, mapaches, venados cola blanca y jabalíes, al igual que algunos reptiles y anfibios, como la lagartija y la rana, sobre todo en las temporadas en que los granos y los vegetales silvestres escaseaban (Pintado Cortina, 2004). Al introducir alimentos y las condiciones de trabajo impuestas por la expansión de la colonización española, tuvieron que cambiar sus técnicas de producción e integrar a su economía el arado de madera, el azadón y el hacha de acero para abrir tierras al cultivo y obtener madera, y el ganado, principalmente caprino, para contar con fertilizante y algo de proteínas animales.

Las mulas, los bueyes y las cabras, traídos por los conquistadores, aparecieron en la vida de las comunidades y se volvieron indispensables en la vida cotidiana. Con la domesticación de animales comienza la transformación de una vida semi-sedentaria (que combinaba la agricultura, la caza y la recolección) hacia una cultura de agricultores con residencias móviles, que viven la temporada de invierno en las barrancas y la de verano en la cumbre. Adoptaron el arado de madera, los sistemas de riego y las herramientas de hierro.

---

<sup>134</sup> Esto se ajusta a lo expresado por J. Broda y otros autores para el caso mesoamericano, que proponen considerar a: *“... las comunidades indígenas de México no como receptores pasivos de una aculturación impuesta desde arriba, sino que nos interesa, ante todo, destacar la capacidad creativa que los pueblos indios han mostrado durante 500 años de colonización, para reorganizar sus relaciones sociales, sus creencias y ritos, articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor y para mantener dentro de este abigarrado mundo de la aculturación forzada, una fuerte identidad propia. En la religiosidad popular indígena se manifiesta esta íntima fusión entre las fiestas católicas implantadas por la Iglesia a lo largo de cinco siglos y la vigorosa tradición de la ritualidad agrícola mesoamericana que mantiene sus raíces en las culturas prehispánicas”* (2003: 14).

<sup>135</sup> Recolectaban diversas clases de hongos y gran variedad de frutas y nueces: moras, tejocotes, capulines, zapotes y fresas, bellotas y piñones. Entre las plantas medicinales que utilizaban se encuentran el peyote, el toloache, el tabaco, la caña, el bromo o basiáwari, la yerba buena, el amole, la yuca y el orégano.

<sup>136</sup> Guaco: *Nycticorax nycticorax*: ave de la familia de las garzas.

Para la misma época, las fibras vegetales utilizadas en la confección de sus vestidos, fajas y cobijas, fueron sustituidas por la lana de borrego. Hoy en día, el traje tradicional de las mujeres tarahumaras es un diseño extranjero: faldas o *sipúchaka* de pliegues, muy amplias, y blusas o *mapáchaka* holgadas. Antiguamente utilizaban el algodón blanco, y posteriormente comenzaron a introducir los colores, entre más brillantes, más agradables a la vista del tarahumara. Las únicas mujeres que se visten hoy con faldas blancas son las ancianas. Las faldas y las *mapáchaka* son reversibles: están cosidas de cierta forma para que uno pueda voltear la ropa y lucir ambos lados. Los hombres usan calzones o *wisiburka* -con un pico que sobresale de atrás-, al igual que una faja tejida por ellos.

El intercambio comercial con y entre rarámuris es esporádico, y menos frecuente aún entre miembros de diferentes pueblos. Generalmente se reduce al trueque de granos por algún animal. Ello tiene que ver con la orientación de la economía hacia la autosubsistencia doméstica, y con la ausencia casi total de especialización y división del trabajo, más allá de la que existe al interior de la unidad doméstica.

## **Organización social y cosmovisión**

La cosmovisión rarámuri es trascendental para su autodefinición como grupo. Los *anayáwari* (antepasados), son quienes prestaron la tierra a los rarámuris, razón por la cual hay que trabajarla y respetarla. Aunque se consideran una creación divina, a diferencia de los *chabochis* que son obra del Diablo, la mitología da cuenta del enojo divino porque los primeros fueron derrotados por los europeos, razón por la cual los redujo a la pobreza y al trabajo arduo para alcanzar la subsistencia.

