

De la predación del diablo al fin de esta humanidad: cosmopolítica en la zafra del Noroeste Argentino*

Sonia Elizabeth Sarra**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

<https://doi.org/10.7440/antipoda41.2020.04>

Cómo citar este artículo: Sarra, Sonia Elizabeth. 2020. “De la predación del diablo al fin de esta humanidad: cosmopolítica en la zafra del Noroeste Argentino”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 41: 79-102. <https://doi.org/10.7440/antipoda41.2020.04>

Recibido: 30 de marzo de 2020; aceptado: 23 de julio de 2020; modificado: 20 de agosto de 2020.

Resumen: este texto explora la dimensión cosmopolítica del capitalismo en el Noroeste Argentino. Durante la zafra azucarera, el diablo (dueño no humano de los blancos) se debe alimentar de trabajadores humanos para poner en marcha la producción agroindustrial de la empresa Ledesma. Este extractivismo más-que-humano acelerará la intervención de las entidades demoníacas (murciélagos-demonios o un jaguar azul) que, en los albores del fin de este mundo, devorarán a la especie humana. El artículo se enmarca en una investigación etnográfica de larga duración realizada con guaraníes —y pobladores locales no guaraníes— de Jujuy entre los años 2015 y 2019 y sigue el hilo de las conversaciones sostenidas con Jacinto Pikitü Aceri, pensador guaraní, quien me condujo del extractivismo a la rebelión de los objetos y al fin de esta humanidad. La predación del diablo contiene profundas reflexiones acerca de la alteridad y el destino de la humanidad; en los mundos indígenas, habitados por múltiples personas, la no humanidad de algunas de ellas —como el

* El trabajo de campo etnográfico y la investigación doctoral que dan origen a esta publicación fueron financiados mediante una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina durante el periodo 2015-2020. La investigación también fue financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, en el marco del PICT n.º 2757 “Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia”, dirigido por la Dra. Florencia Tola. Agradezco a los evaluadores anónimos por sus comentarios para mejorar este artículo y, especialmente, a Pikitü por compartir conmigo sus reflexiones.

** Doctora en Antropología Social por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Miembro del Núcleo de Etnografía Amerindia, Sección de Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA). Entre sus últimas publicaciones están (en coautoría con Florencia Tola, Antonela dos Santos, Juan Pablo Restrepo, Gabriel Rodrigues Lopes, Agustina de Chazal y Maximiliano Varela) “Entre el futuro que ya llegó y el pasado que nunca pasó: diplomacias chaqueñas en el antropoceno”. *Mana: Estudios de Antropología Social* 25, n.º 3 (2020): 809-836; “La catástrofe de Volcán desde la perspectiva de los guaraníes de Jujuy: topologías, grupos étnicos y no-humanos desde los guaraníes del piedemonte andino (Jujuy, Argentina)”. *Revista Chilena de Antropología* 39 (2019): 77-103. ✉ soniaelisarra@gmail.com

diablo, empresarios deshumanizados y demonios míticos— no las coloca por fuera de las negociaciones cosmopolíticas. Más que evocaciones metafóricas o apropiación simbólica de la explotación capitalista, la predación del diablo y las consecuencias sociocosmológicas del extractivismo son tan reales, evidentes y evidenciables en términos nativos, como la dimensión material del capitalismo. En sintonía con los lineamientos de la antropología amerindia contemporánea, *tomar en serio* la dimensión no humana del extractivismo apunta a la pluralización de la política.

Palabras clave: cosmopolítica, diablo, etnografía, guaraníes, predación, zafra azucarera.

From the Predation of the Devil to the End of this Humanity: Cosmopolitics in the Sugar Harvest of Northwest Argentina

Abstract: This text explores the cosmopolitical dimension of capitalism in Northwest Argentina. During the sugarcane harvest, the devil (the non-human owner of the whites) must feed on human workers to start up the agro-industrial production of the Ledesma Company. This more-than-human extractivism will accelerate the intervention of demonic entities (demon bats or a blue jaguar) that will devour the human species at the dawn of the end of this world. The article is part of a long term ethnographic study conducted with Guaranis -and local non-Guarani people- from Jujuy, between 2015 and 2019. It follows the thread of the conversations held with Jacinto Pikitü Aceri, a Guaraní thinker, who led me from extractivism to the rebellion of objects and the end of this humanity. The predation of the devil contains profound reflections about otherness and the destiny of humanity; in the indigenous worlds, inhabited by multiple people, the non-humanity of some of them - like the devil, dehumanized businessmen, and mythical demons - does not place them outside the cosmopolitical negotiations. Beyond metaphorical evocations or symbolic appropriation of capitalist exploitation, the predation of the devil and the socio-cosmological consequences of extractivism are as real, evident and verifiable in native terms, as the material dimension of capitalism. In keeping with contemporary Amerindian anthropology, to *take seriously* the non-human dimension of extractivism indicates the pluralization of politics.

Keywords: Cosmopolitics, devil, ethnography, Guaraní, predation, sugar harvest.

Da predação do diabo ao fim desta humanidade: cosmopolítica na safra do Nordeste argentino

Resumo: este texto explora a dimensão cosmopolítica do capitalismo no Nordeste argentino. Durante a colheita do açúcar, o diabo (dono não humano dos brancos) deve se alimentar de trabalhadores humanos para começar a produção agroindustrial da empresa Ledesma. Esse extrativismo mais-que-humano acelerará a intervenção das entidades demoníacas (morcegos-demônios ou um jaguar azul) que, no início do fim deste mundo, devorarão a espécie humana. Este artigo se encontra no âmbito de uma

pesquisa etnográfica de longa duração, realizada com guaranis — e povos locais não guaranis — de Jujuy, entre 2015 e 2019, e continua o diálogo estabelecido com Jacinto Pikitü Aceri, pensador guarani, que me conduziu do extrativismo à rebelião dos objetos e ao fim desta humanidade. A predação do diabo contém profundas reflexões sobre a alteridade e o destino da humanidade; nos mundos indígenas, habitados por múltiplas pessoas, a não humanidade de algumas delas — como o diabo, empresários desumanizados e demônios míticos — não as exclui das negociações cosmopolíticas. Mais do que evocações metafóricas ou apropriação simbólica da exploração capitalista, a predação do diabo e as consequências sociocosmológicas do extrativismo são tão reais, evidentes e evidenciáveis em termos nativos, quanto a dimensão material do capitalismo. Em consonância com os lineamentos da antropologia ameríndia contemporânea, *levar a sério* a dimensão não humana do extrativismo indica a pluralização da política.

Palavras-chave: cosmopolítica, diabo, etnografia, guaranis, predação, safra açucareira.

Hay una lógica, una corriente de pensamiento que todo lo que nos rodea es dinero.

Un árbol es dinero, pescado es dinero, petróleo es dinero, el agua es dinero [...]

El dinero es como el imán: tenés y querés tener más. Eso nos *deshumaniza*.

(Jacinto Pikitü Aceri, intervención en un evento académico, Buenos Aires, 2019)

“¿Por qué, teniendo tanto poder, tuvo que mancharse con sangre?”, expresó respecto del propietario de la empresa agroindustrial Ledesma un poblador local (no guaraní) de Libertador General San Martín, que es familiar de desaparecidos durante la Noche del Apagón. Con esta expresión se hace referencia a las detenciones y secuestros facilitados por cortes sistemáticos de suministro eléctrico en Calilegua y Libertador General San Martín (departamento Ledesma, Jujuy), orquestados por la empresa Ledesma durante la última dictadura cívico-militar de Argentina (1976-1983). La única explicación que mi interlocutor encontraba al involucramiento de la empresa en las detenciones y secuestros implicaba la intervención del diablo. En algunas versiones, personificación del demonio, en otras, sujeto de una transacción mediante la cual vendió su alma al diablo, la humanidad de uno de los empresarios más ricos de Argentina, actualmente procesado por crímenes de lesa humanidad durante la dictadura, siempre es puesta en tela de juicio por los guaraníes y pobladores locales de Ledesma.

