

IV Jornadas de Investigación en Humanidades

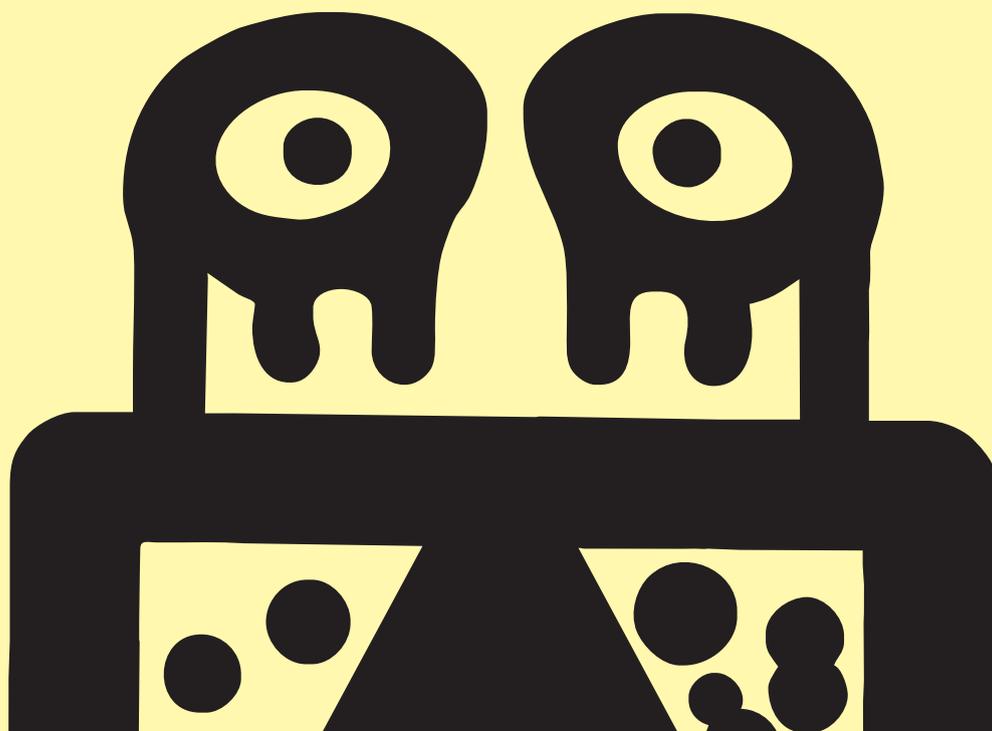
Homenaje a Laura Laiseca

29, 30 y 31 de agosto de 2011

Departamento de Humanidades

Universidad Nacional del Sur

ACTAS



ACTAS

IV Jornadas de Investigación en Humanidades

Homenaje a Laura Laiseca

Bahía Blanca, 29, 30 y 31 de agosto de 2011

Departamento de Humanidades

Universidad Nacional del Sur

Llauquetun. La costumbre de compartir comida y el occidentalismo entre los indígenas de las pampas (siglo XIX)

Juan Francisco Jiménez
Universidad Nacional del Sur
jjimenez@uns.edu.ar

Sebastián Alioto
Universidad Nacional del Sur
seba.alioto@gmail.com

Las notas de Estanislao Zeballos, escritas como resultado de sus entrevistas con el *Vuta Lonko* Manuel Namuncurá, ponen de manifiesto que al menos durante el siglo XIX los indígenas de la región pampeana utilizaron un término que revela la existencia de una serie de costumbres complejas respecto al hecho de compartir alimentos. Nos referimos al vocablo *llauquetun*¹ que significa casi literalmente *compartir*; la etimología del término sugiere el hecho de *partir*, *repartir* y *convidar algo de comer* (Valdivia, 1684, s.p.; Febrés, 1765:537; Augusta, 1916, I:130).

Zeballos consigna tres contextos diferentes de reparto: 1) el botín en una empresa militar: “Los demás que no han conseguido nada, tienen derecho enlazar cualquier un animal para sí (Llauquetún)” (Zeballos, Manuscritos, f. 36);

2) el reparto de las presas en una empresa cinegética: “Apenas haya muerto algún animal un indio, el que se encuentra cerca, ó que está llamado á Llahuquetún (á achurar), al efecto y para que otro no le gane primero de la achura que el desea, grita desde lejos; ¡Pihuqué- Choiqué! ¡Quilché choiqué! ¡Ptrá-Choiqué-! Que significa, corazón, tripas y panza de avestruz” (Zeballos, Manuscritos, f. 36 vuelta); y

3) la distribución de carne en un contexto doméstico: “En los toldos cada animal que se mata, es una obligación el (Llahuquetún)” (*Idem*).