Aunque cada individuo posee sus propios bienes, incluso si es un niño pequeño, el grupo doméstico o residencial es la unidad económica efectiva y más o menos estable entre los rarámuris, tanto si está centrado en una familia nuclear como en una extensa. Tal unidad doméstica puede hacer la mayor parte del trabajo agrícola y de pastoreo, lo cual tiende a acentuar más la separación entre cada uno de estos grupos (Rodríguez López, 1999). Por lo general la propiedad territorial de un adulto consiste en dos o tres parcelas de menos de media hectárea cada una, con viviendas adyacentes, esparcidas en un área de varios kilómetros.

Atendiendo a que la herencia se reparte por igual entre todos los hijos, sin distinción de sexo, y que los *chabochis* han usurpado varias de sus parcelas, resulta que las tierras de un matrimonio quedan aún más fragmentadas, obligando a muchas unidades domésticas a trasladar constantemente su lugar de residencia para el cultivo. Sumado a ello la cría de ganado, cuyo estiércol es fundamental como abono para el tipo de agricultura que se practica en la sierra, requiere en ocasiones trashumar durante los meses de frío. Vivir concentrados en poblados sería por eso inviable, de modo que el patrón de asentamiento es disperso y prácticamente seminómada.

### **Las rancherías**

Entre los rarámuris, un rancho es un asentamiento compuesto por una sola vivienda, generalmente habitada por una familia (nuclear o extensa), o bien conformado por dos o tres viviendas muy cercanas ocupadas por una familia extensa<sup>137</sup>. Unos cuantos ranchos, que pueden estar distantes entre sí uno o varios kilómetros, y compartiendo un pequeño valle o meseta, constituyen una ranchería. Un grupo de rancherías integra lo que usualmente se conoce como *pueblo* o *comunidad*. No hay congruencia entre la organización tradicional indígena y el sistema municipal moderno: un conjunto de ranchos forma un pueblo tarahumara, pero un municipio no siempre constituye un pueblo, sino que reúne partes de otros poblados. El grupo de rancherías es el único tipo de unidad política propiamente rarámuri, pues su territorio está delimitado más o menos claramente y sus habitantes participan en asambleas y en la elección de un conjunto de representantes y autoridades cívico-religioso-judiciales.

La casa rarámuri consta de un cuarto<sup>138</sup> de unos quince metros cuadrados, a lo que debe sumarse un patio dos o tres veces más grande que el cuarto. Las paredes de la habitación se construyen con piedras o adobe, y el techo es de palma. Los pisos son de tierra apisonada, sobre el cual se encuentra encendida una fogata durante todo el día.

### **La importancia de las fiestas**

Para los rarámuris, las fiestas son la base de la reproducción social, la manera de perpetuarse como grupo. Son también parte importante de su principal forma de ayudarse, el *kórima*<sup>139</sup>. En el marco de las festividades se forman las parejas, se casan y se construyen sus redes de parentesco. En ese contexto también es donde se resuelven los problemas de la comunidad, donde las autoridades (gobernador, segundo gobernador, comisario ejidal y comisario policial) dan el *nawésari*<sup>140</sup>, el discurso en el que, de forma muy solemne y durante varios minutos, recuerdan a la gente lo que es ser un buen rarámuri.

Un elemento básico de la fiesta es la presencia del cantor, quien entona la música que hombres y mujeres bailan entre la caída del sol y el amanecer del nuevo día. El que no hace fiesta, no es rarámuri. Para serlo, hay que trabajar, porque la fiesta también es trabajo, es una manera de cumplir con sus antepasados y así mantener sus tradiciones. A lo largo del año poseen una gran cantidad de fiestas y celebraciones, algunas de carácter puramente festivo, otras de carácter ritual, y algunas que son una mezcla de ambos. La forma de contar el tiempo

<sup>137</sup> Una familia nuclear vive alternadamente junto a los padres del hombre o de la mujer, o separados de ellos, según sea conveniente de acuerdo con las tierras disponibles, su ubicación y las labores agrícolas y pastoriles.

<sup>138</sup> El cuarto rarámuri no tiene ventanas, y en algunos casos el techo es tan bajo que una persona no puede estar de pie.