La asociación entre diablos y capitalismo constituye un tema recurrente en sociedades ameríndias en contextos de fuerte explotación laboral como las minas del altiplano (Absi 2005; Taussig 1993), las barracas caucheras en la Amazonía (Gow 2001) y los ingenios azucareros del Noroeste Argentino (NOA) (Gordillo 2010;

Isla 2000). El presente texto se basa en el trabajo etnográfico realizado entre los años 2015 y 2019 en la región azucarera del NOA, principalmente entre guaraníes, pero también entre pobladores locales “de sangre entreverada” (*mestizos, guaranizados*) de la localidad periurbana de Calilegua y de la ciudad de Libertador General San Martín (figura 1). En esta región multiétnica de Jujuy, conocida como El Ramal, el componente guaraní se diluye en identidades indígenas genéricas y, al mismo tiempo, sobresale como elemento principal en las mixturas. Además de que existen numerosas comunidades guaraníes y algunas mixtas colla-guaraníes en las tierras bajas de Jujuy, se trata de una región profundamente *guaranizada*, en cuanto la *composición de mundo* (*sensu* Descola 2016) guaraní se derrama sobre la percepción del entorno de la población local “de sangre entreverada”¹.

Las difundidas historias de El Familiar o el Perro Familiar, como es popularmente conocido el diablo en el NOA, se encuentran profusamente esparcidas en la región y rebasan lo específico de los guaraníes y de las relaciones de producción en la industria azucarera (Isla 2000). Como elemento central en la cultura política del NOA y en el folclore popular, está compuesto por versiones de lo más variadas, tanto espacial como temporalmente, que han sido registradas desde la academia, la literatura, la música, el periodismo y el cine (Isla 2000). Más allá de su amplia extensión, es posible leer las historias del diablo o El Familiar en clave guaraní y amerindia, es decir, en relación con un cosmos regido por dueños no humanos y con filosofías que encuentran en el rechazo a la lógica occidental-capitalista de acumulación un fundamento ético y antropológico.

En el mundo guaraní del piedemonte andino y en otros grupos guaraní hablan-tes, como los chané, todas las cosas son poseídas, administradas y reguladas por entidades denominadas *iya reta* (‘dueños’): emociones, objetos, seres y elementos de la naturaleza (agua, ríos, peces, el jaguareté, los pájaros), fiestas, instrumentos musicales, grupos étnicos, entre otras cosas, tienen sus respectivos dueños (Villar 2005; ver también Fausto 2008). El concepto de *iya* tiene referencias múltiples y, asimismo, es multiplicable en el sentido en que nuevos dueños pueden ser creados para nuevos objetos, grupos étnicos, lugares y especies. Los blancos, denominados *karai*, son incorporados dentro de la cosmología nativa mediante la asignación de un dueño que regula sus negocios y empresas. En la región azucarera de Jujuy, el *aña* o *aña guasu* (‘diablo’), también conocido como El Familiar o Perro Familiar, es desde la perspectiva guaraní el *karai reta iya* (‘dueño de los blancos’) con quien funciona la empresa Ledesma.

El ideal guaraní de *yerovia* (‘felicidad’, ‘alegría’) y la búsqueda de la tierra sin mal, como conceptos filosóficos y praxis, se oponen a la acumulación material y a la

1 Desde la década de 1990 tienen lugar procesos de reivindicación de la identidad guaraní en Jujuy, inicialmente propulsados por la líder Gloria Pérez. Estos se vinculan a procesos similares del pueblo guaraní en Salta y a la generación de redes transnacionales con la región guaraní de Bolivia (Hirsch 2014, 2004). Si bien la *guaranización* puede contextualizarse en esta visibilización ante la sociedad nacional, ella opera también de modo “invisible” en el interior de los hogares.

lógica del hombre blanco. El contraste entre blancos e indígenas es una dicotomía sociocosmológica guaraní que no solo sirve para reflexionar en torno a la alteridad, sino que, para ciertos pensadores indígenas, implica consecuencias antropocénicas. La lógica capitalista del blanco acelerará el fin de este mundo, evento anunciado por la rebelión de los objetos, según el pensador guaraní Jacinto Pikitü Aceri, o la caída del cielo, según el chamán yanomami Davi Kopenawa (Kopenawa y Albert 2015). El conocimiento sobre cosmogénesis y escatología constituye uno de esos *terrains vagues* (Carneiro da Cunha [1981] 2009; ver también Pierri 2013) sobre los cuales es difícil obtener consenso entre los propios guaraníes y la reflexión de Pikitü —aquí retomada— es una entre otras.

Nacido en San Ramón de la Nueva Orán (Salta, Argentina) en 1979, criado en Pichanal² (Salta) (figura 1) y formado en Comunicación Social en la Universidad Católica de Bolivia, Jacinto Pikitü Aceri es el actual coordinador del Área de Comunicación del Consejo Continental de la Nación Guaraní (Ccnagua) y un referente intercultural que mantiene vínculos con los mundos indígenas y no indígenas. Permanentemente, recorre comunidades guaraníes y vive de manera itinerante en lugares rurales y periurbanos para dar talleres de lengua guaraní, coordinar eventos interculturales, dialogar con los Estados, realizar faenas colectivas, entre múltiples objetivos que lo mantienen en un movimiento que, para él, es vital. En las comunidades de Jujuy, Pikitü es un participante activo. Fue en sus viajes a Calilegua, lugar de mis estadias de trabajo de campo, donde lo conocí, en una época en la que él viajaba mensualmente allí para dar clases en el Instituto de Educación Superior Campinta Guasu Gloria Pérez. Si bien este texto se inspira en conversaciones sostenidas con este intelectual indígena, la vinculación entre la predación del diablo de la empresa Ledesma y las consecuencias sociocosmológicas del extractivismo fue establecida por mí³.

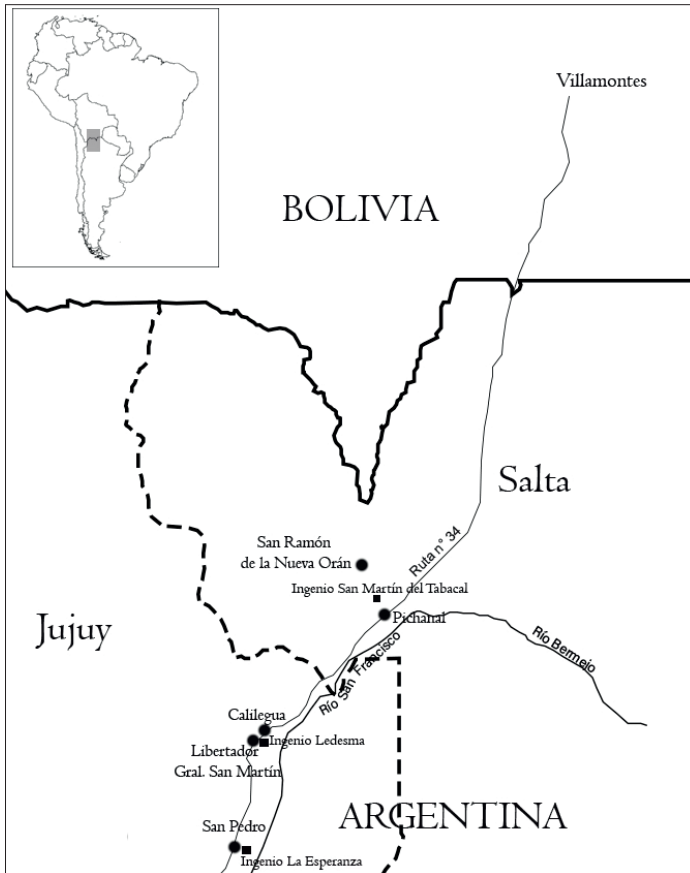
Tomar en serio (Viveiros de Castro 2002) las perspectivas indígenas respecto de las consecuencias catastróficas de la lógica blanca permite pluralizar la política (De la Cadena 2009) y abrir paso a *otras* ontologías (*sensu* Descola 2012) en las cuales los no humanos, como los *kaa iya reta* y el *karai reta iya*, hacen al devenir humano. Más que evocaciones metafóricas o apropiación simbólica de la explotación capitalista, el diablo y las consecuencias sociocosmológicas del extractivismo son tan reales, evidentes y evidenciables en términos nativos, como la dimensión material del capitalismo (explotación, extractivismo, degradación ambiental). Si desde ciertas lecturas marxistas heterodoxas es posible dar cuenta de formas alternativas indígenas

2 Pichanal constituye un lugar importante en la historia reciente guaraní. En los años 1970, familias guaraníes fueron relocalizadas allí tras ser expulsadas de su territorio en La Loma por el ingenio San Martín del Tabacal (Salta) (Boasso 2004). En 2003 la lucha por este antiguo territorio fue revitalizada por la líder Mónica Romero.

3 Las citas que aparezcan en adelante son extractos de mis diarios de campo, fragmentos de conversaciones en campo, entrevistas en audio que realicé o exposiciones en eventos académicos durante el período 2015-2019.

de concebir y experimentar la violencia capitalista, desde un abordaje ontológico dichas “formas” debieran comprenderse no como manifestaciones socioculturales, sino como expresiones de mundos *otros*. Sueños, relatos antiguos transmitidos de generación en generación y un alto grado de apertura perceptiva revelan a los guaraníes un conocimiento no siempre avalado por los cánones modernos de producción de evidencia acerca de lo que existe y lo que sucederá en el futuro.

