

**«OLHAMEL» - «N'AMEL» - «IHAMEL»: ALGUNAS REFLEXIONES  
EN TORNO A LAS RELACIONES DE AHATAIS, WICHÍS E  
IYOJWAJAS EN EL CHACO SALTEÑO\***

*José Miguel Naharro\*\**

*Virginia E. Sosa\*\**

**Resumen**

La tendencia teórica actual es definir los procesos de identidad social en términos contrastativos; partiendo, muchas veces, de una serie de supuestos sobre la relación nosotros/ellos que no necesariamente se ajustan a la percepción que los propios actores tienen al respecto. Tomando como base la idea de que las categorías que un grupo emplea representan objetos de su experiencia social y que su aplicación en situaciones concretas brinda una valiosa evidencia en este sentido, este trabajo advierte -y sugiere- sobre la complejidad de las relaciones que ahatais, wichís e iyojwajas mantienen hoy en el Chaco salteño.

**Abstract**

The present theoretical trend is to define the processes of social identity in contrastive terms, often starting from a series of assumptions about the *we/they* relationship that do not necessarily match the perceptions of the actors involved. The underlying idea of this work is that the categories of a group represent objects of its social experience and that their application in concrete situations provides a valuable evidence in this respect. This work observes – and suggests- the complexity of the relationships that the *Ahatais*, *Wichis* and *Iyojwayas* maintain nowadays in the *Chaco Salteño*.

Traducción de abstract: Patricia Solange Sosa (revisada por Liliana Fortuny).

**I**

*Die Grenzen Meiner Sprache bedeuten  
die Grenzen meiner Welt  
(Ludwig Wittgenstein – Tractatus 5.6)*

- ¿Es factible lo que dice Wittgenstein? ¿Pueden los límites de mi lenguaje ser los límites de mi mundo?
- Probablemente no, ... o acaso no tan así, ... aunque hay que reconocer que desde cierta perspectiva la idea no puede menos que resultar sugerente ... Sobre todo, si uno piensa

---

\*Pertenece al Proyecto Nº 663 del CIUNSA: "Sistemas simbólicos y procesos de articulación social entre los grupos wichí de la rivera sur del Pilcomayo".

\*\* UNSa - CEPIHA.

estas líneas del Tractatus no en los términos del Tractatus, sino en los términos de las Investigaciones ...

- ¿En el sentido de que los conceptos operan en el interior de las formas de vida social de acuerdo con ciertas reglas?
- ¡Ahá!, pero yendo incluso un poco más allá ... Al fin de cuentas, “In der Praxis des Gebrauchs der Sprache ruft der eine Teil die Wörter, der andere handelt nach ihnen ...”
- En otras palabras, ... que los conceptos deben ser observados en acción y como parte de un contexto más amplio.
- Sólo en acción, ... y como parte de un contexto más amplio.
- ¿Recién entonces cabría pensar en lo demás ... ?
- Recién entonces ...
- ¿Y si esa lengua no fuera «mi» lengua?
- Bueno, ... quizás por eso, justamente, es que todo este asunto resulte interesante.<sup>2</sup>

En cierta ocasión, alguien calificó a las “Investigaciones” de Wittgenstein como una obra tortuosa y sugerente. Lo curioso, sin embargo, es que habiendo nacido dentro de un campo de conocimientos tan particular probablemente haya suscitado tanto o más influencias fuera de la filosofía como dentro de ella. En antropología por lo menos, los escritos del último Wittgenstein (1958) sirvieron para rescatar la vieja propuesta durkheimniana de que los conceptos, en cuanto categorías, representan objetos de la experiencia social (1912), y que, por lo tanto, pueden ser vistos como una vía de acceso privilegiada para poder dar cuenta de cierto tipo de situaciones que, de otra manera, serían muy difíciles de comprender. Apoyándonos en esta idea, lo que aquí intentaremos plantear es la posibilidad de que así como una categoría puede volverse accesible cuando se traduce en aquellas acciones concretas que ponen de manifiesto «su sentido», de igual modo —y por contrapartida— puede que lleguemos mejor a toda una serie de hechos que inicialmente se nos presentan confusos si somos capaces de asociarlos no sólo con los sistemas categoriales que les son propios, como pretendía Durkheim, sino también con ese contexto «más amplio» que nos sugiere Wittgenstein.