<sup>139</sup> La reciprocidad-obligatoriedad es uno de los elementos o valores básicos en la cultura rarámuri, *Kórima* es la institución económica que denota la ayuda que todo rarámuri tiene derecho a solicitar a otro. La misma palabra designa el hecho de dar y recibir. Es la obligación de compartir y de ayudarse mutuamente lo que hace de *Kórima* una institución de cohesión social sólida en el centro de los valores rarámuris. Sus funciones son: asegurar que ninguna persona o familia pase hambre; dar lugar a la redistribución de la riqueza; aumentar la relación y la comunicación. Reafirma los lazos entre las personas y las familias del pueblo, establece corresponsabilidad y conciencia dependiente, de ayuda mutua para la subsistencia y reproducción del grupo - <http://www.korimaconverge.org/>

<sup>140</sup> Sermón o discurso público.

entre los rarámuris está relacionada con el ciclo agrícola y el calendario estacional: el año nuevo se inicia con la primavera<sup>141</sup>.

Otro componente destacado de las festividades es el que se ha denominado como complejo del *tesgüino*<sup>142</sup>. Esta bebida está asociada a la convivencia, al esfuerzo común y a la celebración especial. Además es el alimento fundamental de los dioses, por lo cual es ofrecida al sol, a la luna y a los espíritus del cosmos. Diversos autores plantean que el *tesgüino* es un medio para superar el carácter esquivo y taciturno de los rarámuris, ya que los ayuda a dominar la timidez, haciendo posible la vida social. En torno a su preparación y consumo, se desarrollan diferentes actividades: económicas, religiosas o recreativas; se concretan matrimonios, carreras de ariweta o de rarájipa, se hacen negocios, se arreglan disputas, así como también surgen peleas, donde se liberan los impulsos agresivos.

La tristeza es sinónimo de enfermedad, y los rarámuris se juntan, bailan, se embriagan, tocan música, ríen y gritan en la fiesta, esforzándose por mostrar a *Onorúame*<sup>143</sup> que están contentos y que comparten con él bienes y regocijo. De ese modo, *Onorúame* se mantiene alegre y sigue otorgando la vida y la salud a los hombres, incluso a los chabochis.

Para hacer *tesgüino* debe existir una buena razón. Si bien puede tomarse para celebrar un cumpleaños o una fiesta de la Iglesia, algunos autores proponen que la mayoría de las *tesgüinadas* se realizan por motivos prácticos, como puede ser el trabajo cooperativo. Todos deben asistir por lo menos a una de ellas si es que han sido invitados, y todos deben invitar *batari* al menos de vez en cuando, pues también es parte del trabajo ritual que evita grandes males a la familia y a los individuos en general. La *tesgüinada* de trabajo sirve también como reparto de riqueza, ya que los más pobres pueden aprovechar mayormente el frecuente gasto en maíz para *batari* de los más ricos, y los muy necesitados, como los ancianos y las viudas o abandonadas, pueden tomar para sí lo que cosechen si en eso consiste el trabajo. El derecho y la obligación de reciprocidad no son directos; cada individuo comparte con quien lo necesita y no precisamente con quien lo ha ayudado (Rodríguez López, 1999).

El esquema del *tesgüino* parte de la idea de que cuando comienza, se debe continuar hasta acabarlo, sin importar el tiempo que haya que estar; resulta impensado finalizar una reunión sin acabar la bebida, y los anfitriones deben disponer de cantidad suficiente para asegurar que los invitados beban hasta quedar satisfechos, ya que de lo contrario se consideraría una invitación mezquina (Acuña Delgado, 2006a, 2007).

---

<sup>141</sup> Los rarámuris dividen el tiempo en dos ciclos: el de la fertilidad y el de la esterilidad. En ambos ciclos cambia todo lo relacionado a los ritos: en el primero se tocan el violín y la guitarra, los trajes de los danzantes son vistosos, y manifiestan abundancia. En el segundo ciclo se toca la tambora y la flauta, y los danzantes bailan prácticamente desnudos, lo que manifiesta la austeridad (Marzal, 1994).

<sup>142</sup> *Batari* o *Tesgüino*: bebida tradicional, realizada a base de maíz fermentado y disuelto en agua. Su ingestión tiene un carácter más social que individual, y debe existir una razón social para su elaboración. Es muy nutritiva, y su nivel de alcohol no supera los 4 o 5 grados.

<sup>143</sup> "Cuando empiezan los músicos a tocar violín y guitarra queman copal (*okui*), por la creencia de que *Onorúame* (Dios) se come ese humo, siendo a su vez la manera de pedirle que interceda en el juego para conseguir la victoria..." (Acuña Delgado, 2006b:362).