Figura 1. Ubicación de localidades e ingenios mencionados



Fuente: elaborado por la autora, 2020.

Demonización reversa

La palabra guaraní *aña* es polisémica y puede designar, según el contexto, a espíritus de muertos, almas errantes, espíritus maléficos o al diablo. Muchas veces se distingue a este último de otros espíritus maléficos al agregar el adjetivo *guasu* (‘gran’): *aña guasu*. Asimismo, la identidad del diablo es ambigua, ya que puede referirse al *karai reta iya* o al dueño de la fiesta *arete guasu*, principal festividad ritual guaraní.

Entonces, ¿representa el diablo, en cuanto *otro* del *otro*, la alteridad del blanco o, antes que eso, hace referencia a un *otro* no humano dentro del mundo guaraní superpoblado de *iya reta*?

Desde una perspectiva etimológica, *aña* podría evocar algo similar a la noción *ãñi* de los araweté y a la de *anhanga* o *aignan* de los tupinamba, todas ellas traducidas como ‘diablo’ por los misioneros (Viveiros de Castro 1992). La demonización de las prácticas, rituales y creencias indígenas fue frecuente en los primeros contactos entre españoles y chiriguano —nombre con que se conoce a los guaraníes del piedemonte en la literatura etnohistórica—. Los primeros textos (siglos XVI y XVII) donde se los menciona provienen de funcionarios coloniales que buscaban animalizar y demonizar a los chiriguano mediante “vicios” como la antropofagia, perversiones sexuales y borracheras (Saignes 1990). Por ejemplo, el cronista Lizárraga así los describe:

[a los chiriguano] reprendíales gravemente el vicio bestial de comer carne humana, a lo cual algunas veces le respondían que si la comían era asada o cocida, pero que a menos de 30 leguas de allí había otros indios [...] llamados tobas, que la comen cruda. (Citado en Combès 2013, 134)

Según Thierry Saignes (1990) e Isabelle Combès (2013), la negación de la humanidad de los chiriguano estaba asociada a la empresa colonial toledana. La historiadora Catherine Julien (1997) no solamente asoció la demonización chiriguana a la propaganda justificativa de la guerra toledana, sino que negó la realidad de la antropofagia chiriguana.

La demonización es criticada también por guaraníes contemporáneos: “El diablo no existe en el mundo guaraní, eso es algo de la Iglesia católica”, explica Pikitü. En sentido estricto, él sostiene que *aña* significa ‘antepasado’ y los hay de dos tipos: los maléficos, aquellas almas errantes que quedan rondando y que tienen por *iya* al *aña guasu*, y los bondadosos, aquellos que, tras morir, se dirigen a otros mundos no humanos donde devienen dueños protectores de la naturaleza, es decir, *kaa iya reta* —como, por ejemplo, los *arete iya reta*, dueños del *arete guasu*—. Si nos atenemos a este significado amplio de *aña* (‘antepasados-dueños’), *diablo* podría tener distintas acepciones. Más allá de las superposiciones semánticas y definiciones contextuales, en este artículo me centraré en el diablo (o *aña guasu*), entendido como el *karai reta iya* con quien funciona la empresa Ledesma; es decir, me abocaré a la demonización del hombre blanco desde una sociocosmológica amerindia. En un ejercicio de antropología reversa (Wagner 2017), los guaraníes demonizan al hombre blanco, quien frecuentemente demonizó a los indígenas.

Desde sus inicios como hacienda ganadera y agrícola, los terratenientes de Ledesma utilizaban mano de obra indígena. Sin embargo, fue a fines del siglo XIX y principios del XX cuando el auge azucarero requirió la explotación de indígenas de casi todo el Gran Chaco, del piedemonte andino y de las tierras altas de Argentina y de Bolivia. En sus inicios, el indigno trabajo en los ingenios, que incluía tratos inhumanos, violencia física, nefastas condiciones de contratación laboral,

trabajo infantil y jornadas exhaustivas, fue denunciado por numerosos etnólogos, funcionarios estatales, eclesiásticos y antropólogos (ver, por ejemplo, Weinberg y Mercolli 2015). Hoy en día, el recuerdo de la explotación resulta lejano y es asociado a los “abuelos de antes” que trabajaban en los ingenios a principios de siglo pasado: “Pobrecitos nuestros abuelos, ellos son los que más sufrieron”, “eran golpeados y azotados por los capataces, los mayordomos”, recuerdan mis interlocutores adultos⁴. Sin embargo, en un pasado no tan lejano, la mayoría de los actuales guaraníes de entre cincuenta y ochenta años —e inclusive, más jóvenes también— han trabajado desde la niñez ayudando en la zafra, haciendo *changas* (‘trabajo esporádico’) o como niñeras y empleadas domésticas. En el presente, una de las pocas expectativas laborales en la región azucarera de Jujuy es el ingreso a la empresa Ledesma, ya sea como cosechero temporario de frutas o, en el mejor de los casos, como trabajador permanente en la fábrica. Antes y ahora, los guaraníes, fuerza de trabajo indispensable para el funcionamiento del ingenio y empresa Ledesma, dependen de los flexibles —y diabólicos— contratos laborales. Al comienzo y al final de la zafra, el diablo, bajo diversas formas, se debe alimentar de trabajadores humanos para poner en marcha la producción agroindustrial.

86

De las antiguas haciendas a la empresa agroindustrial

Debido a su cercanía con el Gran Chaco, el piedemonte andino de los actuales departamentos jujeños de San Pedro, Ledesma y Santa Bárbara (valle de San Francisco) fue un territorio de tardía ocupación colonial (Teruel, Lagos y Peirotti 2010). Región de frontera entre el dominio español y el indígena, fue percibida por los primeros conquistadores como impenetrable por sus cualidades geográficas y por la presencia de indígenas chaqueños, considerados salvajes. El avance español sobre el oriente jujeño comenzó en el siglo XVII y se consolidó en el XVIII, mediante campañas militares, otorgamiento de mercedes de tierras, fundación de fuertes y reducciones misionales. Fue mediante la experimentación agrícola, por parte de quienes accedieron a mercedes de tierra a fines de siglo XVIII, como se implementó el cultivo de la caña de azúcar en la región.

Los hacendados que se establecieron en estos valles subtropicales fueron ampliamente beneficiados por las políticas borbónicas de “pacificación” de la población indígena y por la fundación de fuertes, reducciones y misiones. En el valle de San Francisco, el principal mecanismo de acceso a la tierra era la hacienda, lo cual configuró un modelo caracterizado por amplias extensiones territoriales explotadas con mano de obra indígena. La producción, en sus inicios predominantemente ganadera, fue virando hacia los cultivos experimentales de clima cálido, en particular la caña de azúcar. La expansión de haciendas, de la mano de disposiciones

4 Cabe aclarar que la memoria en torno a los ingenios genera entre diversos indígenas chaqueños —inclusive guaraníes— recuerdos ambivalentes que oscilan entre el terror a la muerte, la fascinación asociada a la diversidad de objetos que allí se podían obtener y la experiencia sociológica inédita (Bossert 2013; Dasso y Franceschi 2015; Gordillo 2010; Montani 2015).

políticas favorables, fue acorralando a los indígenas, reducidos y conchabados para la actividad ganadera y agrícola, en especial para la explotación azucarera (Teruel, Lagos y Peirotti 2010).

La moderna industria azucarera salto-jujeña tuvo sus inicios en estas antiguas haciendas azucareras, entre ellas Ledesma, fundada en 1830, y San Pedro, en 1844, ambas en territorio jujeño. El pasaje de la rudimentaria producción de azúcares —reducida al consumo local y al mercado sur-boliviano— a los ingenios-plantación fue posible por una serie de políticas nacionales favorables: extensión del ferrocarril, aranceles aduaneros que protegían la producción de azúcar nacional, reducción de costos de fletes y subsidios estatales (Bossert 2013). Hacia 1890 eran cuatro los grandes ingenios en expansión en la región, que se transformaba en una de las fronteras capitalistas más dinámicas de la Argentina: Ledesma, La Esperanza y La Mendieta en Jujuy, y San Isidro en Salta.