## II

Desde hace ya algunos años, nuestro trabajo en el Chaco ha estado orientado hacia la investigación de cierto tipo de procesos que al ser refractarios a las explicaciones unilaterales obligan permanentemente a lecturas múltiples. A observar la realidad desde cada uno de los actores involucrados tratando de entender su situación, sus intereses, y su particular visión de las cosas. A veces se parte de la idea preconcebida de que un número limitado de categorías, generalmente aquellas con las que se está más familiarizado, bastan para dar cuenta de una determinada situación, y es así que se termina proyectando sobre los hechos algo que en realidad no existe en los términos que se supone. Describir cómo viven ciertas situaciones distintas instancias sociales no sólo sirve para poner de relieve cuan complejos y multifacéticos pueden ser determinados hechos, sino también para aproximarse comprensivamente a otras formas de percepción social que a veces erróneamente asumimos como idénticas a las nuestras.

---

<sup>2</sup> Fragmento de una grabación correspondiente a una serie de discusiones sobre antropología lingüística mantenidas con el Prof. Camilo Boasso en el contexto de un curso sobre lengua aborígen realizado en 1997.

Los procesos de los que hablamos tienen, por supuesto, distintos aspectos; pero uno de los más interesantes hace a las categorías que cada parte emplea, apelando a distintas figuras de inclusión y exclusión, para poder dar cuenta de las relaciones sociales en que está inmersa. Estas figuras de inclusión y exclusión quedan generalmente expresadas bajo la fórmula contrastativa «nosotros-ellos», operan dinámica y cambiantemente de acuerdo a las circunstancias, y permiten observar en acción las definiciones operativas sobre el «quién es quién» y «qué significa esta relación» desde cada uno de los ángulos contemplados.

La ventaja que ofrece este tipo de abordaje es obvia, pero hay que admitir también que encierra sus propias contrapartes: tiende a convertir nuestras certezas conceptuales (sobre todo las teóricas) en algo mucho más modesto.

El territorio comprendido al sur del Pilcomayo en la provincia de Salta puede ser, en este sentido, un laboratorio notable. Cumple con la condición de presentar una diversidad de componentes cuya diferenciación, además de ser económica y social, es también étnica, mostrando justamente por esto distintas instancias en permanente interacción sin que sus perspectivas necesariamente coincidan. Aparte de lo que genéricamente podríamos llamar «población criolla», asimismo se encuentran representados allí distintos grupos aborígenes, entre ellos wichis e iyojwajas<sup>3</sup>, que mantienen entre sí, y a su vez con la población criolla, una serie de relaciones que creemos es interesante analizar en términos de las categorías implicadas.

Wichis e iyojwajas pertenecen a la misma familia lingüística (mataco-mataguayo), tienen muchos elementos culturales en común y comparten también una historia de asimilación paulatina a la sociedad nacional que concretamente se abre con la conquista y colonización del Chaco. Numéricamente los wichis superan a los iyojwajas en una proporción de diez a uno, pero esto no parece ser un obstáculo para que unos y otros mantengan relaciones más o menos igualitarias, cosa perfectamente visible en casi cualquier circunstancia, pero por sobre todo destacable en aquellas localidades donde los iyojwajas son una verdadera minoría apenas representada por dos o tres familias.

En casos como ese, y si la comunidad debe tomar una determinación en su conjunto, una voz iyojwaja suele representar para los wichis mucho más que la opinión de unos pocos individuos, y por lo tanto tener gravitación directa sobre la decisión final. Puede llegar a presenciarse, entonces, cómo se juega en una reunión el destino de una determinada iniciativa que a lo mejor refleja desde un principio los deseos de la mayoría pero que aún así quedará supeditada a la búsqueda de este tipo de consenso. Por supuesto que lo contrario también es posible, pero a veces las diferencias son más pronunciadas entre diversas facciones wichí que entre los propios wichí y los pocos iyojwajas que habitan en el lugar. Cuando aquello para lo que se busca un acuerdo es algún reclamo de tipo reivindicatorio, como por ejemplo el que actualmente existe respecto a la obtención de títulos sobre ciertas extensiones de tierras en el norte de la provincia, normalmente se cierran filas y la denominación utilizada no es ya la que corresponde a cada parcialidad, sino que se habla más bien de «la comunidad» o de «las comunidades» sin necesidad de presentar espontáneamente otra clase de distinciones internas. Situación, ésta, que incluso se proyecta más allá de la peculiar relación que existe entre estos dos grupos cuando parte del escenario social también está constituido por quienes no son ni exactamente wichis ni exactamente iyojwajas, como ocurre con qomleks y nivaklés<sup>4</sup>.