En todos los casos, es notable que el derecho del que experimenta necesidad se impone sobre el de quien tiene y reparte, de manera tal que el primero puede elegir, dependiendo de las circunstancias y actuando siempre con moderación, alguno de los mejores animales tomados en malón, o la porción más conveniente de la pieza cazada o del animal carneado. El énfasis está puesto no en la agencia ni en la generosidad del donante, sino en la voluntad y el derecho del receptor a reclamar algo que le corresponde. Si esto es así, la vigencia de esas costumbres invita a retomar una parte de la lógica del don definida por Marcel Mauss y que es a menudo olvidada: se ha insistido mucho, en efecto, acerca de la obligación de recibir y particularmente de retribuir lo donado, pero no tanto en la obligación de dar y el consiguiente *derecho* a recibir. “Se da —dice Mauss— porque se está forzado a dar, ya que el donatario goza de una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante” (1971:170). La

¹ Como se verá, el autor varía la ortografía de la palabra: también escribe *llahuquetún*.

generosidad no crea la obligación, sino que la obligación suscita —o impone— la generosidad. En este escenario, la entrega no sirve para establecer jerarquías, sino para evitar conflictos.

En el caso del reparto del botín, las notas introducen una novedad respecto a lo que se conocía sobre el tema entre los indígenas de las pampas y de la Araucanía. Varios autores mencionaban que durante un malón cada uno de los participantes tenía derecho solo a lo que pudiera obtener por su cuenta. Tanto Diego de Rosales (1877:133-134) como Luis de la Cruz (1806, fs. 192 vta.-193) son claros al mencionar que ni siquiera los organizadores de la incursión tenían derecho a reclamar una parte del botín logrado por sus mocetones. Esta regla se aplicaba aun a los aliados hispano-criollos, que en diversas ocasiones manifestaron no haber recibido nada.²

En el contexto descrito por Zeballos, las prácticas habían cambiando en dos sentidos. Por un lado, los líderes seguían sin tener derecho a reclamar una parte, aunque igualmente solían recibir algún animal elegido por el donante. Por otro lado, las personas que no habían tenido suerte adquirían derecho a enlazar un animal a su elección, privando al donante de la oportunidad de indicárselo a la suya.

En la segunda acepción del término, *llauquetun* alude a una práctica muy común entre los cazadores-recolectores: la costumbre de compartir alimentos, especialmente la carne de las presas, entre los miembros del grupo.³ Las economías indígenas de la región eran complejas y estaban basadas en una combinación de recursos domésticos y silvestres en una proporción variable. A pesar de esa parcial dependencia de recursos domésticos, en ocasión de llevarse adelante las operaciones cinegéticas seguían respetándose las reglas de distribución propias de los cazadores recolectores. Nobuhiro Kishigami ha elaborado un esquema en que se tipifican nueve formas de reparto de carne entre poblaciones cazadoras (Kishigami, 2004). La situación descrita en las notas de Zeballos constituye una combinación de dos tipos —la donación basada en reglas y la donación bajo demanda—, representando una variación respecto a las prácticas contemporáneas en poblaciones al norte y sur del Negro.⁴

Zeballos no mencionó la manera en que se reparte la carne del animal sacrificado ni los motivos de esta “obligación”, pero afortunadamente contamos con el testimonio de Santiago Avendaño que es explícito al respecto y relaciona las causas con el temor a la brujería:

Acuden tambien las chinas de alli con presentes de paseo que no deja de poner en cuidado al dueño de casa por temor que alguna que no esté satisfecha con el agasajo, le embruge alguno de sus chicos. Asi es que el dueño de casa está sentado en su diván de Cueros de oveja ordenando el pronto y buen agasajo para las vicitas; rrecomendando al mismo tiempo que cocinen de la mejor carne para las vecinas que se hallan presentes. No omite asimismo ordenar le preparen siert[os] rretasos de la mejor carne cruda, para que lleven a sus casas y afin que no le cueste una de estas vicitas la vida de un hijo” (Avendaño, Papeles, 47 vta. [549]-48 [549vta.]).