El trabajo en los ingenios ha moldeado jerarquías entre los grupos indígenas que, año tras año, desde fines de siglo XIX hasta mediados del XX, migraban desde el Gran Chaco, la Puna, la Quebrada de Humahuaca, el Altiplano andino y las yungas bolivianas. Numerosos autores han analizado dichas jerarquías impuestas con base en el origen étnico de los trabajadores, que implicaban ordenamientos en múltiples niveles, jornales diferenciales y una distribución desigual de tareas (Bossert 2013; Gordillo 2010; Weinberg y Mercolli 2015). Tal como identificó Gastón Gordillo (2010), en la cima de la escala jerárquica se encontraban los trabajadores permanentes en la fábrica —de origen criollo del NOA— y en la base se ubicaban los indígenas chaqueños, que constituían el grueso de trabajadores estacionales no calificados; las categorías intermedias eran ocupadas por cañeros temporales collas y horticultores chiriguano. La preferencia por trabajadores chiriguano estaba plasmada en las viviendas que les proveía el ingenio, en las tareas más complejas que les asignaban, en ciertos beneficios y en la mayor remuneración que recibían en comparación a los otros grupos (Bossert y Córdoba 2015).

En la década de 1970, la empresa Ledesma creció exponencialmente debido a la diversificación de su producción (incorporación de bioetanol, frutas, extractos cítricos y frutales, aromatizantes, entre otros) y la mecanización de la cosecha, que condujeron a la disolución de los lotes rurales ocupados por trabajadores estacionales, así como a la urbanización y transferencia al Estado de los servicios de salud y educación que la empresa prestaba como su “acción social benefactora” (Karasik y Gómez 2015). Tal como sostienen Gabriela Karasik y Elizabeth Gómez, dicha acción esconde “procesos político-económicos complejos, luchas sociales y políticas y procesos represivos a diferentes escalas y un importante número de secuestrados y detenidos-desaparecidos relacionados con la empresa Ledesma” (2015, 113; ver también Da Silva Catela 2004). En el departamento de Ledesma, la empresa parece cumplir funciones estatales, no solo mediante su “acción social benefactora”, sino ejerciendo poder de control. Como expresó temerosamente una de mis interlocutoras no guaraníes, hermana de desaparecidos y militante por los derechos humanos: “Es como si los ojos de El Familiar te estuvieran mirando todo el tiempo” (Victoria, diario de campo de la autora, 9 de mayo de 2016)

El pacto con el diablo y la oreja de El Familiar

El tema del *pacto diabólico* atraviesa todas las versiones de El Familiar, extendidas por las provincias del NOA (Isla 2000). En el caso de los guaraníes, la inmutabilidad ante vaivenes económicos de empresas como Ledesma, la cadena de supermercados Carrefour y Coca-Cola, entre otras, es explicada por estos pactos realizados con el diablo: “¿Por qué te crees si no que nunca quiebran?” (Julián, diario de campo de la autora, 19 de marzo de 2017). Los logos de dichas empresas son conceptualizados como insignias diabólicas: “El logo de Coca-Cola al revés es un mensaje del diablo” (Viviana, diario de campo de la autora, 19 de marzo de 2017). Además, las vinculaciones económicas entre la empresa que vende gaseosas a nivel mundial y una de las empresas agroindustriales más poderosas de la Argentina confirman sospechas de negociaciones diabólicas entre mis interlocutores guaraníes de Ledesma. A continuación, transcribo el texto que reconstruí a partir del relato de Isidro, un guaraní de cuarenta años, de Calilegua, que posee una amplia sensibilidad perceptiva para ver y comunicarse con entidades no humanas:

Un trabajador de Ledesma vivía en donde estaba el galpón, en el área de empaque de la empresa. Ahí había casas antes. Su mujer tuvo un bebé. Antes se tenían los bebés en la casa. Le tocaron la puerta. Era un hombre. Le dijo que se iba a llevar a su bebé. El trabajador no sabía que ese hombre era el Perro Familiar. El trabajador fue a ver a un curandero indígena del barrio La Estrella, quien le dijo que ese hombre era el Perro Familiar y le indicó que tenga un machete bendecido. Con ese machete, el trabajador lo enfrentó al Familiar al día siguiente y le sacó una oreja de perro. Al día siguiente, el Familiar volvió y el trabajador volvió a enfrentarlo. El Familiar le pidió la oreja que le había sacado y el bebé a cambio de oro, pero el trabajador no aceptó. Al día siguiente, el Familiar volvió, el trabajador lo enfrentó nuevamente y le sacó la otra oreja. El Familiar aumentó su propuesta: le pidió que le devuelva sus dos orejas y el bebé a cambio de ser el dueño de toda la fábrica de azúcar. El trabajador tampoco aceptó. Entonces, El Familiar le ofreció ser el dueño de toda la fábrica a cambio de las dos orejas y de su alma. Es decir, le pidió que le venda su alma a cambio de ser propietario de todo. El trabajador lo pensó y aceptó. Ese hombre era Carlos Pedro Blaquier [propietario actual de la empresa Ledesma]. (Isidro, indígena guaraní, diario de campo de la autora, 24 de febrero de 2019)

Es debido a este pacto originario que todos los años, al comenzar y finalizar el periodo de zafra —de marzo a noviembre aproximadamente—, el diablo, bajo el aspecto de un gran perro, un viborón o cualquier otra forma, sale en busca de su alimento: carne humana. Roberta, una *ipaye* (‘curandera’) guaraní de Calilegua, me explicó que el suministro de alimento humano es fundamental para el funcionamiento de la fábrica:

Los *karai reta iya*, es decir, los dueños de los *gringos* [‘blancos’], los dueños de la empresa Ledesma, trabajan con El Familiar y con la anaconda para moler caña. El Familiar es el diablo, que en idioma [guaraní] se dice *aña*. Todos los años, este fantasma viene en avión, como un pasajero común, desde África junto con

dos viborones que son despachados y vienen enroscados. Con ellos funciona la fábrica; si no, no se puede moler la caña. Las anacondas necesitan comer mucho y, si no se les da, ya salen a buscar su propio alimento: trabajadores de la zafra. (Roberta, diario de campo de la autora, marzo de 2018)

Según varios relatos, es la empresa la que entrega trabajadores para alimentar a El Familiar o a los viborones. Ya sean uno (El Familiar) o varios (dos viborones), en ambos casos se trata de la expresión visible del diablo. Es de conocimiento difundido entre los pobladores locales que el diablo vive en el sótano de La Rosadita, mansión de la familia Blaquier en Libertador General San Martín. Todos los días, enormes cantidades de comida son depositadas en la puerta del sótano para dar de comer al habitante subterráneo. Además, dos veces al año, al comienzo y fin del periodo de zafra, la empresa “entrega” dos trabajadores para que desciendan al sótano como alimento humano para El Familiar. En caso de no saciar su apetito, el diablo sale al encuentro de más humanos en los cañaverales. Si El Familiar no se encuentra bien alimentado o es lastimado, la fábrica de azúcar deja de funcionar, tal como ocurrió en 1965 según un relato de la mencionada curandera guaraní⁵. En su antigua casa del pueblo de Calilegua, que funcionaba como gomería del ingenio a principios de siglo pasado, Roberta narró:

Roberta: Mi papá trabajaba en 1915 aquí en la empresa Ledesma. Cincuenta y tres años de servicio a la empresa Ledesma tenía mi papá. Él era jardinero de la empresa Ledesma. En el 1965 ha salido un fantasma [El Familiar] de ahí de la empresa Ledesma y él ha cortado la oreja del fantasma. Y esa oreja la tenía aquí, en el bolsillo, como si fuera una linterna prendida, con un puñal bendecido. Le quería comer El Familiar a él. Él estaba regando la caña allá, cerca del Lote Libertad, ahí parado [había] uno de traje [que] ha ido derecho para comerle y él se ha defendido. Se ha puesto todo, la bufanda, en esta temporada, se ha puesto la bufanda y se ha puesto a pelear con el fantasma. Era grandote, dice que la uña la tenía así y se la quería hincar, y mi papá se ha defendido como ha podido, con el puñal bendecido y con el crucifijo.

Sonia: ¿Qué es El Familiar?

Roberta: Con ese funciona la empresa Ledesma en la fábrica. Si ese lo llegan a lastimar no funciona, no muele el azúcar, digamos, no muele la caña.

Sonia: ¿Y qué pasó cuando su papá le lastimó la oreja?