En el departamento de Rivadavia, sobre el límite internacional, hay una veintena de asentamientos algunos de los cuales presentan este tipo de patrón. Normalmente se los identifica a través de su componente étnico mayoritario, pero habría que considerarlos más

<sup>3</sup> Matacos y chorotes.

<sup>4</sup> Tobas y chulupis, respectivamente.

bien mixtos cuando prácticas como las que acabamos de describir están presentes. El caso prototípico sería Misión La Paz, donde encontramos tanto población wichí como iyojwaja, pero hay que pensar también en todas aquellas localidades que siendo fundamentalmente wichís o fundamentalmente iyojwajas están lo suficientemente próximas como para que sus miembros mantengan un contacto cotidiano con respecto a prácticamente todo. Un caso ilustrativo con relación a esto es, para citar algo, el de la superposición de las áreas de caza y recolección. Muchos intereses, por lo tanto, terminan definiéndose «en común» y no es raro entonces que en torno a ellos se busque esa clase de consenso donde las diferencias étnicas parecen estar siempre planteadas sobre un cierto pie de igualdad.

En una primera impresión uno tiende a esquematizar esta situación como definida por una serie de círculos concéntricos cada vez más abarcativos. Primero colocando las relaciones locales, luego las de asentamientos próximos, más tarde las étnicas y finalmente las interétnicas, pero esto es absolutamente engañoso. En este sentido, la expresión «comunidad» puede ser muy lábil, y a veces incluir una cosa excluyendo ex profeso a otras sin que medie específicamente el mismo criterio siempre. Dado el caso, un wichí puede utilizarla para referirse a un grupo local donde todos son wichís, o a una serie de grupos locales si se emplea en plural, pero también puede ocurrir que sirva para hablar de intereses compartidos con ciertos iyojwajas dejando de lado, al mismo tiempo, a otros wichís.

Para un observador externo, cómo se desarrolla todo esto en una determinada situación puede llegar a ser algo muy difícil de comprender. Podemos recordar, incluso, que en cierta ocasión Luis María de La Cruz (1997: 82-84) supo relatar una experiencia donde la palabra «comunidad» terminaba aplicándose no a estas alternativas, sino más bien a otras que también son pertinentes aquí:

La historia de los proyectos de desarrollo entre los wichi [dice de La Cruz] tuvo varios casos extremos, muchos otros intrascendentes y sin impacto y algunos más. No es objeto de nuestro diálogo hacer un análisis de ellos, ni aún tipificarlos; pero vamos a tomarnos un momento para observar uno de los más extremos, donde se ve claramente el impacto del desconocimiento del profundo valor de las formas estructuradas en el parentesco y su absoluta vigencia. Omitiremos los nombres de lugares y personas para que nadie se sienta afectado (nuestro mundo chaqueño es tan pequeño, que a poco de caminar nos conocemos casi todos).

La población a la que nos referimos es bastante antigua. Producto de una acción externa de “aglutinamiento”, que reunió a los wichi y sus mujeres de muchas partes. Fundamentalmente podía advertirse la confluencia de dos grandes sectores: los de un lado y los del otro del río.

[ ... ]

En aquella oportunidad se nos pidió contribuir con alguna idea. Se nos ocurrió tratar de ver cómo estaba funcionando dicha “comunidad” de más de mil personas. Tarea que llevó un año de visitas, conversaciones, dibujitos en papeles, barro, sol, viento norte, frío, pasión y enfermedades.

Partíamos de la base conocida por todos de que se trataba de una comunidad; aunque sabíamos, por la experiencia con algunas personas de allí, que estábamos frente a por lo menos dos comunidades interrelacionadas, los que históricamente procedían de un lado y del otro del río. La desavenencia entre ambos grupos era tal que, quienes se consideraban “locales” se autodenominaban wichi, nombrando a los otros como wechilheley (“bandeños”, “gente del otro lado del río”), con significación fuertemente despectiva y diferenciadora.

La primera comprobación fue que quienes estaban en el “bajo” pertenecían a los grupos migrantes de “la banda del río” y se apropiaron del poder religioso heredado de las acciones misioneras (cruzaron el río invitados y protegidos por los misioneros); los del

“bordo”, eran los herederos de “este lado”, y quienes detentaban el poder político. La asociación entre la topología, la orientación espacial y la procedencia es sorprendente y la hemos visto repetida en casi todas las “comunidades” de los wichi.