² El caso de los *pewenche* del siglo XVIII en (Jiménez, 2004).

³ Entre otros, pueden verse al respecto (Barnard, 2004; Cashdan, 1985; Ingold, 1999; Woodburn, 1982).

⁴ Ver (Claraz, 1988:59-61; Cox, 1863:186-187; Musters, 1910:195; Schmid, 1964:179-180).

El temor a las críticas y a las represalias en forma de brujería obligaba a todas las familias por igual y cuando los “pobres” obtenían un animal procedían a repartirlo siguiendo las mismas reglas. Es claro que entre los ranqueles la comida no se acumulaba ni se negaba a nadie, ni se permitía que alguien padeciera de hambre o desnudez, “socorriéndose unos a otros sin reparar q.^o es un desconocido, porque no permiten que ningún infeliz muestre sus fealdades, ni ningún desgraciado muera de hambre” (Archivo Estanislao Zeballos, Carpeta Manuscritos – Guerra de Frontera, 49 [548]). Años después, a Lucio Mansilla también le refirieron que los animales destinados al consumo entre los mismos ranqueles no tenían precio, al igual que los demás alimentos: “Cuando es para comercio depende de la abundancia, cuando es para comer, no vale nada; la comida no se vende aquí: se le pide al que tiene más” (Mansilla, 1986:275).⁵

Una situación equivalente se verifica entre los *pokot*, un grupo pastoralista del norte de Uganda. Allí, según Michael Bollig, compartir la carne de los animales sacrificados es una obligación, especialmente en épocas de sequía. Las personas que se niegan a entregar alimentos a los más necesitados son mal vistas y arriesgan su propia seguridad personal: los pobres pueden vengarse recurriendo a la brujería (Bollig 2006:182-186).

Esta tendencia a la generosidad forma parte de una estrategia común a los grupos pastoriles, que priorizan la formación de redes de alianza dentro y fuera del propio grupo a la acumulación de bienes materiales. Un pastor exitoso es aquel que acumula un *capital relacional* que, ante la inestabilidad de los recursos, le permita subsistir en épocas críticas gracias al apoyo de sus aliados y parientes (Borgerhoff *et al.*, 2010:38).

En este caso, esa tendencia general se vio reforzada por las especiales circunstancias históricas que atravesaron los *llaimache*. La situación crítica que debieron enfrentar estuvo dada por la intensa fricción bélica provocada por el avance de los nuevos estados sobre sus territorios; en algunos casos, como el de los ranqueles, el hecho de que siguieran existiendo en el mismo lugar y con el mismo nombre disimula la circunstancia de que fueron severamente diezmados y que la reconstrucción del grupo necesitó del aporte poblacional de muchas familias provenientes de otras agrupaciones que habían sufrido una suerte parecida (Jiménez & Alioto, 2007).

La obligación de compartir comida constituía un motivo de orgullo para los nativos, puesto que era una de las razones que los diferenciaban de los *wingka* y hacía preferible a sus ojos el propio modo de vida. La oposición entre una regla de convivencia según la cual nadie sufriría hambre pues quien no tuviera nada para comer recibiría una porción ofrecida por los demás, y la situación contraria vigente entre los *cristianos* —dispuestos a desentenderse de las necesidades de los menesterosos de su grupo y abandonarlos a su suerte— formó parte del *occidentalismo* indígena.

Del mismo modo en que Edward Said encontraba que Occidente había conformado su propia identidad en oposición dialéctica a la imagen esencialista construida para Oriente, diferentes grupos nativos de la periferia imperial, que trataron con occidentales a partir de la expansión europea, tendieron a elaborar su propia

⁵ Martha Bechis interpretó esta costumbre como un mecanismo de “reciprocidad diferida”, que conservaba un igualitarismo predominante entre los participantes del intercambio, en tanto que Raúl Mandrini consideró que ese comportamiento se integraba a un mecanismo de acumulación de poder operado por los líderes, ya que el receptor de los alimentos quedaría de alguna manera en deuda respecto del donante, creando una obligación que podría ser aprovechada políticamente (Bechis, 1984:82; Mandrini, 1992).

identidad en oposición a una imagen reificada y cristalizada de Occidente, enfatizando la alteridad a partir de las características ajenas que les provocaban rechazo (Carrier, 1992; Thomas, 1992). La principal de ellas era la omnipresencia de la compra-venta mercantil y el uso del dinero como forma predominante de satisfacer las necesidades, que se contraponía a la costumbre de compartir, sobre todo la comida. La exageración de la imagen llevaba a concluir que los *crístianos* vendían la comida a sus familias, un extremo inconcebible y un ejemplo de violación absoluta a las obligaciones vigentes con respecto a los alimentos y a la ayuda brindada a los parientes y amigos, pero también a los demás miembros del propio grupo:

Son por naturaleza generosos para ofrecer comida, como para regalar a un amigo cualquier cosa. Es cosa de buena crianza no negarle al indio nada de lo que le pida y que él lo tenga, excepto aquello que es imposible mandar de mano en mano. Y mientras se conserve esta igualdad de franqueza, también se podrá contar con una amistad pura. (...) Pero, dicen que los cristianos son tan crueles, que un yerno puede ver con el corazón muy tranquilo que la familia de su mujer perezca de hambre, y que no son capaces de compadecerla. Que es tan grande su indolencia, que los hijos le venden la comida a su padre y éste hace otro tanto con ellos. Ignoramos, decían ciertos indios conversando, si el marido le vende también a su mujer la ropa y la comida. Nada de (...) extraño tendría, porque tienen tan poca vergüenza y tanta ingratitud éstos, que, si su padre o su familia no tiene con qué comprar la comida, no tiene otro remedio que acostumbrarse a no comer o morir de hambre.” (Avendaño, 2000:103-105)

La capacidad de compartir se relaciona con el hecho de ser hombre bien nacido y respetable —*cume huentrú*. Se deduce de allí que los *crístianos* no lo son, pues no respetan el *llauquetún* ni siquiera con sus propios allegados.⁶

Esta manera de ver a los occidentales y el asombro que provocaba su manera de actuar no es privativo de los grupos pampeanos: hay multiplicidad de ejemplos provenientes de variados lugares y tiempos históricos. Los *tupíes*, en el siglo XVII, manifestaron a Miguel de Montaigne su sorpresa de que en Francia hubiera mendigos muertos de hambre a la vez que personas muy ricas, y que los primeros “tolerasen tal injusticia y no asiesen a los otros por el cuello y les quemaran sus casas” (Montaigne, 1984:160). Un *hurón* negó su voluntad de *ir al cielo*, dado que no tenía parientes allí y descontado que los franceses que encontrara no se molestarían en darle nada para comer (Le Mercier, 1898:127). Los *yakut* de Siberia —entre quienes compartir comida es costumbre común—, cuando William Sumner les dijo que en su país había ciudades ricas donde a veces la gente moría de hambre, preguntaron por qué si podían ir a comer a lo de sus vecinos (Sumner, 1901:69). Los *waurá* del Alto Xingu, habiendo visto en las ciudades a niños hambrientos pidiendo comida en la calle, decían que los demás no se apiadaban de ellos, porque en su desvergüenza quizá creyeran que se trataba de perros y no de sus semejantes (Ireland, 1988:160-161).

⁶ Otro rasgo de respetabilidad asociado, que forma parte del *occidentalismo*, es la reivindicación del precio de la novia: se enfatiza el honor de haber pagado por una mujer, y el haber compensado a los parientes que la criaron. Los *crístianos*, en cambio, pagaban al cura que no había hecho nada para la crianza de la mujer, y permitían que alguien que no tenía los bienes suficientes para mantener una familia se casara de todas maneras.

El énfasis de los indígenas locales en el compartir comida no solamente ayudaba a crear la sensación de comunidad entre los participantes, sino que también era un rasgo fundamental de identidad étnica, que remarcaba la superioridad del propio modo de vida frente a la inconveniencia de aquel predominante entre los hispano-criollos. La alteridad tiene sus grados. Los *crístianos* representaban para los indígenas locales el *otro máximo*, entre otras cosas por la convicción de la existencia de una divergencia radical que podría escribirse así: “los *indios* compartimos la comida entre nosotros; ellos no comparten la comida *ni siquiera* entre ellos”.