Roberta: Sí, quince días no ha funcionado la empresa Ledesma. Después ha venido Herminio Arrieta, el dueño de la fábrica, ha venido, le ha dicho que le entregue la oreja y que le iba a dar ocho paquetes de plata para que se vaya a Villamontes [lugar de origen en Bolivia del trabajador guaraní]. Y mi papá no quería, “No”, le ha dicho, “Yo quiero ser jubilado por la empresa Ledesma, yo te

5 Para relatos similares entre grupos collas trabajadores del ingenio San Martín del Tabacal (Salta), ver Weinberg y Mercolli (2017).

voy a entregar [la oreja], pero no te voy a recibir la plata, pero otra vuelta no me mandes a hacer eso”, así [dicen] que le ha dicho al finado Herminio Arrieta, el dueño de la empresa. Él ha venido a buscarle en esta casa.

Sonia: ¿Y se la dio [la oreja]?

Roberta: Se la ha dado; si no, no iba a trabajar la gente, zafreros, [a] cosechar la caña. (Entrevista con la autora, 26 de mayo de 2016)

Figura 2. La pelea del guaraní con El Familiar



Fuente: cortesía de Didimo Vargas⁶, dibujante guaraní (febrero de 2018).

El conjunto de historias que se pueden denominar “La oreja de El Familiar” (figura 2) se encuentra muy difundido entre los guaraníes de Calilegua. Más allá de las distintas versiones que tienen por escenarios los descampados, los cañaverales o el sótano de La Rosadita, hay ciertos elementos que se repiten en todas ellas: la situación de enfrentamiento, el poder del machete bendecido, el robo de la oreja y la recompensa. La primera versión transcrita corresponde al enfrentamiento que da origen al pacto del empresario Blaquier con el diablo. Las restantes versiones registradas relatan la pelea entre un trabajador guaraní y El Familiar que intenta devorárselo. Desde una perspectiva levistraussiana, se podrían analizar las distintas versiones como transformaciones estructurales, en las que

6 A mi pedido, Didimo, hombre guaraní de sesenta años de Calilegua y miembro activo de comunidades locales, dibujó varias de las historias que registré durante mi investigación.

ciertos elementos (la pelea, el machete, la oreja) son reutilizados y recombinados en un nuevo *bricolaje* (Lévi-Strauss 1997; ver también Quintero 2015). “Hay muchas versiones, en todas ellas le roban la oreja porque se trata de un perro, el Perro Familiar”, me explica Isidro (comunicación personal, 24 de febrero de 2019). En sus términos, la superposición de versiones no le quita veracidad a ninguna de ellas, sino que la presencia de elementos estructurales compartidos legitima los relatos y confirma la realidad de los sucesos.

Indicadores de no humanidad

En los mundos amerindios en general, ciertos rasgos que denotan excesos o expresiones extremas (poder, juventud, belleza, fealdad, gigantéz) pueden ser indicadores de no humanidad (Tola 2010). Así, la acumulación y ambición de poder material y político de ciertas personas a costas de la explotación, pobreza y muerte de otras, y la inmutabilidad de ciertas empresas ante los vaivenes económicos nacionales e internacionales evidencian, en términos guaraníes, no humanidad e intervención del diablo. Con altas capacidades metamórficas, el diablo se presenta, cotidianamente, bajo ciertas formas canónicas extremas: un perro de tamaño desmedidamente grande (el Perro Familiar); un hombre muy hermoso, alto y de traje; un cura sin cabeza; un hombre con patas de cabra (el Pata de Cabra); un viborón peludo (*mboi guasu*); una limusina que circula sin conductor. En su forma canina, su tamaño desmedido, su color negro y sus ojos rojos brillantes lo diferencian de un perro común y corriente e indican que se trata del diablo. En su forma humanoide, se presenta como un hombre de características exacerbadas, materializadas en una estatura fuera de lo normal, su belleza y su apariencia elegante, su traje, galera y enormes zapatos lustrados. Otra forma humanoide adquiere cuando adopta la composición corpórea mixta de humano y cabra. Tal como relata un hombre guaraní:

Es una transformación del diablo, igual que el Perro Familiar. En el baile estaba disfrazado y con pantalones largos que le tapaban las patas. Pero lo descubrieron por la forma en que bailaba y, en un movimiento que hizo, se le vieron las patas de cabra. En un momento, el diablo desapareció del baile. Un sereno vio al diablo bailando solo a la una de la mañana, ya terminado el baile. (Eusebio, diario de campo de la autora, 27 de mayo de 2016)

Cuando se presenta como un viborón, este se distingue de la especie de serpiente constrictora —conocida como anaconda— por su pelaje (figura 3). El *mboi guasu* no posee piel de reptil, sino que está cubierto de pelaje dorado. La limusina, como objeto animado, y la ausencia de cabeza del cura, también son signos no humanos que denotan la presencia del diablo. Además de estos indicadores, la aparición del diablo ocurre en ciertos lugares habituales: descampados, ámbitos nocturnos, en el monte o en medio de los cañaverales. Más allá de las formas en que se presenta, el multifacético diablo puede presentarse bajo el aspecto que quiera y es frecuente que adopte la apariencia de una bestia zoomorfa —por ejemplo, criatura con cuerpo de caballo y cabeza de roedor, cuya especie se desconoce—. Tanto su capacidad metamórfica

como su caracterización mediante rasgos extremos son síntomas, como en los mundos amerindios en general, de no humanidad. En palabras de Isidro:

Isidro: Todo es el diablo, o sea, él tiene la capacidad de convertirse en lo que sea. Mientras más miedo y confusión dé, es mejor para él.

Sonia: ¿Y vos lo viste?

Isidro: Sí. Y de distintas formas. Algunas veces en forma de un caballo. Y muchas otras formas. (Entrevista con la autora, 13 de marzo de 2019)

Figura 3. *Mboi guasu*



Fuente: cortesía de Didimo Vargas, dibujante guaraní (febrero de 2018).

El conocimiento de Isidro acerca del diablo se fundamenta en la articulación entre relatos orales y su propia experiencia como cazador-pescador. Al igual que otros de mis interlocutores que suelen transitar los espacios de cañaverales y de monte (hombres adultos, trabajadores de la empresa Ledesma o cazadores-pescadores), Isidro puede distinguir la presencia del diablo en la multiplicidad de formas confusas que este puede asumir. Con base en las enseñanzas de su abuelo, Isidro ingresa al monte o a los cañaverales con un machete “curado” (“con poder especial”) por si debe enfrentar a los “espíritus malignos” que, lejos de ser inmateriales, poseen cuerpo, pueden ser agredidos y —en sus palabras— “te pueden lastimar literalmente”. La posibilidad de herir a espíritus malignos y al diablo demuestra no solo el carácter visible de estas entidades, sino su materialidad, tangible en los enfrentamientos que tienen lugar en la vigilia o en sueños.

Finalizaré este apartado con un fragmento de una conversación en la cual, sesgada por mi manera de concebir el conocimiento y la realidad, realicé una pregunta a Isidro. Su respuesta conduce a pensar los usos estratégicos de la figura de El Familiar en otros términos, ya no como la utilización de una falsa creencia terrorífica para disciplinar a los trabajadores:

Sonia: ¿Es cierto que a veces los capataces del ingenio se disfrazaban de El Familiar?

Isidro: Decían que sí. Pero según sé, los que hacían eso, algunos desaparecían porque El Familiar en persona se los llevaba. Les salió caro el chiste. Lo hacían para asustar a la gente, para que trabajen más y, obviamente, pagarles menos. Así como el mismo Familiar se llevaba a los que se hacían pasar por él, los mismos trabajadores se les enfrentaban, pensando que era el verdadero. (Entrevista con la autora, 11 de junio de 2019)

La crítica guaraní a la acumulación y la rebelión de los objetos

Si bien las historias de El Familiar han sido comprendidas como formas nativas y folclóricas de concebir y experimentar las relaciones asimétricas de poder, la demonización del blanco puede ser leída como antropología reversa y como crítica guaraní a la acumulación. Tal como me fue transmitido en varias reuniones comunitarias en Calilegua, el concepto filosófico guaraní de *yerovia* ('felicidad', 'armonía') está asociado a una disposición de espíritu: ser *iparavete* ('pobre') es un ideal moral que refleja generosidad e impide acumular. El siguiente relato, narrado por Santiago, guaraní de sesenta años, ilustra tal ideal:

Esta es una historia de una familia *iparavete* que me contó mi madre, es una historia de acá que ocurrió en el monte de Calilegua. El hombre se dedicaba a la caza y la pesca. Él iba al monte, al *kaa*. Y es de tanto ir que le salió el *kaa iya*. Siempre así, de espalda el *kaa iya* y le invita a que le siga. Él le sigue por un sendero. El *kaa iya* entra como en una cueva larga, él le sigue. Había oro ahí. El hombre llevaba puesto un *aporoca*, es decir, un chaleco, como un ponchito. Eso llevaba puesto el hombre que cazaba. El *kaa iya* le dice que junte todo lo que pueda, pero que no le cuente a nadie. Pero él desobedeció y empezó a contar, y vuelve con más gente a retirar más oro. Pero cuando llegan está cerrada la cueva. Ahí había un dibujo de una víbora porque llegan traidores a buscar riqueza. (Santiago, diario de campo de la autora, 25 de octubre de 2017)

Mientras que la imagen de la víbora se encuentra asociada al diablo y al extractivismo del blanco, la lógica no extractivista de los *kaa iya reta* se corresponde con los ideales guaraníes de medida y con las prácticas guaraníes de respeto hacia un entorno regulado por entidades poderosas. No nos adentraremos en la complejidad filosófica de la búsqueda de la tierra sin mal, tema profusamente debatido por los propios guaraníes y la antropología, sino que solo haremos mención del despojo material al cual incita. A grandes rasgos, la tierra sin mal se desarrolla en múltiples

lugares, donde rige un espacio-tiempo superlativo, y puede ser actualizada en esta vida terrenal o en una instancia ultraterrenal. Para alcanzar este lugar, o estos lugares, localizables en la geografía cosmológica y también en el interior de cada persona, es recomendable despojarse de lo material.