La segunda comprobación fue que se trataba, en realidad, de cuarenta y dos “comunidades” o grupos que mantenían una relación y funcionamiento de esa índole, y cuyos vínculos hacia los otros grupos rara vez excedía (sic) a los localizados próximamente. La base organizativa de cada uno de ellos es el parentesco y los vínculos hacia los próximos están dados por el “parentesco político” (lazos afinales). A esos niveles funciona la “comunidad”. El complejo asentamiento y la historia de alianzas y traiciones marca límites, en este caso, entre los “próximos”, pues, repentinamente, dos grupos vecinos llegaron a distanciarse porque uno de ellos, vinculado a otros más lejanos del primero encontró conveniencias en esta segunda alianza, que significaba traición, desde la visión de los primeros.

Esta dinámica es permanente. Se hace imposible definir estrictamente de qué manera se desarrollarán los vínculos fuera del grupo estrictamente local. Comprenderla, aceptarla con valor de verdad y participar de ella, nos permite acceder a los patrones de conducta comunitaria de los wichi con quienes nos relacionamos aún aceptando que haya casos en que esto no ocurre; este modelo interpretativo puede ayudarnos a ver un poco más allá de las apariencias.

Algunas de las «comunidades» del Pilcomayo responden, en efecto, a este tipo de realidad. Más de uno de estos sitios es históricamente el resultado de la acción misionera, y nos encontramos entonces con «aglutinamientos» diversos que en definitiva no hacen otra cosa que encubrir situaciones muy variadas. En su exposición, de La Cruz hace mención sólo a lo que ocurre entre wichis, pero queríamos advertir además que este juego de alianzas todavía puede tomar formas mucho más complicadas. En lo que se conoce como el Lote Fiscal 55 las comunidades wichis están a su vez diferenciadas en «comunidades del monte» y «comunidades del río». Antiguamente esto pudo haber marcado ciertos límites para los matrimonios que se establecían entre grupos locales, pero hoy en día no es difícil ver relaciones de parentesco que franquean esta barrera vulnerando en cierta forma la idea de «proximidad» que originalmente debieron plantear estas dos divisiones. Así como tampoco las uniones entre wichis e iyojwajas, entre wichis y nivaklés o entre wichis y qomleks, lo cual supone a su vez otra dinámica de alianzas. Es altamente probable, por lo tanto, que cada vez que un grupo wichi abarque en sus relaciones a determinados iyojwajas pero no a otros grupos wichis, factores como éstos puedan estar operando. Es más, pueden no reconocerlos con respecto a determinadas cosas, pero definitivamente sí considerarlos para otras; lo cual hace del uso de las categorías inclusivas un problema difícil de resolver.

La cuestión de «quién se es» y «quienes son los otros» depende justamente de este tipo de categorías. La primera vez que nos vimos en dificultades para tratar de reducir los distintos aspectos de lo contrastativo nada más que a lo étnico fue trabajando algunos años atrás no sobre el Pilcomayo sino sobre el Bermejo. Nuestro interés eran ciertas estructuras organizativas existentes en Carboncito, una misión fundada por los anglicanos en carácter de proyecto piloto. Poblada hacia fines de los setenta con contingentes wichi procedentes de San Patricio y Los Blancos es una comunidad más que nada en apariencia, y el recelo que se percibe entre quienes son de uno u otro origen suele reflejarse en referencias despectivas muy similares a las descritas más arriba. Terminamos observando que las categorías inclusivas se manejaban de modo tal que si bien todos eran wichis y vivían en el mismo lugar sostenían diferencias irreconciliables que lo étnico no permitía explicar. Cuando tiempo después nuestros intereses se desplazaron más al norte volvimos a percibir este hecho, pero ya en una dimensión completamente distinta. Comenzamos a trabajar entonces de una

manera también diferente. El conocimiento profundo de las representaciones asociadas a las estrategias organizativas wichí (y ahora también a las iyojwajas) seguirían siendo un camino privilegiado, pero no el único. En todo caso, desde ese momento se empezaron también a considerar todos aquellos factores que interactuaban con estos universos imponiendo en lo cotidiano nuevos parámetros y nuevos elementos de diferenciación. O que tomaban las formas ya tradicionales para terminar resignificándolas por completo o casi por completo en función de un nuevo contexto.