## Las carreras rarámuris

Los tarahumaras son reconocidos por su resistencia física. En su juego del *rarájipa*, los hombres corren kilómetros, atravesando el escarpado paisaje de las barrancas o los valles de la cumbre, mientras patean una bola de madera de unos 8 a 10 cm de diámetro. El juego de las mujeres es la *ariweta*: con un palo de madera, curvo en la punta, van impulsando un aro, de unos 25 a 30 cm de diámetro, confeccionado con hojas de palma, y a su vez envuelto en tela (Pintado Cortina, 2004). Las *ariweta* son menos frecuentes que las *rarájipa*.

Las carreras se libran entre dos equipos de igual número de corredores, representando cada equipo a un pueblo o segmento de pueblo de tamaño y composición variable: participan por separado sólo niños, hombres en plenitud física, mujeres, niñas o ancianos. Cualquier individuo puede organizar una carrera, desafiando a otro, muchas veces en una *tesgüinada*. Aceptado el reto, se comienzan a acordar las condiciones particulares: lugar, fecha, número de corredores de cada equipo, distancia a recorrer, posibilidad o no de tocar la pelota con la mano o con un bastón cuando se atore en el terreno, entre otras. Una carrera puede durar hasta setenta y dos horas, y los competidores establecen un sistema de postas para poder completar cada una de las vueltas. El circuito en que se corre coincide por lo general con los límites del territorio del grupo de rancherías anfitrión. Las carreras son entendidas como un vehículo de comunicación, de lenguaje y de encuentro social entre los rarámuris. Los vencedores no demuestran arrogancia, y los perdedores no se frustran. Al terminar las carreras, se organiza una celebración en la que pueden surgir nuevos desafíos.

El modelo prevalece en la actualidad, aunque han aceptado influencias externas al participar en olimpiadas y ultramaratones de carácter nacional e internacional, obteniendo excelentes resultados. En su edición de 21 de Mayo de 2013, el periódico El Diario de México en una nota titulada Causan revuelo corredores rarámuris que participaron en ultra trail de España, señala:

Silvino y José Cruz, atletas raramuris que participaron en el ultra Maratón de Guachochi, participaron en el Penyagolosa Trail 2013 en Castellón España en donde la historia que narraran en aquel país corredores españoles que participaron en la carrera de Chihuahua, sirvió como una excelente presentación del nivel de atletas que se forjan entre las etnias indígenas del estado. Desde antes de iniciada la carrera en Castellón este pasado 11 y 12 de mayo, los atletas raramuris fueron entrevistados por un sinnúmero de periodistas españoles principalmente de los enfocados al atletismo de montaña en donde lo más cuestionado fue la preparación que para los raramuris es un estilo de vida natural y ancestral, así como los beneficios que tienen el pinole, el cual llevaron hasta España para poder compartirlo con otros atletas y poderles decir que es la fuente de energía con la cual resisten carreras de hasta 12 horas.

Este es otro de los aspectos que hacen de los tarahumaras o rarámuris, un caso de interés para el estudio etnográfico de una sociedad que ha desarrollado un estilo de vida en un

ambiente de altura, poniendo en juego diversas estrategias, tanto desde el punto de vista biológico como cultural. Esta condición, junto al modo en que han respondido diferencialmente a los procesos de contacto y colonización, en contraste con muchos de los procesos descritos para Mesoamérica, han hecho de éstos un objeto de particular interés para el análisis antropológico. La prolífica bibliografía sobre ellos, de la que aquí solo brindamos una muestra parcial, lo certifica.