El rechazo guaraní a la acumulación material conduce a la tesis política clastreana según la cual las sociedades indígenas de tierras bajas sudamericanas, en contra de la centralización política, impedirían la acumulación (Clastres [1978] 2010). Pese a las críticas historiográficas y arqueológicas a las generalizaciones de los postulados clastreanos, estos adquieren actualidad desde ciertas líneas de la etnología contemporánea (Sztutman 2012) y en boca de pensadores nativos. Como modelo que opone filosofías político-económicas, permite echar luz sobre algunos aspectos de la dicotomía blancos/guaraníes, central en la sociocosmología guaraní. Si bien es imposible hablar de dos bloques homogéneos, en cuanto existen matices “más o menos *karai*” —como los *karai guaranizados*, “no tan blancos”— y “más o menos guaraní” —como los guaraní *karaizados*—⁷, la dicotomía, antes que grupos delimitados, activa la comparación de lógicas o modos de comportamiento: *lo guaraní* se corresponde con una búsqueda, interna y externa, de la tierra sin mal adonde lo material no puede acarrear, y *lo blanco* se asocia con la búsqueda incansable de riqueza material. En un sentido similar, aunque a partir de un escenario etnográfico muy distinto, Marcelo González Gálvez (2010) ha observado que la distinción mapuche/*winka* (‘blanco’) puede ser entendida como una clasificación que está más allá de características culturales específicas y que podría moverse en coordenadas “raciales”, pero principalmente éticas y morales. Así, mientras los mapuches se asocian a la honestidad, la rectitud y la lealtad, los *winkas* se vinculan al engaño, el robo y la traición. Si bien el fenotipo se vincula a modos de comportamiento, este no es determinante: “los sujetos dentro de las categorías [mapuche/*winka*] pueden variar su manera de actuar, pasando a comportarse de una manera identificable como apropiada para el otro grupo” (González 2010, 270). Esta situación implica tránsitos entre categorías y clasificaciones graduales del tipo mapuche *awinkado* y *winka mapuchizado* (González 2010). En una misma línea, es posible entender los conceptos *karaizado* y *guaranizado* que utilizan mis interlocutores. *Karai* y guaraní, más que categorías predeterminadas, parecieran remitir a lógicas, modos de actuar y de relacionarse que pueden ser aprehendidas. Como desarrollaré, estas categorías se mueven entre coordenadas de humanidad y no humanidad. Como polos extremos de una vara, el modo de comportamiento *karai* se vincula a rasgos no humanos.

“¿Cómo definirías al humano?”, me preguntó Pikitü, mientras charlábamos acerca del extractivismo ambiental, la problemática del territorio y la búsqueda de la tierra sin mal. Enumeré varias características (agencia, intencionalidad, comunicación) que, a mi entender, definen el ámbito de lo humano, pero solo acerté, aunque debido a una equivocación, cuando dije “consciencia”. Luego entendí que

7 Sobre gradientes de identidad guaraní en Jujuy, ver también Espinosa (2017).

mi interlocutor no se refería a la *consciencia*, definida como el conocimiento que posee el ser humano acerca de su propia existencia, sino a la *conciencia*, comprendida como el conocimiento moral acerca de lo que está bien y lo que está mal. La ausencia de conciencia respecto de las consecuencias autodestructivas del extractivismo ambiental, del abuso y la acumulación ubica a personas como Carlos Blaquier en las fronteras de la humanidad. Si bien el universo está superpoblado de personas con capacidad de agencia de diversa índole —principalmente, personas terrenales, dueños y antepasados—, no todas poseen conciencia y, por ende, no todas son humanas. En un evento académico en Buenos Aires, Pikitü subrayó la importancia de “humanizar” la economía. Invitado por mí, Pikitü participó de la Primera Escuela Latinoamericana de Antropoceno Urbano, organizada por la Universidad de San Martín (Buenos Aires, Argentina) y la École Urbaine de Lyon (Francia). Ante público *karai* (argentinos y franceses), Jacinto dialogó conmigo acerca del extractivismo. Transcribo, a continuación, un fragmento de su exposición:

Yo considero que la economía [capitalista] es una de los grandes responsables de la situación que estamos atravesando como humanidad. Hay una lógica, una corriente de pensamiento que todo lo que nos rodea es dinero. Un árbol es dinero, pescado es dinero, petróleo es dinero, el agua es dinero. Lo único que falta que se convierta en dinero es el aire que respiramos. Creo que hay que analizar eso y hay que *humanizar* un poco la economía y ver que lo que nos rodea tiene vida, son seres. Entonces yo, ser humano, ¿cómo voy a pensar que eso es dinero? Nosotros, como guaraní, denominamos con una palabra, por ahí medio asquerosa, al “dinero”. Nosotros le decimos *korepoti*, ¿y qué es *korepoti*? *Koo* es el cerco, el lugar donde sembramos; *poti* es la bosta, el excremento. Entonces [*korepoti*] es lo que resulta de nuestro producto, lo que ya no sirve de nuestra producción. Eso nos da a entender que lo que producimos primero es para satisfacer la necesidad de la familia, para que nadie pase hambre, ahora si sobra es para intercambiar otro producto que no tenemos nosotros. Esta lógica, esta corriente, este pensamiento que cree que todo es dinero. El dinero es como el imán: tenés y querés tener más. Eso nos *deshumaniza*. Entonces es muy importante parar en el tiempo y pensar qué estamos haciendo. Por eso hay que *humanizar* a la economía. (Intervención en un evento académico, 16 de julio de 2019)

La pregunta por la alteridad del blanco y la no humanidad de su lógica extractivista contienen profundas reflexiones antropológicas que cuestionan, como muchas sociedades amerindias, el paradigma naturalista-multiculturalista (Viveiros de Castro 2004). Si existen personas de la especie humana que no gozan de humanidad, otras no pertenecientes a la especie humana —como los dueños— serían humanas por poseer conciencia. Lo que parece un mero juego de palabras —humanos que no son humanos y no humanos que son humanos— se puede pensar, inspirándose en la obra conjunta de Davi Kopenawa y Bruce Albert (2015), como crítica al fetichismo del oro —o de lo material en sentido amplio— y como antropología reversa.

Según el chamán yanomami Kopenawa, el oro y los minerales⁸ que los blancos extraen con avidez de las profundidades de la tierra desparraman un veneno que invadirá progresivamente el mundo hasta finalmente destruirlo y, simultáneamente, autodestruirnos (Kopenawa y Albert 2015). La destrucción del espíritu maléfico (*xawara*), liberado de la extracción codiciosa de oro en la Amazonía, podría relacionarse a la predación del diablo en la región azucarera. En ambos casos (Amazonía y yungas), los altos niveles de contaminación ambiental y de enfermedades asociados al extractivismo son objeto de crítica indígena. En el departamento de Ledesma, las enfermedades respiratorias, como el asma, el cáncer y la bagazosis —enfermedad inflamatoria del pulmón causada por el residuo de la caña de azúcar—, el hantavirus —por exceso de roedores infectados en los cañaverales— y enfermedades reumáticas, así como disfunciones visuales y auditivas, causados todos por el extractivismo y la explotación laboral, son frecuentes. Además, los desmontes masivos para el cultivo de hectáreas de cañaverales afectan de modo irreversible la ecodiversidad de las yungas.