Los mecanismos históricos de reproducción social de todos estos grupos, economías extractivas basadas en organizaciones productivas de tipo doméstico, fueron quebrados cuando la ocupación del Chaco, y desde entonces su supervivencia ha quedado en buena medida supeditada a completar lo que se consigue del monte y del río con la oferta a veces periódica y a veces ocasional de fuerza de trabajo. En la zona del Pilcomayo por lo menos, esto ha supuesto la inserción de los criollos en los procesos actuales de reproducción social, y ha servido como uno de esos factores a través de los cuales los aborígenes definen las relaciones nosotros-ellos. Una relación que de hecho se percibe desigual por dos motivos fundamentales, los criollos no sólo resultan ser la alternativa casi excluyente cuando hay alguna necesidad de buscar trabajo urgente sino que, además, también encarnan a quienes históricamente ocuparon sus tierras. Hoy en día el ambiente se encuentra absolutamente degradado, y si bien se ha puesto en marcha todo un proceso tendiente a restituir estas tierras a los indígenas queda pendiente todavía el problema de cómo se reemplazarán los viejos esquemas de autosubsistencia que ya no pueden recuperarse, o qué sustituirá a aquellos eslabones críticos del ciclo reproductivo que, en conflicto o no, actualmente están representados por la presencia de la población criolla.

Esta relación de desigualdad es expresada por los wichís mediante dos términos «wichí-thayes» y «ahatai-thayes», el primero para designarse a sí mismos y el segundo para designar a los criollos. Lo interesante es que «ahatai» procede de la palabra «ahat», un vocablo que a veces se traduce como «demonio» pero que en realidad hace más bien referencia a algo que es negativo, maligno o contraproducente. Se trata más que nada de una cualidad, pero no de una cualidad adscribible a un modo de vida distinto o a una forma diferente de hacer o pensar las cosas sino, en todo caso, a algo que se impone por sí mismo o causa un daño sin dar alternativa. Cuando se utilizan para marcar la diferencia (porque más allá de este caso «lo ahat» en cuanto cualidad puede aplicarse a muchas cosas) lo que estas dos categorías en realidad hacen es señalar el carácter desventajoso que tiene esta relación en la percepción wichí. Implica toda una evaluación de situación en torno a «quiénes son los otros» y «qué consecuencias tiene esto para nosotros» que obviamente desborda la mera cuestión adscriptiva.

De hecho, lo que recién veíamos como relaciones entre wichís y wichís, o wichís e iyojwajas, se maneja más bien bajo otro tipo de referentes. Braunstein (1977: 133) fue uno de los primeros en darse cuenta que uno puede acceder mejor al universo wichí si se comienza por entender que todo parece estar organizado en una serie de dominios conceptualmente circunscribibles a tres categorías básicas: lewúk, lakawós y kalayís. Desde la realidad de los mitos hasta la realidad de los hombres todo parece guardar una jerarquía que se organiza permanentemente desde un centro a una periferia. «Lewúk» es la palabra que designa a ese centro. Los dueños de los animales del monte son lewúk, pero también los jefes de familia. Una mujer puede referirse a su esposo diciendo que es «su lewúk», su sostén, y un hijo a su padre en el mismo sentido. Respecto a él, ambos son «lakawós». «Kalayís», en cambio, es una expresión reservada para el trato entre iguales o quienes se encuentran más o menos en una misma situación social. Dos hombres con un parentesco de sangre más o menos cercano pueden ser entre sí kalayís, más allá del hecho de que para sus respectivas esposas sean lewúk y para su propio padre lakawós;

lo cual tiende a establecer un entramado social muy consistente que a veces sólo se interrumpe por la distancia física que puede separar a dos grupos locales.