Bibliografía

- Augusta, Félix José de (1916), *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*, t. I, Araucano-Español, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.
- Avendaño, Santiago (2000), *Usos y costumbres de los indios de la pampa*. Recopilación de Meinrado Hux, Buenos Aires, El Elefante Blanco.
- Barnard, Alan (2004), “Mutual Aid and the Foraging Mode of Thought: Re-reading Kropotkin on the Khoisan”, en: *Social Evolution & History*, vol. 3, n° 1, pp. 3-21.
- Bollig, Michael (2006), *Risk management in a hazardous environment*, New York, Springer.
- Borgerhoff Mulder, Monique *et al.* (2010), “Pastoralism and Wealth Inequality: Revisiting an Old Question”, en: *Current Anthropology*, vol. 50, n° 1, pp. 35-48.
- Cashdan, Elizabeth A. (1985), “Coping With Risk: Reciprocity among the Basarwa of Northern Botswana”, en: *Man*, N.S., vol. 20, n° 3, pp. 454-474.
- Claraz, Jorge (1988), *Diario de viaje de exploración al Chubut, 1865-1866*, Buenos Aires, Marymar.
- Cox, Guillermo (1863), *Viaje en las Rejiones Septentrionales de la Patagonia, 1862-1863*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.
- Cruz, Luis de la (1806), *Tratado importante para el efecto [sic] conocimiento de los Indios Peguenches segun el orden de su vida*, AGI, Audiencia de Chile, Legajo 179, fojas 177-207 vta.
- Febrés, Andrés (1765), *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, con un diálogo chileno hispano muy curioso..*, Lima, en la Calle de la Encarnación.
- Ireland, Emilienne (1988), “Cerebral Savage: The Whiteman as Symbol of Cleverness and Savagery in Waurá Muth”, en: Hill, Jonathan D. (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana / Chicago, University of Illinois Press, pp. 157-173.
- Jiménez, Juan Francisco (2004), *Relaciones inter-étnicas en la frontera meridional del Virreinato del Río de la Plata (1770-1798): respuestas bélicas de los nativos frente a las reformas militares borbónicas*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur. (Tesis doctoral inédita)
- Jiménez, Juan Francisco & Alioto, Sebastián (2007), “«Que ningún desgraciado muera de hambre»: agricultura, reciprocidad y reelaboración de identidades entre los ranqueles en la década de 1840”, en: *Mundo Agrario*, vol. 8, n° 15, ago./dic., pp. 0-0.
- Kishigami, Nobuhiro (2004), “A New Typology of Food-Sharing Practices among Hunter-Gatherers, with a Special Focus on Inuit Examples”, en: *Journal of Anthropological Research*, vol. 60, n° 3, pp. 341-358.
- Kitanishi, Koichi (1998), “Food Sharing among the Aka Hunter-Gatherers in Northeastern Congo”, en: *African Study Monographs*, n° 25, pp. 3-32.
- Ingold, Tim (1999), “On the Social Relations of the Hunter-Gatherer band”, en: Lee, Richard & Daly, Richard (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge UK/New York, Cambridge University Press, pp. 399-410.
- Le Mercier, François Joseph (1898), “Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1637”, en: Thwaites, Reuben Gold, *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travel and Explorations on the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, vol. XIII, Cleveland, The Burrows Brothers Company, pp. 5-268 [1637].
- Mansilla, Lucio V. (1986), *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho-Hispamérica [1870].
- Montaigne, Miguel de (1984), *Ensayos*, t. I, Buenos Aires, Ediciones Orbis.

- Musters, George Ch. (1911), *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*, Universidad Nacional de La Plata, Biblioteca Centenario, t. I. Buenos Aires, Imprenta Coni.
- Rosales, Diego de (1877), *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano*, Valparaiso, Imprenta del Mercurio [1674].
- Schmid, Teofilo (1964), *Misionando por Patagonia Austral 1858-1865- Usos y costumbres de los indios patagones*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
- Sumner, W. G. (1901), "The Yakuts", en: *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 31, pp. 65-110.
- Valdivia, Luis de (1684), *Arte y gramatica general de la lengva qve corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confessonario: Compuestos por el Padre de la Compañia de Jesus, en la Provincia del Perú*. Sevilla, Thomás Lopez de Haro.
- Woodburn, James (1982), "Egalitarian societies", en: *Man*, N.S., 17 (3), pp. 431-451.