Una vez, Pikitü aseveró que “para que los guaraníes corten una ruta es porque aguantaron demasiado”. Si bien los guaraníes adoptan en términos generales una postura que podríamos considerar pasiva respecto de problemáticas ambientales y territoriales, hay en su filosofía cotidiana una verdadera crítica a la acumulación, que puede ser entendida como una antropología reversa (Wagner 2017): una antropología que los guaraníes realizan respecto de la alteridad no humana del blanco. La conciencia acerca de los efectos de nuestras acciones y, vinculada a ella, la mesura como conducta esperable constituyen cualidades definitorias de lo humano, ámbito del cual algunos blancos con su lógica extractiva y desmesurada están excluidos. En un mundo habitado por múltiples entidades, humanas y no humanas, con capacidad de agencia, interconectadas entre sí, una acción puede tener efectos no solo sobre quien la lleva a cabo, sino sobre su parentela, sobre la comunidad y el cosmos. En este sentido, la pasividad guaraní puede ser entendida positivamente como producto de la extrema conciencia acerca de las consecuencias del accionar, entre ellas, la rebelión de los objetos y el fin de nuestra humanidad.

“¿Dé qué te crees que están fabricados todos estos objetos que nos rodean?”, me preguntó Pikitü, mientras agarraba y señalaba una taza, su celular y otros objetos dispuestos sobre la mesa de una confitería de Libertador General San Martín. Luego, me explicó que todo proviene de la naturaleza y, por ende, pertenece a los *kaa iya reta*. Según Jacinto, los objetos en su generalidad —propiedad de los *kaa iya reta*— se encuentran implicados en las teorías nativas respecto del fin de este mundo. Con resonancias amplias amerindias antiguas y contemporáneas (Danowski y Viveiros de Castro 2014; Nimuendajú [1914] 1987; Pierri 2013; Tola *et al.* 2019, entre otros), ciertas narraciones guaraníes del piedemonte andino describen que entidades demoníacas, como un jaguar azul o un murciélago-demonio, devorarán los astros y exterminarán a la humanidad. Según Pikitü, este exterminio será anticipado por la

8 *Korepoti* puede traducirse como ‘dinero’, pero también como ‘metal’ y ‘plata’ (Caurey y Ortiz 2011).

rebelión de los objetos. Su relato no es un hecho aislado. Durante la pandemia por coronavirus, Martina, una anciana nativa de Tartagal (Salta) y habitante de Calilegua, me expresó telefónicamente su preocupación asociada a un relato profético: su abuela solía predecir que, llegado el momento del fin del mundo, los animales se rebelarían contra el humano. Pikitü, en el evento académico mencionado y ante mi incentivo, narró un relato similar:

Estamos regresando a los momentos en que el día aún no existía, es decir, a los tiempos de la gran oscuridad. En aquel tiempo, la tierra se volcará contra el hombre al haber perdido toda su humanidad. Los objetos creados se volcarán contra él; los espíritus de los animales que el hombre mató sin ningún sentido los atormentará, los animales aún vivos hablarán; las plantas y los árboles arremeterán contra los deshumanizados hombres, mujeres, niños y niñas. Desde lo alto bajarán los demonios en forma de murciélagos para devorarse a nuestra especie. (Intervención en un evento académico, 16 de julio de 2019; ver también en Tola *et al.* 2019, 818)

Pikitü me comunicó, tiempo después, que su relato estaba basado en la narración de un anciano guaraní que escuchó en la película boliviana *Ivi Maraei*, del director Juan Carlos Valdivia, lo cual no resulta extraño. En contextos periurbanos y globalizados, como en los que se encuentra inserta la mayoría de las comunidades por donde circula Pikitü, adquieren relevancia nuevas formas de circulación de relatos míticos-proféticos: libros, internet y películas constituyen nuevas formas de producir evidencia. ¿Qué tintes adquiere esta antigua profecía, reinterpretada por Jacinto a partir de una película, en el contexto actual donde los límites del exceso, el abuso y el maltrato hacia los no humanos por parte de cierto grupo de humanos (blancos) han llegado a afectar de manera irreversible al planeta y, por ende, a nosotros mismos como humanidad? Cuando le pregunté a Pikitü si era posible evitar la inminencia del fin, él opinó que la única forma de retardarlo era mediante el ejercicio de nuestra conciencia humana y la búsqueda de la tierra sin mal. En un mundo terrenal signado por sus renovaciones cíclicas, sería imposible pensar en la eternidad de nuestra humanidad. ¿Será que aquellos que alcancen la añorada tierra sin mal constituirán la humanidad primordial futura de un *mundo por venir*, donde inicialmente no existirá “nada excepto gente” (Danowski y Viveiros de Castro 2014)?

Consideraciones finales

En una región donde algunas familias de élite —los dueños “humanos” del azúcar—, se han enriquecido a costa del trabajo indigno de los indígenas, donde el auge azucarero fue posible a expensas de la explotación y donde actualmente se encuentra instalada una megaempresa, cuyo dueño está procesado por crímenes de lesa humanidad, que mantiene en condiciones de precarización laboral a sus trabajadores y cuyos residuos tóxicos envenenan a la población local, ¿cómo no dudar

de la humanidad de quien impunemente lleva adelante acciones destructivas —y autodestructivas— hacia otros humanos y hacia el entorno?

Más que metáfora de la explotación o mirada distorsionada de la realidad, el diablo es una realidad evidente y evidenciable para quienes se encuentran supeditados a la violencia capitalista bajo sus formas humanas y no humanas, imposibles de separar. Su realidad se fundamenta en el conocimiento, experiencia y experticia de quienes, como los guaraníes, están habituados a captar aquello que los modernos calificarían como fantasías o creencias. En este sentido, nos distanciamos de las lecturas marxistas que podrían interpretar la predación del diablo como metáfora acerca de la explotación sufrida en los centros productivos. La predación del diablo *no traduce* la experiencia de alienación, sino que ella misma es la violencia capitalista en su dimensión no humana. Desde una perspectiva marxista heterodoxa, Gordillo (2010) evidenció las voces *otras* que desmoronan la univocidad de la historia y los hechos que, a través de la construcción colectiva de la memoria anclada espacialmente, adquieren estatus de realidad. La experiencia de terror en los ingenios azucareros del NOA forjó, entre los indígenas tobas del oeste de Formosa (Gran Chaco), imaginarios diabólicos (Gordillo 2010). Ahora bien, la realidad no solo es construida en relación con la memoria y la experiencia colectiva asociada a ciertos lugares, sino que, en un movimiento inverso, la memoria —relatos orales sobre encuentros y luchas con el diablo— puede expresar y ser testigo de una realidad que, para los guaraníes, existe. En esta dirección, la devoración del diablo no es una forma nativa de experimentar la violencia capitalista, sino la expresión concreta de violencia deshumanizada.

98

La forma relacional de la predación, ampliamente difundida en sociocosmológicas amerindias, evoca la idea de que lo que se consume es más que materia nutritiva, en cuanto permite —al menos potencialmente— la incorporación ontológica de la alteridad (Fausto 1999; Vilaça 1992; Viveiros de Castro 1992a). La predación *wari'* es definida por Eduardo Viveiros de Castro como una relación recíproca y reversible entre sujetos socialmente determinados: “aquello que se come, comerá; quien come será comido” (Viveiros de Castro 1992b, XIV)⁹. Por el contrario, en el caso aquí analizado, la predación del diablo responde a una lógica deshumanizada, totalmente asimétrica e irreversible: el diablo come gente y eso no es intercambiable —la devoración puede, en el mejor de los casos, ser resistida por guaraníes que se enfrentan al diablo—. En la predación diabólica, expresión de la cosmopolítica en la zafra, no hay una búsqueda de captura ontológica, sino mera depredación voraz de materia nutritiva, devoración sintomática de la no humanidad del capitalismo. Si el canibalismo *wari'* puede ser leído como forma de intercambio y comunicación más que como producción (Viveiros de Castro 1992b), la predación del diablo permite, por el contrario, que la producción agroindustrial sea posible sin medir los efectos que a escala planetaria genera. Un tipo de devoración, también de carácter irreversible,

9 Traducción propia.

parecen evocar los demonios que, en los albores del fin de la humanidad, deglutirán los astros y los humanos.

Para ciertos pensadores guaraníes, el fin de este mundo puede entenderse como tema cosmopolítico y terreno de negociación entre humanos y entidades demoníacas. Según Pikitü, la llegada del fin será anticipada por la rebelión de los objetos, nueva expresión de la indiferenciación mítica-primordial entre humanos y no humanos. El hombre blanco, inconsciente de esta humanidad de fondo que une a objetos, animales y personas humanas, abusa de quienes aparentan no ser humanos y, de esta manera, se aleja por su inconsciencia de la humanidad. Como propiedad del diablo, los empresarios blancos —considerados humanos sin alma o personas no humanas— acelerarán la llegada del fin de esta humanidad.