Alguien podría pensar, por supuesto, que esto es sólo aplicable a las relaciones de parentesco y en un sentido metafórico al universo de las creencias, pero a decir verdad va mucho más allá, porque su presencia o ausencia en prácticas y actitudes cotidianas, ayuda también a distinguir ciertos límites que de otra manera serían casi imperceptibles. Se pueden observar, por ejemplo, en las actividades tradicionales de caza, pesca y recolección, pero se desdibujan por completo en el «wichí lechumyajay». Es decir, en aquellas formas de trabajo que los wichí llaman «lechumet», una denominación que se reserva para las tareas que se realizan en las quintas agrícolas, en los obrajes, en la confección de artículos para la venta, en los empleos públicos, etc. (Gutiérrez, 2000: 3 y ss.). En otras palabras, en ámbitos socialmente fronterizos donde las relaciones con la sociedad mayoritaria se traducen, concretamente, o en la oferta directa de fuerza de trabajo para un tercero, o en otras formas de inserción productiva también compatibles con una economía de mercado. La cerca que se puede arreglar en la casa de un criollo, o el mero transporte de leña o agua, son también claramente «lechumet», más allá de si este servicio se retribuye o no en efectivo, pero los hombres que por horas se adentran juntos en el monte en busca de una presa determinada, o las familias que se organizan para conseguir miel silvestre, se encuentran, en definitiva, en una situación distinta. Se puede hacer lo uno y lo otro, y es claro que en ambos casos los dos tipos de actividad estarán encausados a contribuir en la subsistencia diaria, pero las relaciones que para eso se entablen no estarán, necesariamente, bajo los mismos referentes. Como un hombre joven nos explicó en alguna oportunidad, hacer un trabajo para alguien (concretamente para un blanco) no significa ser su lakawó; “... eso es otra cosa”, nos decía. Acababa de casarse y había contraído, justamente por esto, ciertas obligaciones hacia su suegro; quien, por un tiempo, sería su lewúk. Algunas de las tareas que éste le demandaba eran exactamente las mismas que en principio podría hacer para un ahatai, nada más que en un caso eso sería lechumet y en el otro no. Su mejor amigo era un iyojwaja al que reconocía como kalayís para disgusto, quizás, de algunos de sus allegados wichí.

### III

En el uso práctico del lenguaje -sostenía Wittgenstein (1988: 23)- una parte pronuncia las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas. Como en castellano, una de las herramientas más dúctiles del wichí para poder marcar lo contrastativo es apelar en los hechos a los pronombres personales. Como en castellano también, este recurso resulta bastante genérico y puede aplicarse a las más diversas situaciones, pero existen en esta lengua – como en cualquier otra- ciertos matices que vale la pena conocer al menos un poco. Uno de estos matices es que mientras existe una sola palabra para decir ellos, «ihamel», existen al menos dos modos de decir nosotros, «olhamel» y «n’amel»<sup>5</sup>. El uno en un sentido exclusivo y el otro en un sentido inclusivo, dependiendo su uso de la circunstancia que se atraviese. Olhamel es un «nosotros» que permite mantener diferencias por oposición a un tercero. Cuando un *niyat*<sup>6</sup> wichí habla en una asamblea pública refiriéndose a toda la comunidad pero respetando el hecho de que aparte de familias wichís las hay también qomleks e iyojwajas, puede utilizar esta forma. Pero si lo que desea más bien es enfatizar otra cosa, como que los indígenas están por un lado y los ahatai-thayes por el otro, lo más probable es que utilice

<sup>5</sup> Esta es una característica presente no sólo en el wichí, pero nuestro conocimiento sobre las otras lenguas del Chaco no resulta lo suficientemente amplio como para poder hacer aquí una comparación fructífera.

<sup>6</sup> La expresión «niyat» sirve para designar a un jefe o líder comunitario.

«n'amel». La distinción parece sutil, pero es por demás interesante. Cuando alguien habla, no sólo dice aquello que está diciendo sino mucho más. Y sobre todo si el discurso refleja no sólo la circunstancia, sino también la percepción que los individuos tienen del entramado social en el que están insertos. En qué momento conviene establecer ciertas diferencias y cuándo no puede ser una cuestión muy compleja y cambiante. Las distintas situaciones que hemos descripto hasta aquí intentaban, ante todo, poner esto de manifiesto; ... pero invitan, siempre, a pensar más allá.

### BIBLIOGRAFÍA

- BARTOLOMÉ, Miguel A. (1997): *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo veintiuno editores.
- BRAUNSTEIN, José A. (1977): "Organización social de los mataco", en *Cuadernos Franciscanos* N° 41, Itinerario 5. Págs. 133 a 141.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1992): *Etnicidad y estructura social*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- DE LA CRUZ, Luis María (1997): *Y no cumplieron*, La Plata: Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino y Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino.
- DURKHEIM, Emile (1993) (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- GUTIÉRREZ, Rosa E. (2000): *Wichi Lechumyajay: La organización laboral de los wichi de Carboncito, Provincia de Salta*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Humanidades, UNSA.
- NAHARRO, José M. (2001): "La lengua como capital simbólico: algunas reflexiones en torno a la situación actual del wichi" en Catalina Buliubasich y Laura Marziano (Comps.) *Lenguas aborígenes y extranjeras*, CEPIHA-Dpto. Lenguas Modernas, Fac. de Humanidades, UNSA. Págs. 35 a 58.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, (1981) (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza. (1988) (1958): *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM-Crítica.