## Bibliografía

- Acuña Delgado, Á. (2006a). Etnología de la carrera de bola y ariweta rarámuris. Publicaciones de la casa chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en antropología Social.
- Acuña Delgado, Á. (2006b). La construcción cultural del cuerpo en la sociedad Rarámuri de la Sierra Tarahumara. Ecuador: Ed Abya-Yala.
- Acuña Delgado, Á. (2007). Etnología de la danza rarámuri en la Sierra Tarahumara. España: Ed. Universidad de Granada.
- Bartolomé, M. (1996). "Pluralismo y redefinición del Estado en México". Serie Antropológica (210), 1-16.
- Bohem de Lameiras, B. (1991). "El Estado en Mesoamérica. Estudio sobre su origen y evolución". Revista española de Antropología Americana nro 21, 11-51.
- Bora, W. y S. Cook. (1994). "La despoblación del México central en el Siglo XVI". En: Hernández Chávez y Miño Grijalba (coord). Historias de población en Mexico. Lecturas de Historia mexicana 9. México DF: El Colegio de México.
- Brignoli, H. (2002). América central: un mosaico étnico y cultural. Segundo Informe sobre desarrollo humano en Centroamérica y Panamá. Guatemala: PNUD.
- Broda, J. (2003). "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y de reelaboración simbólica después de la conquista". Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 2, 14-27.
- Dietz, G. (2000). "Comunidades indígenas y movimientos étnicos en Mesoamérica: una revisión bibliográfica". Boletín Americanista, 50, 15-38.
- Galinier, J. (2008). "Indios de América Central". En Bonte e Izard. Diccionario Akal de Antropología y Etnología. Madrid: Akal.
- Izquierdo, A. (1984). "La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad". Serie C. Estudios históricos. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México:161-174.
- Kirchoff, P. (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. [en línea] Xalapa, Ver., Al fin libres ediciones digitales 2009. Disponible en: <http://.alfinliebre.blogspot.com/>.
- López Austin, A. y L. López Luján. (2000). "La periodización de la historia mesoamericana". Tiempo mesoamericano I, 14-23.

- Manzanilla, L. y L. López Luján (coord). (1988). Atlas histórico de Mesoamérica. México DF: Larousse.
- Marzal, M. (1994). El rostro indio de Dios. México DF: Universidad Iberoamericana.
- Pintado Cortina, A. 2004. Tarahumaras. Pueblos indígenas del México contemporáneo. CDI: PNUD – México – En línea en:  
[http://www.colsan.edu.mx/investigacion/pays/archivo/Tarahumaras\\_Pueblos\\_indigenas\\_Mexico\\_contemporaneo.pdf](http://www.colsan.edu.mx/investigacion/pays/archivo/Tarahumaras_Pueblos_indigenas_Mexico_contemporaneo.pdf)
- Reyes Gómez, L; Palacios Gamaz, A; Fonseca Córdoba, S. y S. Villasana Benítez. (2013). “La Gerontocracia y el Consejo de Ancianos”. *Península*, VIII (1):7-24.
- Riviére, G. (2008) “Indigenismo”. En: Bonte e Izard. *Diccionario Akal de Antropología y Etnología*. Madrid: Akal.
- Rodríguez López, J. (1999). “Las carreras rarámuri y su contexto: una propuesta de interpretación”. *Alteridades*, 9 (17), 127-146
- Rovira Morgado, R. (2007). “Mesoamérica: concepto y realidad e un espacio cultural”. *Arqueoweb*, 8 (2) [arqueoweb/pdf/8-2/rovira.pdf](http://arqueoweb/pdf/8-2/rovira.pdf)
- Toledo, V; Alarcón-Chaires, P; Moguel, P.; Olivo, M; Cabrera, A; Leyequien, E; y A. Rodríguez-Aldabe. (2001). “El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, Métodos y Resultados”. *Etnoecológica*, 6(8), 7-41.
- Vázquez Prada, M. (2007). “Pueblos indígenas, artífices de la conservación mesoamericana”. IRG Instituto de Investigación y debate sobre la gobernanza, París, Francia. En línea en:  
<http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-346.html>
- Wolf, E. (1967). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México DF: Ed. Era.
- Wolf; Eric. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

## Las autoras

### **María Gabriela Morgante**

Licenciada en Antropología y Doctora en Ciencias Naturales (FCNyM, UNLP), Profesora Titular ordinaria de la Cátedra de Etnografía II e Investigadora del Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada (FCNYM, UNLP). Ha ocupado puestos en el área de gestión, siendo en la actualidad Consejera Directiva e integrante de Comisiones Asesoreas de los Consejo Directivo de la FCNyM y Superior de la UNLP. Fue becaria de investigación de la UNLP y del CONICET. Su línea de investigación etnográfica se centra en la variabilidad de los procesos de envejecimiento, desde una perspectiva etnogerontológica, en comunidades rurales y urbanas de Argentina. En ese y otros campos, desarrolla actividades de extensión universitaria.