Las entidades que pueblan el espacio circundante y lo que sucederá en el futuro son conocidos por ciertos guaraníes a través de relatos transmitidos de generación en generación —inclusive mediante internet—, sueños y su propia percepción; estos les revelan un conocimiento no siempre avalado por los cánones modernos de producción de evidencia. Si bien los conocimientos escatológicos constituyen uno de esos *terrains vagues*, ante la duda y frente a la evidencia de un mundo globalmente devastado, tal vez sería mejor despojarse de acuerdo al ideal de *yerovia* y enfriar el paso acelerado del tiempo siguiendo el *ejemplo* (*sensu* Viveiros de Castro 2019) de las *sociedades frías* (Charbonnier y Lévi-Strauss 1968). Tal vez nos den ideas para, como diría provocativamente Ailton Krenak (2019), “adiar o fim do mundo”. O, al menos, estar más leves y alegres si es que llega.

Referencias

1. Absi, Pascale. 2005. *Los ministros del Diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: Instituto de Investigación para el Desarrollo; IFEA; Fundación PIEB.
2. Boasso, Florencia. 2004. “Del ingenio al cruce. Relocalización y resistencia de una comunidad indígena”. En *La cuenca del río Bermejo: una formación social de fronteras*, compilado por Elena Belli, Ricardo Slavutsky y Hugo Trincherro, 89-103. Tilcara: Reunir.
3. Bossert, Federico. 2013. “Ingenios azucareros y relaciones interétnicas”. En *Al pie de los Andes: estudios de etnología, arqueología e historia*, editado por Pablo Sendón y Diego Villar, 163-185. Bolivia: Itinerarios.
4. Bossert, Federico y Lorena Córdoba. 2015. “El trabajo indígena en economías de enclave. Una visión comparativa (barracas caucherías e ingenios azucareros, siglos XIX y XX)”. En *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)*, editado por Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolas Richard, 111-128. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
5. Carneiro da Cunha, Manuela. (1981) 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
6. Caurey, Elías y Elio Ortiz. 2011. *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (guaraní-español)*. La Paz: Plural Editores; Fundación Xavir Albó.

7. Charbonnier, Pierre y Claude Lévi-Strauss. 1968. “Relojes y máquinas de vapor”. En *Claude Lévi-Strauss: entrevistas con Pierre Charbonnier*, editado por Pierre Charbonnier, 27-37. México: Siglo XXI.
8. Clastres, Pierre. (1978) 2010. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
9. Combès, Isabelle. 2013. “De lucifernos a canonizables: representaciones del canibalismo chiriguano”. *Boletín Americanista* 67: 127-141. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13737>
10. Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2014. *Ha mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura y Barbárie Editora.
11. Da Silva Catela, Ludmila. 2004. “Nos vemos en el Piquete... Protestas, violencia y memoria en el Noroeste Argentino”. En *La cultura en las crisis latinoamericanas*, compilado por Alejandro Grimson y Ana María Ochoa, 123-143. Buenos Aires: Clacso.
12. Dasso, María Cristina y Zelda Franceschi. 2015. “La representación wichí del trabajo y el ingenio azucarero”. En *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)*, editado por Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolas Richard, 65-92. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
13. De la Cadena, Marisol. 2009. “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”. *World Anthropologies Network - Red de Antropologías del Mundo (Electronic Journal)* 4: 139-171. http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf
14. Descola, Philippe. 2016. *La composición de los mundos: conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
15. Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.
16. Espinosa, Mariana. 2017. “Fragmentos ‘más o menos guaraní’ de una misión evangélica en el Ingenio La Esperanza”. En *Los evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*, editado por César Ceriani Cercnadas, 193-203. Buenos Aires: Ethnographica.
17. Fausto, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia”. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 14: 329-366. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
18. Fausto, Carlos. 1999. “Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia”. *American Ethnologist* 26 (4): 933-956. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.933>
19. González Gálvez, Marcelo. 2010. “Cuando se necesitan representantes pero no se admite la representación. El líder mapuche rural y su encrucijada ontológica”. En *La ruralidad chilena actual: aproximaciones desde la antropología*, editado por Roberto Hernández y Luis Pezo, 253-276. Santiago: CoLibris.
20. Gordillo, Gastón. 2010. *Lugares de diablos: tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
21. Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
22. Hirsch, Silvia. 2014. “Mujeres guaraníes, vínculos transnacionales e identidades en la frontera argentino-boliviana”. En *Transfronteras: las fronteras del mundo y procesos culturales*, coordinado por José Manuel Valenzuela Arce, 237-254. México: Colegio de la Frontera Norte.

23. Hirsch, Silvia. 2004. "Ser guaraní en el Noroeste Argentino: variaciones de la construcción identitaria". *Revista de Indias* 14 (230): 67-80. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2004.i230.411>
24. Isla, Alejandro. 2000. "Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar". *Estudios Atacameños* 19: 135-155. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2000.0019.00008>
25. Julien, Catherine. 1997. "Colonial Perspectives on the Chiriguana (1528-1574)". En *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, editado por María Susana Cipolletti, 17-72. Quito: Abya-Yala.
26. Karasik, Gabriela y Elizabeth Gómez. 2015. "La empresa Ledesma y la represión en la década del 70. Conocimiento, verdad jurídica y poder en los juicios de lesa humanidad". *Clepsidra: Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria* 3: 110-131.
27. Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
28. Krenak, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
29. Lévi-Strauss, Claude. 1997. *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
30. Montani, Rodrigo. 2015. "El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichi". En *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)*, editado por Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolas Richard, 19-44. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
31. Nimuendajú, Curt Unckel. (1914) 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apacóyva-guaraní*. São Paulo: Editora Hucitec.
32. Pierri, Daniel. 2013. "Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú". *Tellus* 24: 159-188. <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/38>
33. Quintero, Pablo. 2015. "Mito-lógicas del diablo en el Chaco Argentino". *Espaço Ameríndio* 9 (1): 239-262. <http://dx.doi.org/10.22456/1982-6524.54704>
34. Saignes, Thierry. 1990. *Ava y Karai: ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XIX)*. La Paz: Hisbol.
35. Sztutman, Renato. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.
36. Taussig, Michael. 1993. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Ciudad de México: Nueva Imagen.
37. Teruel, Ana, Marcelo Lagos y Leonor Peirotti. 2010. "Los valles orientales subtropicales: frontera, modernización azucarera y crisis". En *Jujuy en la historia: de la colonia al siglo XX*, editado por Ana Teruel y Marcelo Lagos, 435-464. Jujuy: Editorial de la UNJu.
38. Tola, Florencia. 2010. "Corps et métamorphose dans une société amérindienne". *Communications* 86: 129-143. <https://doi.org/10.3917/commu.086.0129>
39. Tola, Florencia, Antonela dos Santos, Juan Pablo Restrepo, Gabriel Rodrigues Lopes, Sonia Elizabeth Sarra, Agustina de Chazal y Maximiliano Varela. 2019. "Entre el futuro que ya llegó y el pasado que nunca pasó: diplomacias chaqueñas en el antropoceno". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 25 (3): 809-836. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n3p809>

40. Vilaça, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas de canibalismo wari*?. Río de Janeiro: Editora da UFRJ.
41. Villar, Diego. 2005. "La religión chané". Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
42. Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. "On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene". *Current Anthropology* 60 (20): 296-308. <http://dx.doi.org/10.1086/702787>
43. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Pedro García Hierro y Alexandre Surrallés, 37-80. Copenhague: IGWIA.
44. Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "O Nativo Relativo". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 8 (1): 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
45. Viveiros de Castro, Eduardo. 1992a. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Londres: The University of Chicago Press.
46. Viveiros de Castro, Eduardo. 1992b. "Apresentação". En *Comendo como gente: formas de canibalismo wari*, escrito por Aparecida Vilaça. Río de Janeiro: Editora da UFRJ.
47. Wagner, Roy. 2017. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora.
48. Weinberg, Marina y Pablo Mercolli. 2017. "Sweet Death: Indigenous Labour Exploitation in the San Martín del Tabacal Sugar Mill, Salta, Argentina". *Cultural Studies* 31 (1): 70-92. <http://dx.doi.org/10.1080/09502386.2016.1167929>
49. Weinberg, Marina y Pablo Mercolli. 2015. "Azúcar amargo. Historias de San Martín del Tabacal". En *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)*, editado por Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolas Richard, 93-106. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.