### **Ana Silvia Valero**

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Doctoranda en Ciencias Sociales (Facultad de Cs. Sociales, UBA). Profesora Adjunta ordinaria de la Cátedra de Etnografía II y Ayudante Diplomada ordinaria de la Cátedra de Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural (FCNyM, UNLP). Profesora en el Postgrado de Especialización en Administración Hospitalaria (ISALUD). Es actualmente miembro integrante del Consejo Consultivo (CONISMA). Fue becaria de investigación de UNLP, CONICET y Ministerio de Salud de la Nación. Su línea de investigación etnográfica se centra en el estudio de los contextos institucionales en que se desarrollan los procesos de salud-enfermedad-atención en salud mental en Argentina.

### **María Martha Sarmiento**

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Museóloga, egresada del Instituto Superior de Formación Docente Nro. 8. Licenciada en Estudios Orientales, egresada de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Alumna de la Especialización Docente de la UNLP. Actualmente es Ayudante diplomada de las cátedras de Etnografía II y Arqueología Americana II (FCNyM, UNLP). Posee amplia experiencia docente en todos los niveles educativos (desde preescolar hasta universitario).

### **María Gabriela Musaubach**

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Doctora de la FFyL, UBA, Orientación arqueología. Ayudante diplomada en la Cátedra de Etnografía II (FCNyM, UNLP). Miembro del

Equipo de Arqueología de Pampa Occidental (Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti, UBA), en el cual desarrolla estudios Arqueobotánicos en sociedades cazadoras-recolectoras de ambientes semiáridos. Obtuvo las becas de posgrado tipo I, tipo II y posdoctoral (en curso) del CONICET. Ha participado como coordinadora de mesas y/o ponente en diferentes jornadas y congresos científicos nacionales e internacionales. Autora, única y/o en co-autoría, de trabajos científicos publicados como *papers* o capítulos de libros en el país y el extranjero.

### **Cynthia Edith Saenz**

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Actualmente se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de la Cátedra de Etnografía II, y como Ayudante Diplomada de la Cátedra de Lógica (FCNyM – UNLP). Ha ocupado diversos puestos en el área de Gestión, desempeñándose al presente como Prosecretaria Académica de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Fue becaria de la FCNyM, y del Ministerio de Salud de la Pcia. de Buenos Aires (Programa Materno Infantil). Ha desarrollado trabajos de consultoría y asesoramiento en el análisis de redes sociales. Su línea de investigación se centra en el análisis de redes sociales, en diferentes contextos.

### **María Luz Espiro**

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP) y becaria de investigación de la UNLP. Alumna de la Especialización en Comunicación Digital Audiovisual (Posgrado en Comunicación, UNQ). Ayudante Diplomada de la Cátedra de Etnografía II de la Licenciatura en Antropología (FCNyM, UNLP). Fue adscripta de la Cátedra de Historia de Asia y África de la Licenciatura en Historia (FFyL, UBA). Su línea de investigación etnográfica se centra en el estudio de los procesos de construcción de representaciones sociales en torno a las migraciones africanas recientes en Argentina, especialmente senegalesas, desde la Antropología visual.

## **COLABORADORA:**

### **Mariana Alejandra Verdile**

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Antropología (FCNyM, UNLP). Ayudante alumna de la cátedra de Etnografía II (FCNyM, UNLP) desde el año 2011. Fue becaria de investigación de CIN-UNLP. Integrante del Proyecto "Etnografías carcelarias: una aproximación cualitativa aplicada a la complejidad institucional" 2014-2015 (Fac. Cs. Jurídicas, UNLP). Actualmente trabaja en la Dirección Nacional de Migraciones, Ministerio del Interior y Transporte. Su área de interés dentro de la investigación etnográfica se vincula con el derecho penal y la criminología.

Etnografías : América del Norte y Centroamérica / María Gabriela Morgante ... [et al.] ; coordinación general de María Gabriela Morgante ; Ana Silvia Valero. - 1a ed adaptada. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2016.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-950-34-1326-5

1. Etnografía. I. Morgante, María Gabriela II. Morgante, María Gabriela, coord. III. Valero, Ana Silvia, coord.  
CDD 305.8

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata  
47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina  
+54 221 427 3992 / 427 4898  
edulp.editorial@gmail.com  
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2016  
ISBN 978-950-34-1326-5  
© 2016 - Edulp

**n**  
naturales

FACULTAD DE  
FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES Y MUSEO



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA