



En el Gran Chaco

Antropologías e historias

Gastón Gordillo

prometeo
libros

EN EL GRAN CHACO:
ANTROPOLOGÍAS E HISTORIAS

Gastón Gordillo

En el Gran Chaco:
Antropologías e historias

prometeo'
libros

Gordillo, Gastón
En el Gran Chaco : antropologías e historias - 1a ed. -
Buenos Aires : Prometeo Libros, 2006.
320 p. ; 21x15 cm.

ISBN 987-574-110-8

1. Antropología. I. Título
CDD 301

©De esta edición, Prometeo Libros, 2006
Av. Corrientes 1916 (C1045AAO), Buenos Aires
Tel.: (54-11) 4952-4486/8923 / Fax: (54-11) 4953-1165
info@prometeolibros.com
www.prometeolibros.com

Diseño y Diagramación: R&S

ISBN: 987-574-110-9
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Introducción	11
I. Memorias y lugares	25
1. Recordando a los antiguos	27
2. El aliento de los diablos	43
3. La dialéctica del extrañamiento	71
II. Hegemonías y resistencias	99
4. La subordinación y sus mediaciones	101
5. Reciprocidad y diferenciación social	125
6. Formas shamánicas de resistencia	147
7. Fetichismos de la ciudadanía	169
8. Las localizaciones de la hegemonía	195
III. Antropologías chaqueñas	223
9. El Gran Chaco en la historia de la antropología argentina	225
10. Hermenéutica de la ilusión	255
11. ¿Formas modernas de caza y recolección?	277
Bibliografía	297

Para Joaquín

Introducción

En julio de 1883, el explorador boliviano Daniel Campos se asomó desde las últimas sierras de los Andes hacia el borde del Gran Chaco, que se extendía como un manto verde hacia el este. Frente a él estaba uno de los últimos bastiones indígenas en Sudamérica, y lo que vio le dio vértigo:

¡Qué espectáculo tan grandioso e inolvidable! Al frente de esa altura, a nuestros pies, inmenso, misterioso y abrumador, como un océano terrible en su misma inmovilidad, y limitado por fantásticos horizontes formados de diáfanos nubes que le rodean, se destacaba el inconmensurable Gran Chaco. Ahí estaba el Chaco abrumándonos con su inmensidad, elevando nuestra alma como el mar, atrayéndonos como el abismo. [...] Al centro de esos bosques seculares, estarían las temidas tribus, como leones que cuidan su guarida, los Chorotis, los Matacos, los Tapietis, los legendarios Tobas (Campos, 1888:45-46).

Más de un siglo después, el Gran Chaco ya no es el misterioso refugio de “temidas tribus” que Campos se proponía explorar. Los ejércitos de la Argentina, Bolivia y Paraguay habían derrotado a esos grupos y abierto sus territorios a la expansión de nuevos actores y relaciones sociales. El entrelazamiento de estas fuerzas históricas con la práctica de las poblaciones indígenas transformó profundamente la geografía espacial y social de la región. La vista desde las últimas serranías andinas, sin embargo, sigue siendo vertiginosa.

En junio de 2004, al llegar a la cima del cerro Centinela, en las sierras jujeñas de Santa Bárbara, el paisaje hacia el naciente me dejó sin aliento. A mis pies, las últimas colinas cubiertas de selva; detrás de ellas, los sembradíos que marcaban el límite de la frontera agropecuaria; más allá, finalmente, el océano verde oscuro que absorbía con su presencia todo lo demás. Lo sobrecogedor no era sólo lo imponente de esa inmensidad. Lo que me impactaba era poder abarcar con la mirada, desde una altura de dos mil metros, buena parte de una geografía que había acaparado por tantos años mis energías intelectuales y corporales. Ese era el mismo espacio que había fascinado a generaciones de exploradores, misioneros y militares. Pero a diferencia de Daniel Campos en 1883, el magnetismo que en ese momento me atraía a ese espacio no era el de un salvajismo indómito sino el de los intentos por combatirlo en nombre de la civilización: esto es, las historias

de violencia, dominación y resistencia que durante siglos configuraron esa geografía y que le dieron forma a las experiencias que examino en este libro.

En ese momento, también sentí que mi involucramiento con ese espacio tenía mucho que ver con haber encontrado en él un ámbito particularmente intenso para reflexionar sobre procesos que, en realidad, lo trascienden. El Gran Chaco, en este sentido, fue el lugar que le dio sentido a mi práctica como antropólogo y que me permitió comprender el peso de la historia en el presente. De allí que este libro sea no sólo sobre esta región sino también sobre las antropologías e historias que nos permiten, al examinarla, iluminarnos sobre la dinámica de procesos que involucran a otros actores y lugares. Por ello, estas páginas también están guiadas por el intento de debatir y expandir el contenido y significado de conceptos tales como práctica, subjetividad, dialéctica, espacio, memoria, hegemonía, fetichismo, etnicidad, poder y resistencia.

Aquel día en la cima del cerro Centinela, el contemplar el Chaco también me confirmó que mis experiencias en sus paisajes castigados y deslumbrantes dejaron en mí marcas personales profundas, difíciles de desenrañar. Fundamentalmente, la gente con la que interactué en el monte chaqueño me enseñó sobre mi existencia en el mundo, sobre las intrincadas dimensiones del sufrimiento social y sobre las múltiples formas en que es posible contrarrestarlo. Esta experiencia atraviesa cada una de estas páginas.

Este libro reúne artículos publicados a lo largo de más de una década y, por ello, recrea buena parte de lo que fue mi recorrido intelectual y personal en el Gran Chaco: la extensa llanura, en su mayor parte boscosa y semiárida, que se extiende desde la precordillera andina hasta los ríos Paraguay y Paraná y, de norte a sur, desde las sierras de Chiquitos en el sudeste de Bolivia hasta la llanura pampeana en la Argentina. Mi investigación etnográfica se ha centrado en aborígenes del río Pilcomayo y, en particular, entre los tobas del oeste de Formosa, autodenominados *qomle'ec*. Este grupo comprende hoy en día a unas 1.700 personas que viven en una docena de comunidades ubicadas junto al bañado del Pilcomayo y en un barrio periurbano en la localidad de Ingeniero Juárez. Seis de los once capítulos recogen las experiencias de los tobas para reflexionar sobre la producción histórica de subjetividades, la fuerza de la memoria social en la conformación de lugares, la fetichización de experiencias de extrañamiento y la forma en que relaciones de dominación configuran prácticas y significados y son a su vez constituidas por ellos. Otros dos capítulos toman el caso de

los tobas, wichi y pilagá para examinar procesos que han involucrado a diversos grupos aborígenes del Gran Chaco, como las dimensiones políticas del shamanismo y la fetichización de documentos de identidad producida por la prolongada exclusión de estos grupos de derechos de ciudadanía. Los tres capítulos restantes abordan esta región desde una escala y lente distintos: ya no desde las prácticas indígenas sino desde los intentos hechos por la antropología para analizarlas y comprenderlas.



Mapa 1. El Gran Chaco: lugares y grupos mencionados en el libro

Debido al anclaje de mi investigación, es importante comenzar con una aclaración sobre cómo he abordado el término "indígena" (o "aborigen") asociado a la gente con la que he trabajado.¹ A menudo se tiende a olvidar

¹ En el Chaco argentino, mucha gente toba, chorote, o wichi se ve a sí misma como "aborigen". En los capítulos 3 y 8, analizo la especificidad espacial y cultural de este término. Pero en muchas ocasiones a lo largo del libro, y con un fin puramente pragmático, uso "aborigen" e "indígena" como sinónimos.

que la definición de ciertos grupos de personas como “indígenas” es producto directo de la invasión y conquista de América. Las administraciones coloniales y republicanas subsumieron un mosaico extremadamente heterogéneo y complejo de identidades bajo un nuevo término genérico, “indio”, que era ajeno a la experiencia de estos grupos. Y como lo han señalado varios autores, la creación de un “otro” indígena (sea primitivo, salvaje, simple o noble) fue inseparable de la legitimación de la conquista y la construcción de un sujeto europeo civilizado (Ramos, 1998; Taussig, 1987; Todorov, 1984; Trouillot, 1991, entre muchos otros). La invisibilización de esta historia de violencia y la consiguiente naturalización de “lo indígena” como parte del sentido común hegemónico, como un espacio bien delimitado e inevitablemente distinto a lo “no-indígena” ha permeado buena parte de la antropología. De hecho, generaciones de etnógrafos han ido al Gran Chaco con el objeto de desentrañar una subjetividad imaginada, fundamentalmente, en función de esta distinción. Mientras antiguas nociones de salvajismo eran gradualmente abandonadas, la mirada taxonómica que coloca a estas poblaciones en un espacio acotado definido por una separación ontológica fue reproducida en nuevos contextos.

Mi experiencia en el Chaco, intuitivamente al principio y más conscientemente después, me hizo crítico de tales nociones. Al igual que muchos otros autores trabajando en contextos similares (Briones, 1998; Comaroff y Comaroff, 1992; De la Cadena, 2000; Nelson, 1999; Sider, 2003; Trincheiro, 2000), mi interacción con personas tobas me hizo abandonar en forma temprana el intento de buscar en ellos elementos de una indigenidad reclusa en sí misma. Antes bien, vi su experiencia como reveladora no sólo de su etnicidad sino también de procesos que involucran a otros grupos sociales. Todos los capítulos, por ende, comparten un interés por deconstruir el “casillero indígena” asignado a estos grupos desde la época colonial y la convicción de que dicho nicho, directa o indirectamente, reproduce viejas formas de deshumanización que ven a esta gente *primero* como “tobas” o “wichí” y sólo después (tal vez) como personas.

Esto me conduce a una segunda, e igualmente importante, aclaración. Este posicionamiento fue paralelo a un compromiso, también temprano, con una práctica etnográfica centrada en comprender las especificidades históricas, culturales y espaciales de la experiencia de estos grupos. En otras palabras, mi deconstrucción del “casillero indígena” fue simultánea al intento de dar cuenta de la producción local y cotidiana de prácticas, significados y memorias. Y ello incluyó el análisis de la producción de formas de etnicidad y aboriginalidad, en tanto marcadores de identidad de la gente toba, wichí, nivaclé o pilagá. La aboriginalidad, en definitiva, ha sido

parte fundamental de este análisis y es un componente central de este libro, pero no como algo dado por sentado sino como producto de intrincadas experiencias histórico-culturales y políticas.

El libro está dividido en tres partes. Los capítulos de la primera parte (“Memorias y lugares”) analizan la memoria social, antes que como una “representación”, como una práctica que contribuye a definir campos políticos, a internalizar y reformular discursos hegemónicos y a dar forma a la textura de configuraciones espaciales. Los capítulos 2 y 3, en particular, examinan la espacialización de la memoria y su relación con la producción de lugares como procesos fracturados por tensiones ligadas a experiencias laborales. Estos tres capítulos, además, conciben los significados, valores y disposiciones corporales que definen la subjetividad de todo grupo como prácticas siempre creadas en relación a experiencias históricas cambiantes y contradictorias.

La segunda parte (“Hegemonías y resistencias”) explora los campos de poder, dominación y resistencia que han constituido y constituyen a los grupos aborígenes del Gran Chaco. Los cinco capítulos de esta sección analizan estos procesos desde múltiples ángulos, que entrelazan prácticas laborales, culturales, políticas y espaciales: la creación de lugares de autonomía relativa frente a relaciones de dominación, la fuerza social de valores recíprocos, el shamanismo como forma de resistencia, movilizaciones colectivas que incorporan, reformulan y cuestionan valores hegemónicos, y el impacto de agencias estatales sobre formas locales de producción de identidades. De distintas formas, estos capítulos comparten un énfasis teórico en la práctica como concepto que permite dar cuenta del dinamismo de todo campo de fuerzas ligado a relaciones de poder.

La última parte (“Antropologías chaqueñas”), compuesta por tres capítulos, analiza la historia de la etnografía del Gran Chaco a lo largo del siglo XX, desplazando el foco de análisis desde los aborígenes hacia los académicos que los han estudiado. En particular, en esta sección presento una evaluación crítica de las perspectivas que han tendido a esencializar, despolitizar y deshistorizar la cultura indígena.

Con el fin de presentar cada capítulo más en detalle, a continuación daré cuenta de las circunstancias y preguntas que me llevaron a escribirlos.

Ello permitirá trazar la genealogía y evolución de algunas de las ideas que los guían.

El germen de estas páginas se remonta a mi experiencia como estudiante de antropología en un lugar y un momento particulares: la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en la segunda mitad de la década de 1980. El reciente fin de la dictadura militar, el auge de la antropología social y el fermento político-intelectual de esos años marcaron fuertemente mis intereses tempranos. A partir de 1987, cuando tuve mi primera experiencia de campo en el Chaco —la geografía más emblemática de los antropólogos entonces identificados con la dictadura— mis intereses comenzaron a delinarse en función de ese espacio que, desde un principio, me cautivó. Al momento de pensar temas para mi tesis de licenciatura, mi elección se fue tornando clara: estudiar los procesos históricos y actuales de dominación que han envuelto a las comunidades tobas del oeste formoseño y que, en gran medida, habían sido silenciados por la anterior generación de etnógrafos.

Identificada con una antropología económica, mi tesis de licenciatura intentó comprender cómo la inmersión de los tobas en un sistema capitalista había constreñido sus prácticas cotidianas (Gordillo, 1992). Este trabajo es claramente etnográfico y sensible a dinámicas locales; pero también recoge una postura que hoy llamaría “objetivista”: esto es, que asume una separación metodológico-conceptual entre prácticas laborales y subjetividad (y que, por ende, hace abstracción de esta última). Como ejercicio heurístico, mi tesis de licenciatura fue fundamental para sensibilizarme al profundo impacto que el capitalismo y el poder estatal habían tenido en la cotidianidad de las comunidades tobas. Pero esta primera experiencia de investigación me planteó, casi inmediatamente, un conjunto nuevo de preguntas, centrado en las prácticas por las cuales la gente maniobra ante esas redes de poder y, de hecho, contribuye a darles forma y reconfigurarlas.

Los capítulos 4 (“La subordinación y sus mediaciones”) y 5 (“Reciprocidad y diferenciación social”) representan ese segundo momento en mi investigación, que realicé como becario de iniciación de la UBA.² Conceptual y estilísticamente, el capítulo 4 es el más cercano a mi tesis de licenciatura, si bien centrado (a diferencia de aquella) en los factores que les permiten a los tobas crear estrategias selectivas frente a relaciones de subordinación (Gordillo, 1995a). Este capítulo anticipa, además, lo que luego sería un interés central de mi tesis doctoral: la producción del monte chaqueño

como lugar de autonomía relativa. El capítulo 5 examina la reciprocidad generalizada como práctica que ha adquirido nuevas dimensiones y significados debido a recientes procesos de diferenciación social ligados al empleo estatal. Éste fue un trabajo más claramente transicional, que reflejó mi primer intento por dar cuenta de aspectos culturales de las prácticas tobas, en su entrelazamiento con tensiones y conflictos definidos localmente (Gordillo, 1994).³

Mi interés por analizar formas de producción cultural respondía, a su vez, al diálogo crítico que ya entonces estaba teniendo con otros etnógrafos del Gran Chaco sobre cómo concebir la subjetividad indígena. Ello me había llevado a publicar un artículo (Gordillo, 1993) y a empezar a escribir otro (Gordillo, 1996b) sobre visiones esencialistas y ahistóricas de la cultura. Leídos desde la distancia, las versiones originales de estos trabajos no dejan de impactarme por su seguridad y soberbia juveniles, tan propios de la cultura político-intelectual estudiantil donde me formé, y por cómo exudan la creencia en la importancia de crear debates públicos, sobre todo en una comunidad académica que aún estaba procesando el impacto de la dictadura sobre ella.

El primero de estos artículos, escrito poco después de graduarme, es el capítulo 11: “¿Formas modernas de caza y recolección?” Éste es un trabajo que decidí escribir al constatar, no sin sorpresa, la popularidad (dentro y fuera de la antropología) de interpretaciones que aludían a supuestas estrategias “recolectoras” o “culturales” para explicar la importancia entre los grupos aborígenes del trabajo asalariado, la mendicidad, la recolección urbana de residuos y la dependencia a programas de asistencia. Dicha interpretación me parecía tan endeble como ideológicamente problemática. Este capítulo examina críticamente el trabajo de tres autores que expusieron variantes de esa tesis a fines de la década de 1980, y los analiza como parte de una construcción antropológica que les atribuye a los indígenas estrategias culturales que, de hecho, les son ajenas.⁴

Este artículo fue seguido por el que aquí he incluido como el capítulo 10: “Hermenéutica de la ilusión”. Este capítulo analiza lo que fue la corriente más importante, en cuanto a volumen de producción y organicidad, de la etnografía chaqueña: la etnología fenomenológica de Marcelo

² Es de notar que el proceso incipiente de diferenciación que analicé a principios de la década de 1990 (y que presento en el capítulo 5) se agudizó considerablemente en los años siguientes (ver Gordillo, 2004).

³ Este trabajo generó posteriormente un estimulante intercambio crítico con Claudia Briones (ver Briones, 1996; Gordillo, 1996c).

⁴ Otros artículos que escribí en ese momento, y que no incluí en este libro, son Gordillo, 1995b y 1996a.

Bórmida, que tuvo su auge en la década de 1970 y, en particular, durante la dictadura militar de 1976-1983. La escritura de este trabajo fue motivada en forma directa por el contexto político creado a principios de la década de 1990 en el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). En ese entonces, el gobierno de Carlos Menem nombró a discípulos de Bórmida y a otros académicos con lazos con la dictadura en la Comisión Asesora de Antropología e Historia de dicha institución. Poco después, la comisión comenzó a rechazar informes de becarios e investigadores utilizando, en algunos casos, argumentos de corte conservador y esencialista como los enarbolados por Bórmida (ver Comisión Asesora de Antropología e Historia del CONICET, 1990; Gordillo, 1996b:161-62, n.17). En ese momento, el escribir este artículo se me planteó como una necesidad política, ya que me parecía importante analizar el trabajo de quienes socavaban investigaciones de corte crítico utilizando su control sobre la principal fuente de financiamiento de la disciplina en el país. Ello explica que el tono original de esas páginas escritas en 1994 fuera tan analítico como apasionado. Una década más tarde, cuando la situación en el CONICET es totalmente distinta, recrear dicho tono y las referencias a dicha institución hubiera sido anacrónico. La versión que aquí incluyo, no obstante, mantiene el posicionamiento con el que lo escribí.

Estos dos trabajos críticos tuvieron una gran importancia en mi formación, pues el objetar visiones rígidas y ahistóricas de la cultura me planteó el desafío de pensar formulaciones alternativas sobre la subjetividad indígena, a la que cada vez me parecía más importante incluir en mi análisis.

Esta búsqueda me acompañó durante los años siguientes y adquirió un fuerte impulso cuando empecé mis estudios de postgrado en la Universidad de Toronto (Canadá) en septiembre de 1993.⁵ Fue allí que procesé el siguiente momento de mi investigación, en el que me fui alejando del objetivismo de mis primeros trabajos y de mi anterior identificación con la antropología económica y su equivalente norteamericano, la "economía política", conceptos que cada vez más me parecían rótulos que limitaban formas de pensamiento crítico. Paradójicamente, fue sobre todo fuera de la antropología, en autores como Raymond Williams (1977), Edward P. Thompson (1966) y Antonio Gramsci (1971) que encontré en esos años las ideas más estimulantes para pensar abordajes de la subjetividad anclados en la historia y experiencias de dominación y, al mismo tiempo, críticos de un objetivismo de corte positivista. Dentro de la antropología, tam-

bién me influyeron autores que exploraban etnografías sensibles a la historia y a la producción cotidiana de significados (Comaroff y Comaroff, 1991, 1992, 1997; Roseberry, 1989; Smith, 1989, 1999; Taussig, 1980, 1987, 1992). Cuando volví a las comunidades tobas en septiembre de 1995 a realizar el trabajo de campo para mi tesis doctoral, mi objetivo era justamente analizar las prácticas culturales tobas en su entrelazamiento con experiencias de dominación y en su inscripción en lugares históricamente constituidos. La memoria social, a su vez, surgió como concepto central desde el cual analizar la localización de experiencias históricas en el espacio.

A lo largo de 1996, mientras trataba de desentrañar estas cuestiones en mi trabajo de campo, algo inesperado le dio un nuevo giro a mi investigación: el incremento de la movilización indígena en la región del Pilcomayo, debido al impacto de la construcción de canales en el extremo noroeste de Formosa y de un puente en Salta. Ello me llevó a iniciar, en colaboración con Juan Martín Leguizamón, un proyecto sobre la forma contradictoria en la que estas dos obras públicas estaban reformulando la frontera internacional entre la Argentina y Paraguay, sobre todo en función del nuevo contexto creado por el Mercosur. Esta investigación (que se prolongó hasta 2001) se centró en las visiones aborígenes de estas obras y en sus respuestas políticas frente a ellas y resultó en la publicación del libro *El río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo* (Gordillo y Leguizamón, 2002) y de dos artículos (Gordillo, 2000, 2001). Si bien no están incluidos en este libro, estos trabajos consolidaron mi interés por integrar el análisis de fuerzas históricas con el de la producción local de identidades; por ende, influyeron en mi investigación paralela sobre la espacialización de las memorias tobas y la inscripción de sus imaginarios en paisajes locales.

Entre 1997 y 1999, de regreso en Toronto, escribí mi tesis doctoral (casi en simultáneo con la escritura de mis trabajos sobre el Pilcomayo). En los años siguientes, transformé el contenido de algunos capítulos de la tesis en artículos que luego serían publicados en inglés. El primero de ellos fue el capítulo 1: "Recordando a los antiguos" (Gordillo, 2002a). Este trabajo analiza la memoria de los tobas sobre sus antepasados que vivieron antes de la fundación de la misión anglicana en 1930. Allí, examino cómo discursos hegemónicos sobre el salvajismo indígena han influido la memoria social toba, pero cómo esta, a su vez, desafía elementos de estos discursos, por ejemplo, en el recuerdo de sus enfrentamientos con el Ejército a principios del siglo XX. Los capítulos 2 ("El aliento de los diablos") y 3 ("La dialéctica del extrañamiento") analizan diversas facetas de lo que sería el argumento principal de mi tesis de doctorado: que lugares centrales en la

⁵ De hecho, fue en Toronto que escribí la primera versión del artículo sobre la etnología fenomenológica y que terminé de revisar el trabajo sobre la reciprocidad generalizada.

experiencia histórica de los tobas, como el monte chaqueño y los ingenios azucareros donde trabajaron durante décadas se han constituido cultural y físicamente en su mutua contraposición y a través de las múltiples tensiones que los atraviesan. Ambos capítulos examinan el rol que juega en este proceso la memoria social como práctica que configura percepciones del espacio. El capítulo 2 analiza los imaginarios de muerte y enfermedad, salud y curación que informan (respectivamente) las visiones tobas del monte y los ingenios, y cómo se entrelazan con “diablos” (espíritus malignos) que adquieren en cada lugar rasgos diferentes (Gordillo, 2002b). El capítulo 3 explora una dialéctica similar, pero basada en las visiones tobas de la riqueza y la pobreza, que se inscriben de manera contradictoria y cambiante en el espacio y la memoria (Gordillo, 2002c). Un hilo común a ambos capítulos es que los sentidos tobas del espacio no pueden sino verse en relación al extrañamiento creado por sus experiencias de pobreza y explotación laboral, que han generado imaginarios fetichizados de diablos y mercancías que contienen un contenido crítico sobre relaciones de dominación.

El capítulo 8 (“Las localizaciones de la hegemonía”) analiza las configuraciones espaciales creadas por las demandas de “trabajo” (empleos públicos) que marcaron a las comunidades tobas en la década de 1990 (Gordillo, 2002d). Estas luchas centradas en torno a la municipalidad de la zona situaron en un nuevo contexto los significados sobre el monte analizados en los capítulos previos, sobre todo debido a la influencia de discursos hegemónicos sobre la importancia del “trabajo” por sobre la “marisca” (la caza, pesca y recolección de frutos y miel). En particular, este capítulo analiza cómo el monte es socavado por estas experiencias, pero al mismo tiempo es reconfigurado como un lugar de autonomía frente a formas de dominación estatal.

Los capítulos 6 (“Formas shamánicas de resistencia”) y 7 (“Fetichismos de la ciudadanía”) son mis publicaciones más recientes sobre la experiencia de los aborígenes chaqueños (Gordillo, 2003, 2006a). A diferencia de los capítulos anteriores, éstos son trabajos etnográfico-históricos que recogen la experiencia de los tobas y de otros grupos como los wichí y pilagá. El capítulo 6 explora la inscripción de prácticas shamánicas en formas de confrontación y resistencia en diversos grupos chaqueños y en diversos momentos históricos. Su principal argumento es que el shamanismo es, primeramente, una práctica política que no puede separarse de procesos de dominación y control social. El capítulo 7 analiza cómo muchos indígenas ven sus documentos de identidad como la condensación material de su prolongada alienación con respecto a derechos de ciudadanía. En particular, examino cómo wichí, tobas y pilagá debieron utilizar desde fines del

siglo XIX papeles escritos para legitimizar su confiabilidad frente a agentes estatales, en particular el Ejército. Estas experiencias y su paralela carencia de documentos hicieron que la gente viera estos últimos como objetos fetichizados: esto es, como entes cuyo poder emana de su propia materialidad, y cuya ausencia explica aspectos centrales de su historia colectiva (como la violencia estatal, su pobreza o su antigua falta de poder político).

Por último, el capítulo 9 (“El Gran Chaco en la historia de la antropología argentina”) nos conduce, nuevamente, a las producciones académicas sobre esta región. A diferencia de los capítulos 10 y 11, este trabajo bucea más profundamente en las distintas genealogías que, a lo largo del siglo XX, constituyeron no sólo la etnografía chaqueña sino también buena parte de la antropología argentina. En particular, analizo cómo el Gran Chaco fue un espacio de disputas intelectuales en la formación de visiones contrastantes sobre los indígenas de la región: unas más interesadas en nociones naturalizadas y exotizantes de diferencia cultural y otras, por el contrario, centradas en desentrañar los campos históricos que les dieron forma a estos grupos (Gordillo, 2006b).

El releer artículos sobre temas tan distintos y escritos a lo largo de tantos años es una experiencia doble de redescubrimiento y extrañamiento: por un lado, un reencuentro, no libre de sorpresas, con las ideas que me llevaron a ser quien soy; por el otro, un extrañamiento con planteos que actualmente abordaría de otro modo. En esta compilación, he revisado cada uno de los capítulos tratando de mantener un equilibrio entre respetar su espíritu original y revisar su fluidez y consistencia. En su gran mayoría, los cambios buscaron mejorar la argumentación y evitar repeticiones. Debido a que buena parte de los capítulos se centra en los tobas del oeste de Formosa, no obstante, hay algunos temas que emergen en varios de ellos. Ello se debe a que preferí que cada capítulo pueda leerse independientemente el uno del otro y en cualquier orden.

Impecé a concebir este libro desde hace al menos diez años, primero, a causa de la dispersión de los artículos originales en publicaciones hoy desaparecidas o de difícil acceso y, más recientemente, porque mi anclaje institucional en Norteamérica me ha llevado a publicar buena parte de mi trabajo en inglés.⁶ Nunca dejó de perturbarme que lo que había escrito

⁶ Las excepciones fueron los trabajos ligados a mi investigación sobre el Pilcomayo (Gordillo y Leguizamón, 2002; Gordillo, 2000, 2001) y el libro *Nosotros vamos a estar aquí para siempre: historias tobas* (Gordillo, 2005), escrito para los tobas y para un público general.

sobre el Chaco estuviera más accesible a lectores basados en Vancouver o Nueva York que a aquellos que viven en Resistencia, Buenos Aires o Asunción. Este libro es un intento de lidiar con mis múltiples referentes geográficos, tan llenos de tensiones irresueltas, en mis oscilaciones entre estar “allá” y “acá”.

Mi deuda con las personas que me inspiraron, ayudaron y apoyaron en estas transiciones y, sobre todo, en mis recorridos por el Gran Chaco supera mi capacidad de mencionarlas a todas. Las publicaciones originales incluyen en los agradecimientos a quienes contribuyeron en cada uno de mis argumentos. No obstante, hay personas que no puedo sino volver a mencionar.

En primer lugar, mi reconocimiento más profundo es con la gente toba del oeste de Formosa por haberme hecho descubrir el Gran Chaco como un lugar definitorio de mi identidad. Mi trabajo de campo no hubiera sido lo que fue sin la amistad y compañía, a lo largo de tantos años, de Dionisio Díaz, Antonio García, Nicanor Jaime, Pedro Martínez, Ramón Morales, Marcelo Núñez, Andrés Pérez, Emilio Rivero, Toribio Sánchez, Rodolfo Setacain y Eusebio Solís (los nombres de las personas citadas a lo largo del libro son seudónimos). En Formosa, Buenos Aires, Estados Unidos y Canadá, colegas y amigos me ayudaron a pensar, escribir y repensar en las más diversas circunstancias: Elena Arengo, Lía Bargalló, Claudia Briones, Luis María de la Cruz, Rohan D'Souza, Diego Escolar, Silvia Hirsch, Marcela Mendoza, Ana Mosquera, Axel Lazzari, Richard Lee, Juan Martín Leguizamón, Juan Manuel Obarrio, Valeria Procupez, James Scott, Gavin Smith, Héctor Hugo Trincherro y Pablo Wright.

Valeria Iñigo Carrera y Hugo Passarello me asistieron en la traducción de los artículos publicados en inglés, que posteriormente revisé. Ana Vivaldi me dio un apoyo invaluable en la preparación final del manuscrito. Su lectura aguda de cada uno de los capítulos me permitió afinar inconsistencias y replantear algunos argumentos que pensaba resueltos. A Alejandro Grimson le agradezco su apoyo entusiasta para que este libro fuera publicado por Editorial Prometeo. Estas páginas están dedicadas a mi hijo Joaquín, que le dio un nuevo sentido a este libro, al Gran Chaco y a todo lo demás.

El capítulo uno fue publicado en 2002 como “Remembering the Ancient Ones: Memory, Hegemony, and the Shadows of State Terror in the Argentinean Chaco” en *Culture, Economy, Power: Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis*, compilado por Belinda Leach y Winnie Lem. Albany: State University of New York Press (Pp. 177-190).

El capítulo dos fue publicado en 2002 como “The Breath of the Devils: Memories and Places of an Experience of Terror” en *American Ethnologist* 29(1): 33-57. Copyright © 2002 American Anthropological Association. Reproducido con permiso de la American Anthropological Association.

El capítulo tres fue publicado en 2002 como “The Dialectic of Estrangement: Memory and the Production of Places of Wealth and Poverty in the Argentinean Chaco” en *Cultural Anthropology* 17(1): 3-31. Copyright © 2002 American Anthropological Association. Reproducido con permiso de la American Anthropological Association.

El capítulo cuatro fue publicado en 1995 como “La subordinación y sus mediaciones: dinámica cazadora-recolectora, relaciones de producción, capital comercial y Estado entre los tobas del oeste de Formosa” en *Producción doméstica y capital: estudios desde la antropología económica*, compilado por Hugo Trincherro. Buenos Aires: Biblos (Pp. 105-138).

El capítulo cinco fue publicado en 1994 como “La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa” en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 15: 53-82.

El capítulo seis fue publicado en 2003 como “Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco: A Political Economy” en *The Journal of Latin American Anthropology* 8(3): 103-125. Copyright © 2003 American Anthropological Association. Reproducido con permiso de la American Anthropological Association.

El capítulo siete fue publicado en 2006 como “The Crucible of Citizenship: ID Paper Fetishism in the Argentinean Chaco” en *American Ethnologist* 33(2): 162-176. Copyright © 2006 American Anthropological Association. Reproducido con permiso de la American Anthropological Association.

El capítulo ocho fue publicado en 2002 como “Locations of Hegemony: The Making of Places in the Toba's Struggle for La Comuna, 1989-1999” en *American Anthropologist* 104(1): 262-277. Copyright © 2002 American Anthropological Association. Reproducido con permiso de la American Anthropological Association.

El capítulo nueve fue publicado en 2006 como “Places and Academic Disputes: The Gran Chaco in the Making of Argentinean Anthropology,

1899-1989" en *Companion to Latin American Anthropology*, compilado por Dedorah Poole. Oxford: Blackwell (Pp. 234-265).

El capítulo diez fue publicado en 1996 como "Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco" en *Cuadernos de Antropología Social* 9: 135-171.

El capítulo once fue publicado en 1993 como "La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo" en *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 3: 73-96.

I

MEMORIAS Y LUGARES

1

Recordando a los antiguos

En marzo de 1917, dos regimientos de caballería del Ejército argentino llegaron a las orillas del curso medio del río Pilcomayo, la última región del país donde existían grupos indígenas aún no sometidos al poder estatal. Las tropas habían sido llamadas para reprimir un levantamiento de los tobas de la región, quienes habían matado a un poblador criollo, quemado su casa y robado su ganado. Unidos a varios pobladores criollos, los militares se enfrentaron con los tobas en Laguna Martín y Sombrero Negro. Según varios autores, los guerreros tobas opusieron una tenaz resistencia pero sufrieron muy fuertes bajas y terminaron huyendo derrotados hacia la orilla boliviana del río (Torres, 1975:53-55; Rodas, 1991:59).⁷ Ochenta años más tarde, muchos hombres tobas descendientes de los protagonistas de aquel enfrentamiento se referían con frecuencia a “la guerra con el Ejército”. La mayoría de ellos había escuchado sobre la batalla de sus padres y abuelos y la describía recurriendo a imágenes de gran vividez y detalle. A pesar de variaciones en los relatos, casi todos concordaban en que los guerreros tobas vencieron a los militares y mataron a numerosos soldados sin sufrir prácticamente ninguna baja.

Esta memoria es paradójica no sólo porque desafía la visión dominante sobre ese evento en la historiografía regional sino también porque, al celebrar las prácticas guerreras de sus antepasados, contrasta con otros aspectos de la memoria social toba. Este contraste resulta del hecho de que la memoria de este grupo ha sido influida por discursos hegemónicos sobre el salvajismo de sus ancestros y sobre las virtudes de su conversión al cristianismo y de su incorporación al Estado-nación argentino. En este capítulo, mi objetivo es analizar la ambigüedad que impregna la memoria colectiva de este grupo sobre su pasado pre-cristiano y, al mismo tiempo, las formas de memoria que contrarrestan esta ambigüedad, como las ligadas a la batalla con el Ejército. A pesar de que muchos aspectos de estas narrati-

⁷ Luego de la Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-1935), la mayor parte del Chaco Boreal, al norte del río Pilcomayo, pasó a ser territorio paraguayo.

vas son compartidos por hombres y mujeres, los relatos que aquí analizo fueron producidos por hombres y a menudo conllevan marcas de masculinidad (como fortaleza física, valentía o habilidades para la caza). Por lo tanto, deben verse como una forma masculina de producción de memorias.

La memoria social es una práctica que está profundamente constituida por experiencias y campos hegemónicos contemporáneos al acto de recordar. Por ello, la memoria de actores subalternos, a pesar de estar basada en sus propias experiencias, no escapa a la influencia de discursos estatales. Ello ocurre en un proceso en el que la gente internaliza narrativas hegemónicas, las reformula y al mismo tiempo construye memorias críticas de ellas. Así, la memoria social se constituye en un espacio de confrontación en el que diferentes actores producen versiones del pasado que se contraponen y entrelazan, especialmente en lo que respecta a experiencias de violencia y sufrimiento colectivo (Hale, 1997; Sider y Smith, 1997; Swedenburg, 1991; Trouillot, 1995; Warren, 2000). En este proceso, los significados que la gente asocia a eventos pasados moldean el modo en que dichos eventos son recordados (Fentress y Wickham, 1992:58-59). La memoria se vuelve así una parte constitutiva de los debates sobre el significado del pasado en el presente, en un proceso que no sólo conmemora sino también silencia hechos históricos (Trouillot, 1995; Sider y Smith, 1997). Esta perspectiva implica que, antes que intentar establecer si memorias como las asociadas a la batalla con el Ejército son verdaderas o falsas, es importante desentrañar los campos de fuerza y las experiencias colectivas que subyacen a su producción. Fentress y Wickham (1992:xi) han sostenido acertadamente que el debate sobre la verdad fáctica de la memoria es interesante sólo en tanto eche luz sobre la dinámica sociocultural y política de la memoria. Y ello necesariamente nos conduce a examinar las conexiones que imbrican el acto de recordar con discursos hegemónicos. En estas páginas, analizo cómo los tobas del oeste de Formosa internalizan, reformulan y desafían narrativas dominantes sobre su pasado "salvaje" y cómo, en este proceso, dan cuenta del legado de experiencias de terror estatal en su subjetividad.

Recordando a los antiguos

La batalla que involucró a los tobas en 1917 fue parte del asalto final del Ejército a esta región del Gran Chaco. Si bien para ese entonces la resistencia militar de los grupos indígenas del Pilcomayo había sido fuertemente erosionada, durante varios años más las tropas apostadas en la zona continuaron cometiendo masacres, sobre todo entre grupos pilagá. En 1928, dado este contexto de violencia, líderes tobas viajaron a la recién fundada

misión San Andrés, aguas arriba sobre el Pilcomayo, para solicitar a los misioneros británicos una misión para ellos. Su principal objetivo era crear un espacio de resguardo frente a la violencia estatal. Dos años después, el 30 de octubre de 1930, dos misioneros fundaron la misión El Toba, cerca del asentamiento criollo de Sombrero Negro.

En la década de 1990, la mayoría de los tobas veía a la fundación de la misión anglicana como un punto de inflexión en su historia. La gente se refiere a sus ancestros socializados antes de la llegada de los misioneros como *yagai'pi*, los antiguos o viejos, y los recuerda con una mezcla de proximidad y distanciamiento. Los tobas ciertamente ven a los *yagai'pi* como sus antepasados directos; pero también los ven como parte de un mundo muy diferente al suyo y que ya no existe. Mucha gente se refiere a los antiguos como "ellos", como si las pocas generaciones que los separan formaran una suerte de brecha infranqueable. Como parte de este sentido de ruptura con el pasado, las actuales generaciones tobas se llaman a sí mismas *dalaGaik'pi*, los nuevos. Esta distinción entre *yagai'pi* y *dalaGaik'pi*, antiguos y nuevos, es parte de una dialéctica en la que los rasgos de un grupo son definidos en contraste con los del otro. En consecuencia, cuando los tobas hablan de los antiguos los suelen contraponer a ellos mismos, los nuevos, y viceversa. Esta construcción dialéctica del pasado es parte ineludible de la memoria social de todo grupo. Pero entre los tobas, así como entre otros aborígenes del Chaco (Arengo, 1996), esta memoria ha sido influida por imaginarios hegemónicos sobre el atraso intrínseco de "los indios" y también por su propia experiencia de evangelización, explotación laboral y dominación estatal.

En primer lugar, la experiencia laboral en los ingenios de Salta y Jujuy hizo que los tobas fueran parte de una fuerza de trabajo segmentada jerárquicamente en base a criterios étnicos. Esta jerarquía situaba a los tobas y al resto de los aborígenes del Chaco en lo más bajo de la escala en términos de salarios y condiciones laborales, por debajo de los trabajadores criollos, guaraníes, kollas y bolivianos. A partir de esta experiencia, muchos tobas internalizaron la imagen de que ellos eran menos valiosos que otros trabajadores debido a su aboriginalidad, anclada en el atribuido salvajismo del monte chaqueño. Por décadas, esta experiencia fue paralela a la evangelización en El Toba, a través de la cual los misioneros condenaban las prácticas de sus ancestros como "paganas" y "diabólicas" y prohibían sus festividades y rituales públicos (como los bailes o el consumo de aloja, una bebida hecha con miel o algarroba fermentada). A estas influencias se le sumó en la década de 1980 la creciente presencia en las comunidades tobas de las instituciones del Estado provincial y nacional. Ello sumergió aún más a los tobas en

discursos que celebran la herencia europea de la nación y valores productivistas que entran en tensión con sus prácticas cotidianas, centradas en el uso del monte (ver capítulo 8). Estas experiencias y el paralelo intento de dar un sentido positivo a su identidad han hecho que mucha gente produzca memorias sobre los antiguos que son dinámicas y contradictorias.

Las actuales generaciones conciben los tiempos anteriores a la evangelización anglicana como un paisaje distante y deslumbrante en su contraste con el presente: “la época de los antiguos”. Muchos recuerdan esos tiempos como un *lugar* diferente: un mundo de pastizales y campos, donde sólo existían montes cerrados lejos del río, hacia el interior del Chaco. Esos pastizales gradualmente desaparecerían con la llegada del ganado criollo en la década de 1910, que al diseminar semillas de árboles (a través de sus heces) contribuyó al avance del bosque xerófilo que terminaría dominando el paisaje de la región. La gente toba recuerda ese paisaje del pasado como un lugar donde no había lo que luego caracterizaría la experiencia cotidiana de este grupo: criollos, ganado, misioneros, soldados o pueblos. Como me dijo una vez Felipe, un hombre de unos setenta años: “Antes, no había nada de nada. No había Juárez. Antes, no había nada de criollo, sólo el pobre aborígen”. En otras palabras, Felipe definió la época de los antiguos en función de una dialéctica definida por una ausencia absoluta de marcadores del presente y una igualmente absoluta presencia de aborígenes.

En la década de 1990, muchos hombres tobas recordaban esos tiempos en términos negativos, no sólo en función de ausencias de símbolos del presente (“no había nada de nada”) sino también en un sentido moral, y como parte de narrativas que incorporan miradas hegemónicas sobre la civilización y el salvajismo. Así, en las comunidades tobas es común escuchar relatos que presentan a los antiguos como gente violenta y brutal, que estaba permanentemente en guerra con otros grupos indígenas (especialmente los nivaclé y wichi), le cortaba el cuero cabelludo a sus enemigos, era aficionada a prácticas moralmente condenables (“vicios”) como tomar aloja y bailar, y era ignorante de los bienes, modales y valores religiosos que definen a las actuales generaciones. Como parte de esta memoria, muchos hombres hablan de sí mismos, los nuevos, en un sentido positivo: como gente que ha dejado los rituales paganos del pasado, ha aprendido “el mensaje de Cristo” y disfruta de los bienes y prácticas de la civilización.

El énfasis recurrente en la ignorancia de los *yagaiki'pi* a menudo crea una sombría imagen de su propio pasado. A modo de ejemplo, Emiliano, un hombre de unos cincuenta y cinco años, me presentó la oposición entre antiguos y nuevos en función del uso cotidiano por parte de estos últimos de símbolos de civilidad como “camas” y “sillas”:

Pobre el anciano, no conocía el pantalón. [...] No había camas. Solamente conocían el suelo nomás, nada más que el cuero de chanco rosillo. Ahí dormían, no había colcha. [...] El agua entraba a la choza. La gente estaba triste. La gente estaba sentadita en dos palitos. Agarraba el cuero de rosillo y se lo ponía en la espalda. [...] Yo estoy triste pensando que el antiguo estaba muy mal. Estaban sufriendo cuando llovía. [...] Los nuevos, nosotros, conocemos las sillas. Conocemos algo. Los antiguos, no. Estaban aburridos, muy aburridos. Estaban tristes. Como nosotros somos nuevos, ya conocemos las camas, la salud pública. Ya conocemos las sillas. Antes, no.

De manera similar, cuando la gente recuerda las primeras migraciones de los antiguos a los ingenios azucareros, por lo general enfatiza su extrañamiento con los bienes que les eran entregados como parte de pago y que nunca antes habían visto. Por ejemplo, muchos sostienen que los *yagaiki'pi* trataban de cocinar el azúcar poniéndolo en una olla con agua hirviendo. Otros cuentan que los antiguos tiraban la yerba mate porque pensaban que era “bosta de un animal”. Al contar estas historias, muchos no pueden evitar reírse, con una suerte de tierna compasión, de la “ignorancia” de los antiguos.

En otras ocasiones, sin embargo, este tropo de ignorancia adquiere un tono diferente. En estos casos, la gente convierte esta carencia de los *yagaiki'pi* en una inocencia que les permite justificar algunas de las acciones de las que los acusaban los criollos. Por ejemplo, algunos sostienen que los *yagaiki'pi* no sabían que el ganado que comenzó a llegar a sus tierras en la década de 1910, por lo general avanzando en busca de pastos por delante de los pobladores criollos, “tenía dueño”. Por ello, según estos relatos, los antiguos empezaron a matar vacas por su carne al igual que lo hacían con cualquier animal salvaje. Refiriéndose a esta actitud, Patricio, un hombre de unos setenta años, me dijo: “Esa pobre gente no conocía al cristiano, no conocía las vacas. La gente vio una vaca y la mató. ‘Había sido que no tiene dueño’, dijeron. Pobre gente. Ignorante. No sabían nada. No sabían que hay creyentes. No sabían que hay vacas”.

Es de destacar que esta ignorancia atribuida a los antiguos provoca entre la gente una implícita actitud de complicidad con aquellos. Este tipo de memorias resalta lo novedoso de la propiedad privada introducida por los criollos y la desnaturaliza con respecto a las relaciones colectivas de las prácticas tobas. Además, esta memoria es políticamente significativa porque ha sido constituida por conflictos con los criollos por el uso de la tierra que continúan en la actualidad. Ello hace que el recuerdo de la llegada de los criollos a un territorio previamente controlado por los antiguos legitime los reclamos tobas por la propiedad de la tierra, que en 1989 les permi-

tieron obtener el título comunitario de la mayor parte del espacio que actualmente utilizan.

Cuando en estos relatos la memoria de lo que los *yagaiki'pi* carecían o ignoraban resuena con experiencias actuales de exclusión y marginación, los comentarios irónicos sobre sus antepasados tienden a disiparse. Más aún, cuando los hombres tobas hacen referencia, directa o indirectamente, a su actual experiencia de pobreza suelen invertir los términos de la oposición entre antiguos y nuevos. Esta vez, quienes son descriptos negativamente en términos de ignorancia y ausencias –como gente que “no sabe”– son los nuevos. En contraste con lo analizado anteriormente, es común escuchar quejas de que los nuevos son *cholagaik*, flojos: pescadores, cazadores y recolectores mediocres que se están olvidando de la comida del monte (miel, pescado, frutos silvestres, carne de animales salvajes) y que cada vez dependen más de los alimentos envasados (fideos, arroz, harina de maíz, yerba mate, azúcar). Muchos concuerdan en que esta situación los hace físicamente débiles y propensos a enfermarse. Como parte de esta caracterización, la gente suele compararse de forma inevitablemente negativa con sus antepasados, quienes son recordados como personas con una salud, fortaleza física y valentía insuperables. Este contraste generalmente gira en torno de la oposición entre la comida del monte y los alimentos envasados. Teodoro, un agente sanitario de unos treinta y cinco años, me dijo al respecto:

Ahora, lo que nos arruina son los fideos, el arroz. Antes, nada que ver. La gente ocupaba su propia comida: por ejemplo, la algarroba, la miel, el pescado. Ahora, ya estamos muy flojos por la yerba, por el azúcar. Ya nuestra vida está cambiada por la gaseosa, el jugo. Ya está muy floja la gente. Capaz vamos a tener más enfermedades todavía. No tenemos energía como antes.

Este sentido de pérdida también incluye formas de conocimiento y habilidades que en el pasado definían la práctica de los *yagaiki'pi*. Entre ellas se destacan el antiguo poder de los shamanes para comunicarse con animales, que los actuales shamanes han perdido, o el conocimiento para usar plantas medicinales del monte. Por ello, la memoria de la fuerza, la salud y el conocimiento de los antiguos crea una apreciación crítica de las actuales condiciones sociales en las que viven los nuevos. Y la actual dependencia a las mercaderías del almacén se convierte en una metáfora de relaciones de dominación que eran ajenas a los *yagaiki'pi*. Eduardo, un hombre de unos cuarenta años que es un miembro laico de la Iglesia Anglicana, me dijo enfáticamente: “Somos nuevos, ya no servimos para nada. Los antiguos no se afligían de la mercadería. Ahora que somos nuevos tenemos que pedirle al comerciante. Hay comida en el monte, pero ya estamos acostumbrados a

la comida del almacén. Estamos drogados”. En éste y otros casos, la memoria de la autonomía y salud de los antiguos realza el valor de un tipo de comida que, en contraposición a los alimentos envasados, muchos tobas todavía producen a través de sus propias prácticas. En consecuencia, “la comida del monte” se transforma en el símbolo de una práctica sobre la que todavía ejercen un control relativo. Esta comida también evoca un pasado libre de dominación, cuando sus ancestros eran cazadores–recolectores que no dependían de los bienes de los *do'ocojé* (los blancos).

Muchos tobas entrelazan estas referencias contradictorias en forma cotidiana, dependiendo de las circunstancias en las que hablan, y oscilan entre enfatizar, por un lado, los avances del presente y la ignorancia del pasado y, por el otro, la abundancia del pasado y las pérdidas del presente. Estas oscilaciones crean una ambigüedad recurrente en su memoria social. Javier, un enfermero y pastor anglicano de unos cincuenta y cinco años, señaló en un culto dominical: “Ya estamos civilizados. Ya tenemos luz, ya tenemos casas, ya sabemos leer. Antes, no sabíamos nada. Antes, no sabíamos leer, no usábamos mesas, no usábamos cucharas. Ya somos como hombres, no como animales”. Unos meses antes, no obstante, cuando me contó sobre una epidemia de gripe que afectaba a muchos niños, Javier me había dado una visión muy diferente de la diferencia entre nuevos y antiguos:

Ahora, la gente tiene mucha flojera. Los antiguos comían muchas proteínas y miel. Ahora, la gente come puros hidratos [de carbono]. [...] Ahora, no sabemos nada cómo pelear. Los antiguos le cortaban el cuero cabelludo al chulupí [nivacé] y con eso tomaban aloja como si fuera un plato. Yo no me animo a hacer así ahora [risas]. [...] Los antiguos sabían cómo correr. No se cansaban.

Esta tensión irresuelta entre visiones contrastantes es significativa porque influye en prácticas políticas, aunque de manera selectiva y contradictoria. En la actualidad, una de las cosas que los hombres tobas más valoran es poder tener un empleo público. De hecho, sus principales movilizaciones políticas en la década de 1990 giraron en torno a la demanda de trabajo en instituciones estatales (ver capítulo 8). Como parte de estos reclamos, en ese entonces muchas personas producían memorias que enfatizaban la necesidad de superar el sufrimiento, la pobreza y el atraso de la forma de vida de sus ancestros a través de la adquisición de “trabajo”. No obstante, en tensión con lo anterior, las frustraciones y manipulaciones ligadas a la demanda de empleos hacían que, en otros momentos, esa misma gente exaltara a sus ancestros por su independencia de los recursos de los blancos y del clientelismo asociado a la distribución de “sueldos”. Esta memoria positiva de los antiguos también fue importante en los reclamos por el

título de la tierra en la década de 1980, en los cuales se destacaban la salud y bienestar asociados a “la marisca” (la caza, pesca y recolección de frutos y miel) y los aspectos valiosos de las prácticas de sus antepasados.

Estas oscilaciones nos recuerdan, en primer lugar, que la producción de memorias está profundamente ligada a experiencias contemporáneas al acto de recordar. Esta situación también muestra que la memoria contribuye a definir valores con implicancias políticas en la definición de campos hegemónicos y que, a su vez, discursos dominantes sobre el salvajismo y atraso del pasado indígena son renegociados localmente.

La memoria de las prácticas guerreras de los antiguos ocupa un lugar destacado en este proceso de producción cultural. Incluso personas cercanas a la Iglesia Anglicana suelen expresar admiración no sólo por la fortaleza de sus ancestros sino también por su destreza militar. A pesar de señalar que lo más importante que los nuevos aprendieron de los misioneros es a “vivir en paz” y “amar a nuestros hermanos”, la mayoría de los tobas siente una clara fascinación por las habilidades de los antiguos para la guerra. Esta actitud está acompañada de expresiones más o menos abiertas de nostalgia. Gervasio, un hombre de unos treinta y cinco años y activo en la política, me dijo en 1996, entrelazando algunas de las visiones contradictorias sobre los antiguos analizadas anteriormente:

No tenían un lugar donde permanecer, pobrecitos ellos. [...] Eran jodidos los ancianos, sólo pensaban en la guerra. ¡Cuántos hombres murieron en esta tierra donde ahora vivimos! ¡Cuántos son los que murieron! Aquí, defendían la tierra, la defendían, la defendían. Esa es la historia de los antiguos. Ahora, es tranquilo. Antes, no. Nosotros no aguantamos nada. Los viejos, no. Eran fuertes, tenían su espíritu. Por eso sabían que alguien venía, por el pájaro. ¿Pero quién sabe eso ahora? Nadie, creo yo. Ni los brujos. Ahora, los brujos no tienen nada de estudio, no son como los brujos antiguos. [...] Antes, existían espíritus que eran fuertes, que ayudaban al pueblo. ¡Qué fuerza que tenía esa gente! Yo creo que ahora ya no hay de eso.

A pesar de las tensiones que atraviesan este relato, Gervasio terminó resaltando los rasgos positivos de los *yagaiki pi* (“tenían su espíritu”, “¡qué fuerza!”) por sobre los negativos (“pobrecitos”, “jodidos”, “sólo pensaban en la guerra”). La creación de memorias nostálgicas es particularmente clara cuando la gente recuerda el despliegue de valentía más importante de sus ancestros: la batalla contra el Ejército.

“¡Los soldados fueron los que murieron!”

Muchos hombres pueden producir relatos largos y detallados sobre los enfrentamientos de 1917 y claramente disfrutaban hacerlo. Al escucharlos, a

menudo sentía que esta memoria era para ellos una afirmación del coraje y fortaleza no sólo de los antiguos sino también de “los tobas” y, por ende, también de las actuales generaciones. La descripción de la batalla se centra en gestos, imágenes y acciones que suelen fusionar los enfrentamientos en Laguna Martín y Sombrero Negro en la narrativa de un único evento. La mayoría de los relatos articula hechos relativamente independientes el uno del otro: los pájaros que les anunciaron a los shamanes la llegada de los militares; el cacique herido en una pierna; las dos chicas secuestradas por los militares; la captura por parte de los antiguos de una carreta de los soldados; la presencia de un guerrero y shamán llamado *Yogodiniik*, que proclamó que las balas no le harían daño y que los criollos serían expulsados de sus tierras; el momento en que un cacique, con un preciso disparo de su rifle Winchester, mató al oficial a cargo de las tropas: el Teniente Videla, quien era el segundo a mando de uno de los regimientos (Rodas, 1991:59; Torres, 1975:53).⁸

Más allá de estos detalles, lo que siempre me llamó la atención de estos relatos es la descripción del desenlace de la batalla. Federico Rodas, un autor formoseño, cita a un criollo que se unió a las tropas y afirmó que los tobas huyeron al otro lado del río para evitar ser exterminados:

Por un momento los indios resistieron la guerrilla, pero como vieron que morían en barbaridad emprendieron la fuga hacia el río, que se encontraba a 400 metros de la toldería y en dirección a la bajada La Palometa, donde había una cinta de monte fuerte [...] Muchos alcanzaron a pasar al otro lado del Pilcomayo, pero más fueron los que quedaron en la refriega (1991:59).

Sin embargo, en la década de 1990, la mayoría de los hombres tobas afirmaba, con una gran convicción, que sus abuelos habían matado a un gran número de soldados y derrotado al Ejército casi sin sufrir bajas. Veamos, por ejemplo, lo que me dijeron tres hombres de entre cincuenta y setenta años, con quienes hablé de los combates en distintos momentos. Cuando le pregunté a Segundo si había muerto algún antiguo, me dijo contundentemente: “Nadie, nadie. Murieron sesenta milicos. De los aborígenes, nada. Uno quedó herido aquí [me muestra la pierna]. Pero sanó”. Mariano, por su parte, sostuvo que “más de doscientos del Ejército” murieron. Cuando le pregunté sobre bajas tobas, me respondió: “De los tobas, no se murió ni uno. Casi han pillado a un viejito. No le han visto porque

⁸ Sin embargo, el legajo personal del Subteniente Luis Videla en el Archivo General del Ejército en Buenos Aires muestra que sobrevivió a la batalla con los tobas. Luis Videla se jubiló en 1953 y murió en 1967. A.G.E. Legajo 14775. Legajo personal original del Teniente Coronel Videla, Luis H.

estaba al lado de un árbol grande". Agustín, un hombre de unos ochenta años, me dijo sobre la batalla: "Murieron muchos soldados, como mil o mil quinientos". Le pregunté si murió algún toba. "No se murió nadie", me contestó. "Una viejita nomás, que no pudo escaparse de la choza. El criollo dice que murieron como dos mil aborígenes. Pero no, nada. ¡Los soldados fueron los que murieron!"

Muchos tobas reconocen que los antiguos tuvieron que cruzar el río Pilcomayo hacia Bolivia, pero sostienen que lo hicieron sólo porque se quedaron sin municiones. Más aún, para ellos esta retirada no cambió el estatus de la victoria de los antiguos. Luego de que Mariano me contó que los tobas cruzaron el río, le pregunté: "¿Pero quién ganó entonces?" Mariano me miró un poco sorprendido por mi pregunta, y respondió: "Los tobas ganaron".

Durante varios años, esta versión heroica de los eventos de 1917 se me planteó como un desafío en mi intento por comprender la relación entre la memoria y los contornos difusos de lo que a menudo se llama "verdad histórica". La versión toba de la batalla, además, me parecía notable por su contraste con la de otros grupos indígenas de la región, como los wichí. A pesar de que los wichí también producen relatos sobre victorias parciales sobre el Ejército, muchos recuerdan de manera abierta la muerte y el terror causados entre ellos por los militares, como lo comprobé en visitas a comunidades wichí cercanas a las tobas y como surge además en varias publicaciones (Segovia, 1998; VV.AA., 1994:12, 18-20, 36). La memoria que la mayoría de los tobas ha producido sobre esa violencia, por el contrario, no incluye referencias directas sobre el sufrimiento de sus antepasados; esto es, no hace mención a soldados asesinando hombres, mujeres y niños tobas, sino que enfatiza la imagen de guerreros tobas matando soldados, y muchos de ellos.

La importancia de esta interpretación particular del pasado no reside meramente en que contradice la "historia oficial". Es ciertamente tentador enfatizar los componentes subjetivos de la memoria cuando esta incluye lo que parecen ser eventos improbables. La memoria, no obstante, es siempre una construcción hecha a partir de las condiciones y experiencias del presente: esto es, es una práctica que gira en torno a núcleos de significado importantes para quienes recuerdan. Y al ser la última demostración armada de desafío al Estado por parte de los tobas, la memoria de la batalla invoca para las nuevas generaciones claros significados de orgullo y resistencia.

Por mucho tiempo, exploradores y misioneros afirmaron que uno de los rasgos distintivos de los tobas del Pilcomayo, especialmente en contras-

te con los wichí, era su "insolencia" y "arrogancia" (Campos, 1888:153; Leake, 1970:13). Esta "arrogancia" —además de ser una construcción ideológica de observadores blancos— expresaba el hecho de que hasta principios del siglo XX la guerra era central en la socialización de los hombres tobas. Su gradual conversión al anglicanismo, junto con la explotación laboral en los ingenios azucareros, implicó no sólo el fin de las prácticas y rituales guerreros sino también una profunda reconfiguración de este "orgullo toba". Cuando en la década de 1990 los tobas recordaban a sus abuelos enfrentando al Ejército, este orgullo había adquirido nuevos significados, reformulados por una experiencia de dominación. Esta experiencia no ha sido lo suficientemente prolongada como para borrar la memoria de un pasado de independencia que desnaturaliza las condiciones de vida del presente. Por consiguiente, cuando la gente recuerda el enfrentamiento con los militares, el contraste con el pasado cobra un ímpetu que les hace poner momentáneamente a un lado los rasgos negativos y condescendientes que les atribuyen a los *yagai'pi*. En este caso, sus ancestros dejan de ser ignorantes y "pobrecitos"; esta vez, pasan a ser simplemente guerreros imbatibles que hicieron algo que hoy en día ningún toba se atrevería a hacer: combatir con armas en la mano a las instituciones del Estado argentino.

Memoria, hegemonía y las sombras del terror estatal

Ted Swedenburg (1991:156) ha sostenido que la memoria social es "un frente en la batalla por la hegemonía". En nuestro caso, la memoria sobre los antiguos está configurada por una tensión entre visiones contrastantes sobre los aborígenes que resultan de su inmersión en procesos de producción de hegemonía por parte de agencias estatales. La mayoría de la gente incorpora parcialmente discursos que enfatizan las características negativas de los indígenas que viven fuera del cristianismo y la civilización. Al mismo tiempo, mucha de esa misma gente desafía esos discursos, al intentar dar significados positivos a su identidad. Como parte de este proceso, la memoria se convierte en una práctica político-cultural central en su constitución como actores sociales. Como lo señalara Michel-Rolph Trouillot (1995:16), los sujetos que recuerdan su pasado no existían como tales al momento de los hechos que dicen recordar: "Antes bien, su constitución como sujetos es simultánea a la continua creación del pasado. Como tales, no suceden a ese pasado: son sus contemporáneos".

El recuerdo de su experiencia con el Ejército es parte de aquello que hace del pasado de los tobas algo contemporáneo a su presente, creando un contrapunto con la ambigüedad que permea su memoria de los anti-

guos. Esta es una memoria producida por generaciones que no presenciaron en forma directa la violencia estatal y que han reformulado su significado en función de sus propias experiencias. Así, como viéramos, las narrativas actuales sobre la batalla evocan imágenes de orgullo y resistencia; pero lo hacen desde una posición paradójica y, en última instancia, políticamente débil, que minimiza el sufrimiento impuesto por los militares sobre sus antepasados. En muchas partes de América Latina, la recreación de una conmemoración pública del terror estatal ha sido políticamente importante como forma de condena a la represión. Entre los tobas, esta dimensión crítica está relativamente ausente. Ello, sin embargo, no quiere decir que la memoria del terror no esté inscripta en otros dominios de su subjetividad.

En mi trabajo de campo, con frecuencia notaba que era posible encontrar rastros de las cicatrices que aquellos tiempos turbulentos dejaron en la subjetividad de la gente. En primer lugar, el énfasis en su victoria sobre el Ejército y la negación de su estatus como víctimas de la violencia estatal expresa uno de los rasgos de la memoria como construcción social: que cuanto más libre de matices se recuerda un evento más es evidente que éste ha sido considerablemente reelaborado (Lambek, 1996:246). Pero además, en segundo lugar, cuando los hombres tobas recuerdan los hechos que siguieron a los enfrentamientos, muchos revelan –por lo general, sin darse cuenta de que contradicen sus previos relatos– indicios del terror que sus antepasados probablemente experimentaron en aquellos años.

Muchos tobas concuerdan en que luego de quedarse sin municiones y cruzar el Pilcomayo, los antiguos se desplazaron hacia el este, no pudieron regresar a sus territorios por varios años y dejaron temporalmente de trabajar en los ingenios. Algunos sostienen que los *yagaiiki'pi* retornaron a sus tierras y retomaron las migraciones laborales sólo porque los dueños del ingenio San Martín del Tabacal enviaron mayordomos (contratistas) a buscarlos. Como si el no hablar directamente de la batalla los hiciera más dispuestos a reconocer el poder del Ejército, muchos coinciden en que los contratistas les pidieron a los militares que “no maten a los tobas” y que, en ese momento, los *yagaiiki'pi* estaban aterrorizados de los soldados. Patricio me contó sobre los enfrentamientos de 1917 y enfatizó que mientras que decenas de soldados perecieron “ni un solo toba murió”. Pocos minutos después, me dijo, ante mi asombro por su capacidad de hacer afirmaciones contradictorias sin mostrar el menor signo de perturbación:

Si no fuera por el ingenio San Martín, no iba a quedar ningún indio toba. El ingenio San Martín defendía bien a la gente. [...] En el año 1919, Patrón Costas se acordó de los tobas. Él estaba sabiendo que hay tobas: “Son muy guapos”,

dijo. Así que mandó a un mayordomo para que busque a los tobas. [...] Y el mayordomo se fue donde estaban los tobas y conversó con la gente para llevarlos al trabajo. Estaba de más asustada, pobre gente toba, de más asustada.

Le pregunté por qué la gente estaba asustada, y Patricio me respondió: “Porque a lo mejor los militares no se olvidaban y querían pelear. Pero como ya tenían mayordomos, ellos le hablaron al comandante para que se deje de joder, que no maten a la gente, que la gente tiene que trabajar para que siga creciendo la Argentina. Es cierto, ahora está rica la Argentina. Y Tabacal defendió bien a los tobas”.

Por un lado, relatos como éste sacan a la luz la forma en que identidades nacionales y de clase se fusionan en las memorias tobas de su violenta incorporación a una nueva economía política. Esta narrativa también es sugerente de la forma en que la gente reconstruye su inclusión en la comunidad imaginada de la Argentina. Por otro lado, este relato muestra que los *yagaiiki'pi* parecían tenerle terror a los militares. De manera similar, otros hombres recuerdan el miedo que los antiguos sintieron en los ingenios azucareros cuando, en repetidas ocasiones en la década de 1920, la administración amenazó con “matarlos a todos” debido a incidentes con capataces. En otras palabras, la gente recuerda que el miedo fue un aspecto recurrente de la experiencia de los *yagaiiki'pi* después de la batalla con el Ejército. Esta experiencia, de hecho, jugó un rol trascendental en su pedido de protección a los misioneros británicos en 1928.

Estas referencias a experiencias tempranas de violencia estatal también están conectadas, de manera indirecta, a la oleada represiva de la dictadura militar de 1976–1983. En esos años, los tobas no fueron blanco de formas orgánicas de represión, en parte porque esta región era relativamente marginal en términos de activismo político. Sin embargo, durante la Guerra de las Malvinas en 1982, y después de que los misioneros británicos dejaran el país, la gendarmería vio a los tobas como “aliados de los ingleses” e hizo incursiones en sus comunidades en busca de armas. En 1995, Eduardo me contó que, en esos días, su tía de más de ochenta años pensó que los militares iban a llegar a sus tierras “para matarlos”, tal como lo habían hecho a principios del siglo:

Mi tía era una viejita. Y resulta que en el '82 vino la noticia de que había guerra en Las Malvinas. Como los nietos, los sobrinos sabían joder, para reirse nomás, le decían que iban a venir los milicos y nos iban a matar. Y entonces la vieja no podía dormir. No podía dormir. Estaba muy molesta, porque ella creía lo que le decían. Le hicieron una broma. Pero no era una broma, porque era cierto que en Las Malvinas había una guerra. Uh, ella lloraba. [...] Ella se acordó, porque ella alcanzó a ver ese tiempo cuando era jovencita. Entonces,

se acordó. Y ella decía que no puede ser, no puede ser que va a volver el sufrimiento que ella conoció. Por eso, a ella no le gustaba escuchar.

El hecho de que la persona que se sintió aterrorizada ante la perspectiva de que se repitieran los hechos de 1917 fuera una mujer es indicativo del componente de género de las memorias analizadas anteriormente. Pero entre los hombres que participaron en aquellos enfrentamientos, el terror a los militares parece haber estado igualmente presente en su posterior memoria de esos hechos. Fue sólo después de decenas de entrevistas y charlas sobre el tema que comencé a registrar fragmentos de lo que anteriores generaciones, para entonces desaparecidas, habrían recordado de la batalla en décadas anteriores. Por ejemplo, Esteban, un hombre de unos cuarenta años, me dijo que a su padre, ya fallecido, no le gustaba recordar la llegada del Ejército: "Ahora, a la gente le gusta hablar de eso. Pero a la gente vieja no le gustaba". Cuando le pregunté por qué, su respuesta fue breve; simplemente agregó que a su padre ese recuerdo lo ponía "triste".

En mis numerosos viajes a las comunidades tobas, sólo una vez un hombre habló abierta y explícitamente sobre la muerte que los militares desencadenaron entre sus antepasados. Y fue casi por casualidad que lo escuché. Una mañana de mayo de 1996, estaba conversando con Eduardo en su casa y él me estaba contando que "el día de los aborígenes" (el 19 de abril) no debería ser un día de festejo sino de "dolor". A pocos metros, Julián, un hombre de unos cincuenta años, estaba escuchando en silencio; de repente, comenzó a hablar. Me tomó un momento darme cuenta de que se estaba refiriendo al enfrentamiento con los militares. Eduardo y yo nos dimos vuelta y escuchamos una versión del resultado de la batalla opuesta a la que hoy en día se ha vuelto dominante entre los hombres tobas, y abiertamente crítica de ella:

Hay un lugar que se llama *codagi lacayó* [cabezas de chanchos majana], no tiene nombre en criollo. Mi viejo dice que ahí han alcanzado a la gente de los antiguos, donde se sabían esconder. Ahí, los milicos parece que la agarraron bien a la gente. Ahí, murió muchísima gente de los antiguos nuestros. Hay otros viejos que cuentan que no murieron, pero es mentira. Murieron muchos. [...] Cuando mataron a ese teniente Videla, los soldados se dispararon. Pero, más allá, ya estaba viniendo la carga de los milicos, con municiones. Entonces, ellos atacaron otra vez a los indios. Entonces, parece que en ese lugar los alcanzaron y los mataron a todos. Ahí fue que murieron todos. Ya no tenían más balas los antiguos. Si tuvieran más balas, los hubieran enfrentado. Alguno se salvó, pero a los viejos, a las viejas los mataron a todos.

La complejidad de la memoria social hace problemático el oponer de manera dicotómica relatos "verdaderos" y "falsos". Pero el relato de Julián

desencadenado por una referencia al "dolor" de los aborígenes apunta a un componente crítico que está ausente en el recuerdo de la batalla predominante entre los tobas. Por un lado, este último crea un contrapunto frente a la ambigüedad que caracteriza a buena parte de su visión de los antiguos; pone de relieve las contradicciones históricas que subyacen a su experiencia de dominación y saca a la luz valores de resistencia y orgullo que el terror estatal buscó justamente suprimir. Pero, por otro lado, al minimizar el horror, esta memoria socava su propio potencial de convertir el dolor en una fuerza política crítica. Esa mañana, Julián sacó a la luz que el contrainformar críticamente experiencias de dominación requiere, además de expresiones de orgullo, la conmemoración de formas colectivas de sufrimiento.

2

El aliento de los diablos

En un día despejado en el valle del río San Francisco, en Salta y Jujuy, es difícil no detener la mirada sobre la precordillera de los Andes elevándose hacia el oeste. A principios del siglo XX, un misionero británico que acababa de llegar al ingenio La Esperanza escribió sobre ese paisaje: “Las montañas con sus colores siempre cambiantes, la transición de la sombra a la luz en el follaje, el destello de la nieve en los altos picos, son una fuente de constante deleite para los ojos y descanso para la mente” (Hunt, 1912:27). Los tobas que trabajaban en los ingenios azucareros del valle también consideraban que esos cerros constituían un paisaje imponente. Provenientes del interior de la llanura chaqueña, se referían de hecho a los ingenios y a la zona circundante como *kahogonaGá*, “las montañas”.⁹ Esta visión, no obstante, tenía poco en común con una contemplación estética, pues las montañas eran para ellos la condensación espacial de una experiencia de muerte y terror. A principios de 1996, Ernesto, un hombre que estuvo allí de niño, me dijo que había una enorme cantidad de enfermedades en los ingenios. Cuando le pregunté por qué, me respondió clavando sus ojos en el piso:

No te puedo decir. Es como una enfermedad que te atacaba. No sé qué enfermedad era, pero era tremendo. Tipo que lo atacaba a uno al día y al otro día ya lo liquidaba. Según cuentan los brujos, son los diablos que viven en los cerros. Cuando veían a la gente los diablos decían: “¿Esta gente de dónde viene?” Y entonces decían: “Vamos allá abajo”. Eso es lo que decía el brujo, que hay cantidad de diablos en el cerro, que no sabían de dónde veníamos.

En este grupo toba, la experiencia de trabajo en “las montañas” constituye un componente central de su memoria social. A mediados de la década-

⁹ *KahogonaGá* también significa “trueno” (la letra G representa una postvelar sonora). Entre los tobas del este del Chaco, *qasogonaGá* es una figura que desencadena tormentas y truenos y que también es asociada con los Andes (Miller, 1975:481). Entre los tobas del oeste de Formosa, el equivalente más cercano es *wosáq* (arco iris), también asociado a tormentas pero no a las montañas.

da de 1990, relatos sobre *kahogonaGá* emergían repetidamente entre hombres y mujeres de más de cincuenta años, que habían trabajado allí hasta fines de la década de 1960, cuando la mecanización de la zafra redujo la demanda de trabajadores temporarios. Incluso gente joven que nunca estuvo en los ingenios había oído innumerables relatos sobre ellos y podía contar detalles sobre la vida de sus padres y abuelos en los cañaverales.

La mayoría de los tobas recordaba el ingenio como un lugar de múltiples excesos: exceso de mercancías, que los hacía retornar cada año a pesar de las duras condiciones de trabajo, y también exceso de enfermedad, muerte y terror. El terror del ingenio se condensa en la visión de que ese lugar estaba lleno de seres con rasgos distintivos: los diablos (espíritus malignos) que vivían en las montañas y eran responsables de la alta tasa de mortalidad entre los trabajadores indígenas; los *kiyaGaikpi*, hombres caníbales que recorrían el Valle de San Francisco en busca de carne humana; y el Familiar, un diablo que habitaba la fábrica y demandaba la muerte de trabajadores para reproducir la riqueza de la administración del ingenio. En este capítulo, examino los imaginarios de temor que permean las memorias tobas sobre los ingenios y la forma en que estas memorias conectan y entrelazan lugares distintos. La gente produjo esos recuerdos casi treinta años después de que los ingenios dejaron de ser parte de su experiencia directa; y más significativamente, creó esas memorias estando en sus comunidades en el monte del Chaco. Mi objetivo es analizar cómo estos desplazamientos temporales y espaciales han constituido memorias y sentidos de espacio y cómo los imaginarios de diablos y caníbales expresan experiencias de explotación, alienación y represión política.

En antropología, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* (1980) y *Shamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* (1987) de Michael Taussig son tal vez los libros más conocidos, respectivamente, sobre imaginarios del diablo y sobre la dinámica político-cultural del terror en su conexión con formas capitalistas de explotación. Estos libros, no obstante, son temáticamente independientes el uno del otro y Taussig no ha analizado explícitamente la conexión entre ambos textos, en particular, entre el

diablo y el terror.¹⁰ En este capítulo, me interesa justamente explorar dicha conexión y analizar de qué manera experiencias colectivas de terror informan la creación de imágenes del diablo. Aquí, intento responder esta pregunta retomando algunos de los debates abiertos por el trabajo de Taussig y yendo más allá de lo propuesto por él, a diferentes niveles.

En primer lugar, mi análisis se centra en experiencias de terror históricamente diferentes a las analizadas por Taussig (1987) con respecto al boom del caucho en la zona del río Putumayo, en el Amazonas peruano y colombiano. El terror que permea las memorias tobas de los cañaverales no está asociado a masacres y formas sistemáticas de tortura; más bien, es un miedo a la muerte producido por duras condiciones laborales, altas tasas de enfermedad y mortalidad y represión política. Sin embargo, como intentaré mostrar, la naturaleza cotidiana de este miedo no lo hace menos profundo que el resultante de formas más sistemáticas de violencia. Si el terror es una forma de dominación basada en el horror y en el miedo intenso a la muerte (Perdue, 1989), puede considerarse que la experiencia toba en los ingenios estuvo marcada por formas de terror. Este tipo de temor es parte de una experiencia compartida, de diferentes maneras, por grupos de trabajadores en todo el mundo (ver Marx, 1976:389; Ong, 1987; Peña, 1997). Asimismo, la inscripción del miedo en prácticas laborales cotidianas tiene efectos profundos en la producción de subjetividades. Como lo señalara Gavin Smith, el miedo puede estar “tan emocionalmente cargado de significados como una circuncisión, un tatuaje en el rostro u otras manifestaciones de ‘especificidad cultural’” (1989:220).

En este capítulo, examino cómo esta particular experiencia de terror cristalizada en el miedo a diablos se relaciona con la producción de lugares y memorias. Muchos de los autores que han analizado imaginarios sobre el diablo han hecho referencia a sus dimensiones espaciales, señalando, por ejemplo, que diablos o espíritus malignos aparecen asociados a sitios como ingenios azucareros, minas de estaño, fábricas o aserraderos (Crain, 1991; Gould, 1990; Morote Best, 1988; Nash, 1993; Ong, 1987; Taussig, 1980). De la misma forma, los lugares tienen una presencia latente en el libro de Taussig, *Shamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. El terror asociado al auge del caucho se desencadenó en el Putumayo, en la selva Amazónica, mientras la curación shamánica que lo contrarresta y que gana fuerza a

como una práctica con componentes contrahegemónicos. En ambos libros, Taussig analiza el fetichismo de las mercancías, pero en *Shamanismo* este análisis no incluye la imagen del diablo sino el llamado “fetichismo de la deuda” creado para explicar las relaciones entre indígenas y empresas de caucho.

¹⁰ *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* es un análisis estimulante y a su vez controvertido sobre las conexiones entre los imaginarios del diablo, el fetichismo de las mercancías y la explotación capitalista en el valle de Cauca, en Colombia, y en las minas de estaño de Bolivia. *Shamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* es un libro más ambicioso y experimental: una etnografía histórica y deconstructiva sobre la dialéctica entre el terror causado por el auge del caucho entre los grupos indígenas del río Putumayo (en las tierras bajas de Colombia y Perú) y la conformación del shamanismo

partir de él, está situada en otro lugar: en las colinas, valles y tierras altas de los Andes colombianos (Taussig, 1987).

Si bien estos trabajos se centran legítimamente en tratar de analizar otras cuestiones, a su vez dejan una importante pregunta sin contestar: ¿De qué manera estos imaginarios sobre el diablo y estas experiencias de terror moldean la producción de lugares en tanto localidades cargadas de significados? Doreen Massey (1994) ha sostenido que todo lugar es producido a través de relaciones y prácticas sociales que lo conectan con otros lugares (cf. Gupta y Ferguson, 1997a). En estas páginas, me interesa mostrar que estas conexiones son parte de una dialéctica que, siguiendo a Theodor Adorno (1973), es eminentemente negativa: esto es, una dialéctica que crea lugares en términos de lo que no son en relación con otros lugares. En este caso, me propongo mostrar que estas conexiones negativas son producidas a través no sólo de migraciones laborales sino también de la memoria, en un proceso en el que el acto de recordar es una fuerza cultural en la constitución del monte y los ingenios como localidades definidas históricamente. En particular, analizaré cómo la memoria del miedo, la enfermedad y la muerte que muchos tobas proyectan sobre los ingenios es producida a través del contraste con su experiencia en el monte chaqueño. Al final del capítulo, examinaré cómo esta memoria configura el monte como un lugar de salud, curación y resistencia que está habitado por diablos que, a diferencia de aquellos de los ingenios, establecen relaciones de reciprocidad con los tobas.

El trabajo al pie de las montañas

Los tobas del río Pilcomayo fueron incorporados a la fuerza laboral de los ingenios del Valle de San Francisco a principios del siglo XX, proceso que fue casi simultáneo al asalto militar sobre el Gran Chaco. Esta incorporación transformó gradualmente a los hombres y mujeres tobas en trabajadores estacionales y también reconfiguró su práctica como cazadores-recolectores en sus territorios. El hecho de que esta región no fuera afectada por una expansión agraria les permitió continuar cazando y recolectando, pero bajo nuevas constricciones que transformaron la dinámica y los significados de su experiencia en el monte. Ello incluyó la llegada de pobladores criollos, enfrentamientos con el Ejército (ver capítulo 1) y la fundación de una misión por parte de misioneros anglicanos en 1930, solicitada por los mismos tobas con el objeto de contar con un espacio de protección frente a los militares y los criollos.

Si bien inicialmente las migraciones a *kahogonaGá* eran esporádicas, en forma gradual se entrelazaron con nuevas formas de necesidad, en un proceso en el que la adquisición de mercancías (armas de fuego, ropa, utensilios domésticos) creó una mayor dependencia al trabajo asalariado. Hacia la década de 1930, las migraciones laborales se habían vuelto regulares y masivas. Mientras que en las décadas anteriores los tobas habían sido reclutados por los ingenios Ledesma y La Esperanza (Jujuy), a partir de entonces comenzaron a trabajar mayormente en San Martín del Tabacal, cerca de Orán (Salta). Estas migraciones involucraban entre la mitad y tres cuartos de la población total de este grupo (incluyendo hombres, mujeres y niños) y duraban entre ocho y diez meses al año (desde marzo o abril hasta noviembre o diciembre).

En Tabacal, los tobas se insertaron dentro de un mosaico heterogéneo de trabajadores segmentado jerárquicamente por la administración de acuerdo a criterios étnicos. A cada grupo se le asignaban tareas diferentes y se le pagaban distintos salarios de acuerdo a lo que se consideraban habilidades y formas de productividad culturalmente específicas. En lo más alto de esta jerarquía se encontraban los trabajadores permanentes de la fábrica (criollos del norte argentino) y los cortadores de caña: campesinos bolivianos y kollas de los valles y tierras altas de los Andes argentinos. Los guaraníes (entonces llamados “chiriguano”), horticultores de quema y rosa del Chaco boliviano, eran considerados por la administración como los mejores trabajadores indígenas y eran empleados en los cañaverales todo el año (sobre todo como regadores o tractoristas). Los indígenas del Chaco —tobas, wichí, chorote, pilagá, tapiete y nivaclé— eran agrupados bajo la categoría “indios” o “aborígenes” en el escalafón peor pago de la jerarquía laboral. Considerados trabajadores no-calificados, se les asignaban tareas complementarias al corte de caña. Los hombres desmontaban, cavaban y cortaban leña para la fábrica y las mujeres estaban a cargo de desbrozar y plantar caña. A diferencia de otros grupos de trabajadores, vivían en chozas hechas de paja, ramas y hojas de caña y prácticamente no recibían atención médica del hospital del ingenio. Como parte de estas relaciones de poder, por ende, las formas de etnicidad que regulaban las interacciones en los cañaverales eran producto de la propia incorporación de diversos grupos en una misma economía política. En este proceso, para usar una expresión de Philippe Bourgois, la etnicidad era “puesta a trabajar” (1988b; cf. Comaroff y Comaroff, 1992:50, 54).

Cuando en la década de 1990 los tobas recordaban las condiciones laborales en el ingenio, la mayoría era consciente de su efecto negativo sobre su salud. Sin embargo, un tema recurrente que emerge de sus memo-

rias es la estrecha asociación entre las enfermedades que desgarraban sus cuerpos y las fuerzas que acechaban en las montañas.¹¹

Los diablos de las montañas

Hombres y mujeres tobas concuerdan en que una enorme cantidad de diablos habitan las montañas que dominan los cañaverales hacia el oeste. Invisibles y como una brisa silenciosa, estos diablos descendían para diseminar enfermedades mortales entre la gente. En las colinas que rodeaban al ingenio, a veces éstos adquirirían una forma visible como hombres peludos de baja estatura. Diego, un hombre de unos sesenta y cinco años, recordaba que en esa parte del ingenio “no había tranquilidad, porque los diablos recorrían, pero como hombres”. Según Nicasio, un shamán de unos ochenta años, las enfermedades descendían de las montañas como una niebla caliente, que se arrastraba por las colinas como una suerte de aliento mortal: “Había una peste, de más fiero, caliente. La loma alta de noche tiene luz, parece un fuego caliente. Algunos enfermos tenían olor. La peste venía de la loma. Tiene humo del diablo. De noche, salía el humo de la peste. Mucha gente ha muerto”. Cuando le preguntaba a la gente si había diablos en los ingenios, me impresionaban sus unánimes respuestas por la afirmativa –condensadas en la exclamación “¡uh!”– y la forma en que asociaban estrechamente la abundancia de diablos con las montañas. Segundo, un hombre de unos ochenta años, me dijo: “¡Uh! Había muchos diablos. Cantidad. Todas las enfermedades. Por eso se morían los chicos, los grandes, mujeres, chicas, todos”. Cuando le pregunté por qué había tantos diablos, respondió: “Vivíamos cerca de un cerro, por eso”. Las selvas tropicales que cubrían la base de las montañas acentuaban aún más esta abundancia de diablos. Esas selvas eran más imponentes y cerradas que el monte chaqueño, y para la mayoría de los tobas los bosques densos e inhabitados son particularmente aptos para albergar los espíritus malignos que llaman “diablos” en castellano y *payák* en toba.

Payák es un atributo de criaturas o fenómenos que no pueden ser explicados o entendidos. Por ello, el término es frecuentemente usado como adjetivo (cf. Métraux, 1937:174). No obstante, el ámbito en el que la condición *payák* aparece más fuertemente condensada es en los espíritus que los tobas llaman con el mismo nombre y que suelen ver como la principal causa de enfermedades (tanto por su propia iniciativa como por la acción de shamanes). De hecho, la gente por lo general usa el término *payák* en

este último sentido: como diablo. Los tobas incorporaron el término “diablo” como traducción de *payák* por la influencia de los misioneros anglicanos. Sin embargo, la mayoría de los tobas no adoptó la idea cristiana de “el Diablo” en un sentido literal, como una entidad singular y abstracta; más bien, reformuló esta imagen en términos de su experiencia cultural previa. En este proceso, y como parte de la colonización del lenguaje asociada a la evangelización (Fabian, 1986; Rafael, 1988), los rasgos negativos de los *payák*, ahora vistos como diablos, fueron acentuados. Los misioneros reforzaron esta reformulación a través de una prédica recurrentemente centrada en “el Diablo”, siguiendo una oposición dualista entre el bien y el mal originalmente ajena a este grupo. Antes de las migraciones a los ingenios y de la llegada de los misioneros, los *payák* probablemente tenían un carácter más ambiguo que en la actualidad. Reformulada a través de contradictorias experiencias de lugar, parte de esta ambivalencia fue reconstituida en el monte y adquirió nuevos significados, como veremos. Sin embargo, entre los *payák* de los ingenios estos rasgos ambiguos estaban ausentes. Allí, los *payák* eran simplemente seres extraños y malignos, diablos que causaban enormes niveles de mortandad.

En la actual memoria de los tobas, las enfermedades y la muerte desencadenadas por los *payák* se convirtieron en la personificación de las tensiones sociales insertas en el ingenio, ya que, como lo señalara Jean Comaroff en otro contexto, “los signos de la discordia física son simultáneamente significantes de un mundo aberrante” (1985:9). La muerte de niños es un tema particularmente doloroso en las actuales memorias. En 1996, Daniela, una mujer de unos sesenta años, recordaba: “Cuando nos íbamos al ingenio, casi todos los chicos morían ahí. Y cuando volvíamos, todas las mujeres lloraban por sus chicos”. El hecho de que los niños sean recordados como las principales víctimas de los peligros del ingenio condensa la visión de que este lugar amenazaba no sólo vidas individuales sino también su reproducción social. Mucha gente sostiene que las migraciones a Tabacal prácticamente los diezmaron como grupo. Una vez le pregunté a Andrés, un hombre de unos cincuenta años y actualmente un agricultor, si mucha gente iba al ingenio. Me respondió: “¡Uh! ¡Mucha! Por eso, toda la gente que es casi de mi misma edad, ahí es donde se terminó la gente, en el ingenio San Martín. Por eso has visto que somos poquitos, porque trabajábamos en el ingenio. Cuando volvía la gente de allá, todos los chicos se habían muerto. Se morían: chicos, nenas, grandes. Se iba achicando la gente”.

Desde comienzos del siglo XX, numerosos informes documentaron las altas tasas de mortandad entre los aborígenes en los ingenios del Valle de San Francisco. En 1917, un inspector del Departamento de Trabajo escri-

¹¹ En este sentido, para la mayoría de los tobas el efecto negativo de sus condiciones de vida en la plantación y (como veremos) la acción de los *payák* no eran mutuamente excluyentes.

bió: “La mortalidad indígena en dichas primeras semanas adquiere proporciones pavorosas. Las familias y las tribus se diezman, se reducen lastimosamente. ‘Si se pudiera investigar cuántos dejan allí la vida —me escribía un misionero amigo— la cifra sería de espantar’” (Niklison, 1989:65). En 1958, una mujer inglesa que trabajaba en la misión anglicana sobre el Pilcomayo visitó a los tobas en Tabacal y escribió sobre sus condiciones de vida: “Era penoso ver los campamentos hacinados [...] [y] el número de personas enfermas” (Kitchin, 1958:26). Otros misioneros informaron sobre el alto número de muertes de niños y bebés. Uno de ellos describió el ingenio como un “cementerio de bebés” (Fox, 1958:24-25; cf. Bradberry, 1958:58; Tompkins, 1958:90).¹² En 1996, Ernesto recordaba que la gente enterraba a sus muertos en los bosques que rodeaban a los cañaverales, pero que al año siguiente éstos eran por lo general desmontados para plantar caña. Y agregó: “En el ingenio, deben haber muchos esqueletos en el medio de los cañaverales”. Las referencias a los huesos de su propia gente esparcidos en los cañaverales son también comunes en la memoria social de los wichi (Segovia, 1998:161, 163, 165) y son una expresión gráfica de la percepción de que los aborígenes estaban dejando en el ingenio su bien más preciado, sus propios cuerpos, que eran literalmente devorados por los campos de caña de azúcar.

Sin embargo, la alta tasa de mortandad o la amenaza de los diablos no parecían disuadir a la mayoría de los tobas de dejar de ir al ingenio. Mucha gente recuerda la enfermedad y la muerte en Tabacal como hechos duros pero inevitables, y algunos me dijeron con una cierta resignación que era poco lo que podían hacer. Como me comentó Marcelino, un líder político de unos cincuenta años: “Cuando llegábamos allá, había no sé cuántos muertos. ¡Uh! Muchos murieron allá en el ingenio. Mucha peste, Gastón, mucha peste. Era jodido el ingenio, pero igual íbamos nosotros. No pensábamos en morir. Si alguno se moría, se moría”. El deseo de obtener bienes

¹² En 1967, un enfermero toba capacitado por los misioneros registró que 24 niños y cuatro adultos murieron ese año en Tabacal (de un total de probablemente 300 ó 400 personas). Hasta la fecha, no he podido encontrar estadísticas más sistemáticas sobre el número de muertes tobas en el ingenio, y es muy probable que de hecho la administración no registrara la mayoría de esas muertes (especialmente aquellas de niños y bebés). Como en otras partes de América, la alta tasa de mortalidad entre grupos indígenas estaba probablemente relacionada a su falta de defensas naturales contra nuevas enfermedades. Los informes de los misioneros sobre los ingenios sugieren que, entre los niños, las epidemias más comunes eran el sarampión y la varicela (Bradberry, 1958:58; South American Missionary Society, 1938:69). Sin embargo, mi objetivo aquí es analizar lo que los tobas recuerdan de esa experiencia y los significados asociados a ella, antes que reconstruir “lo que verdaderamente sucedió” en términos cuantitativos o biomédicos.

manufacturados, acrecentado por la creciente incapacidad de garantizar su reproducción social sólo a través de la pesca, la caza y la recolección, parece haber sido más fuerte que la posibilidad de morir. De hecho, mucha gente enfatiza en sus relatos la abundancia de mercancías en San Martín del Tabacal (ver capítulo 3), de alguna manera ocultando el horror que este lugar evoca en su memoria y como si con ello trataran de compensar antiguas experiencias de sufrimiento.

El retorno cíclico a los ingenios no significaba que muchos tobas no trataran de contrarrestar esas condiciones de diversas maneras. Algunos recuerdan que para proteger a sus hijos muchos adultos no los llevaban a *kahogonaGá*, siempre que algún pariente pudiera cuidarlos en sus comunidades. En Tabacal, también contaban con el poder protector y curador de sus shamanes. Algunas personas recuerdan que a la noche se oían los cantos de varios *pioGonáq* (shamanes) tratando a gente enferma. Sin embargo, la gente concuerda en que el poder de aquellos era sólo parcialmente efectivo contra los *payák*. Y la mayoría de las veces el hospital del ingenio no proveía tratamiento a los aborígenes. Cuando las condiciones se volvían insoportables, alguna gente simplemente dejaba el trabajo y abandonaba el ingenio. A fines de 1995, Segundo, un hombre de unos ochenta años, me contó cómo huyó de los diablos que azolaban su campamento: “En ese lugar, hay de más diablos. De más, un montón. Ingenio Tabacal se llama ese lugar. Mucha gente ha muerto, porque los diablos mataban a la gente, a las mujeres, a los chicos. Ese día salían moscas, negras, mosquitas, un montón. Uno murió y yo me disparé a Orán. No volví al ingenio. Yo he dejado el ingenio. Me he escapado porque tiene muchos diablos”.

Los *payák* de las montañas no eran el único peligro que acechaba en la zona. Muchos recuerdan que un grupo de hombres particularmente peligrosos habitaba el Valle de San Francisco. Estos eran altos, tenían largas barbas, usaban pedazos de tela enrollados alrededor de sus cabezas y eran muy ricos. También eran caníbales.

Los *kiyaGaikpi*

De acuerdo con numerosos relatos, los *kiyaGaikpi* (los comedores) eran un grupo de gente que habitaba los alrededores de San Martín del Tabacal y cuyo rasgo más notable era que se alimentaba de carne humana.¹³ Los

¹³ *KiyáGaik* significa “comedor” y *pi* es un sufijo plural. *KiyáGaik* es también el nombre del escarabajo que los shamanes envían dentro del cuerpo de la personas para causar una enfermedad. La enfermedad, y el dolor resultante, son causados por el escarabajo al comer carne dentro del cuerpo.

kiyaGaikpi son parte de la experiencia directa de la generación que, a mediados de la década de 1990, tenía más de sesenta y cinco años. Esta gente vio a los “comedores” en su juventud y le transmitió a las siguientes generaciones relatos sobre ellos. Por ello, muchos tobas sabían bien quiénes eran los *kiyaGaikpi* a pesar de nunca haberlos visto en persona y, en las décadas siguientes, tenían encontrárselos en los cañaverales. Algunos jóvenes me dijeron que inicialmente eran escépticos sobre la existencia de esa gente, pero admitían que estaban impresionados por las historias que habían escuchado. Como me dijo Ernesto: “Yo no lo podía creer, pero los viejos los vieron”. De hecho, Ernesto fue la primera persona que me dio un relato detallado de los *kiyaGaikpi*. Su padre los había visto en persona y le contó varias historias sobre ellos. En uno de esos relatos, un hombre toba encontró uno de sus campamentos mientras caminaba por los cañaverales. Ernesto me dijo:

Entonces, se fue acercando y justo salió un barbudo. Le hacía señas que venga y el toba se arrimaba. Cuando vio el campamento, vio toda la carne tendida en alambres. Había una pierna de persona ahí colgada, en vez de una pierna de vaca. Ahí, se disparó el hombre y le contó a los otros: “¡Hay un grupo de barbudos con la pierna de una persona!” ¡Uh! La gente no sabía qué hacer. Se querían ir. El mayordomo les dijo que no se asusten, que esa gente se quedaba ahí.

Las actuales memorias sobre los orígenes, apariencia física y riqueza de los *kiyaGaikpi* condensan varios aspectos de la experiencia en los ingenios azucareros, así como sus contradicciones. De acuerdo con varias personas, los *kiyaGaikpi* provenían del lugar que los tobas más temían: las montañas. Otros sostienen que también vivían en campamentos ubicados en los otros dos grandes ingenios del valle: Ledesma y La Esperanza. Algunos ancianos tienen una memoria vívida y detallada de su aspecto. Nicasio describió sus barbas y turbantes, haciendo gestos vívidos: “Tienen un bigote así, todo alrededor de la cara [puso sus manos alrededor de su cara]. Los ojos chiquitos. No pueden ver. Tienen un pañuelo grande en la cabeza, rojo, blanco. No usan sombrero. Tienen chiripá, sin pantalones. Ropa bien fiera”.

Otros rasgos y hábitos de los *kiyaGaikpi* son objeto de desacuerdo. La mayoría de la gente los describe como “blancos” o “muy blancos”. Paradójicamente, otros sostienen que eran “negros” o “mulatos”. Algunas personas afirman que los *kiyaGaikpi* eran trabajadores de Ledesma y La Esperanza y que, en numerosas ocasiones, fueron a San Martín del Tabacal buscando trabajo y carne humana. Otros, por el contrario, niegan que hayan sido trabajadores y sostienen que cuando se acercaban a los ingenios sólo querían matar y comer gente. Muchos tobas concuerdan en que los *kiyaGaikpi*

no trabajaban simplemente porque eran muy ricos o, como dicen algunos, “platudos”. Mariano, un hombre de unos cincuenta y cinco años, me dijo que los *kiyaGaikpi* eran temerarios debido a su riqueza: “Ellos parecen los dueños de todo. Dicen que viven del otro lado, en el cerro grande. Bajan con camiones, porque son muchos. Tienen camiones, son muy ricos. Tienen todo. Dicen que tienen un avión, tienen camiones.[...] Tienen plata. Son platudos, por eso no tienen miedo”.

La mercantilización de las relaciones sociales en los ingenios moldeó las ideas sobre “los comedores” de varias maneras: no sólo en que numerosos tobas los consideraban “ricos” sino también en las interpretaciones de cómo capturaban y mataban a sus víctimas. Nicasio me dijo que los *kiyaGaikpi* solían dejar pequeños paquetes de dinero al costado del camino, atados con una sogá, como una “carnada” para atrapar y devorar gente. Otros afirman que “compraban” a sus presas: adquiriendo carne humana de otros trabajadores o, como me dijo Gervasio —un hombre de unos cuarenta años con experiencia política— “a la gente que tiene plata y contacto con las autoridades”. Así, la gente cuya única mercancía mientras estaba en los ingenios era su fuerza de trabajo creía que estaba siendo comprada y vendida como un nuevo tipo de mercancía: carne. En este sentido, las actitudes proyectadas sobre estos caníbales condensan la experiencia de mercantilización asociada a la plantación, donde los trabajadores eran reducidos a objetos consumibles y desechables. Más aún, la carne de los trabajadores era para los *kiyaGaikpi* no sólo un valor de uso sino también una mercancía con un valor de cambio. Segundo me contó la historia de un hombre toba que había hecho “una changa” para “los comedores” y a quien le pagaron con un objeto macabro: una mano “envuelta en un pedazo de papel”. Esta objetivación adquiere claras dimensiones de género en otras narrativas comunes entre los hombres, en las que los *kiyaGaikpi* castraban a sus víctimas, las ponían en un corral y las engordaban como si fueran animales de cría.

A diferencia de los diablos de las montañas, los *kiyaGaikpi* eran humanos y en ciertas ocasiones ello permitía defenderse contra ellos. Nicasio, por ejemplo, me dijo que una vez hombres tobas mataron a dos caníbales; pero lo hicieron siguiendo órdenes de Robustiano Patrón Costas, el dueño y administrador del ingenio. Al respecto, la opinión de la gente es unánime: a Patrón Costas “no le gustaban” los *kiyaGaikpi* y “los corría” de San Martín del Tabacal cuando se enteraba que le estaban comiendo a sus trabajadores. Estos relatos sacan a la luz un aspecto importante de la experiencia del ingenio: la imagen de protección asociada a la administración y, en particular, a Patrón Costas. Como miembro de una prominente familia patricia salteña, Patrón Costas dirigía el ingenio de manera personalizada y

paternalista, visitando regularmente los campos de caña de azúcar y cultivando una imagen de accesibilidad. La mayoría de los tobas le tenía miedo, como veremos, pero cuando recuerdan la amenaza planteada por los caníbales muchos señalan que, siendo trabajadores de Patrón Costas, contaban con su protección.

En tensión con el recuerdo de su temor a ser víctimas de los *kiyaGaikpi*, algunos tobas sostienen que las preferencias alimenticias de estos últimos a menudo los salvaba de ser sus víctimas. Según varios ancianos, los “comedores” pensaban que la carne de los aborígenes tenía “mal gusto” y por ello preferían comer trabajadores criollos, guaraníes, bolivianos y kollas. Esta distinción es destacable, ya que expresa una de las formas en que muchos tobas internalizaron y resignificaron las jerarquías étnicas de San Martín del Tabacal. Así, la gente proyecta sobre los *kiyaGaikpi* las actitudes de desprecio hacia los aborígenes extendidas en el ingenio y, al mismo tiempo, encuentra elementos de su aboriginalidad que jugaban a su favor. La gente concuerda que la carne de los aborígenes era menos atractiva porque en el Chaco ellos no comían “comida linda” sino “comida del monte”. Condensando esta percepción, Bernardo me comentó: “Dicen que no querían comer a la gente toba porque dicen que el gusto es muy malo. Dicen que no le hallan el gusto a la carne. Así contaban los viejos, porque el aborígen no come cosas lindas, come cualquier cosa. Ellos prefieren comer a los blancos nomás, porque ellos tienen comida linda y les hallan de más lindo el gusto”.

La tensión entre relatos como éste y el recordado miedo a los *kiyaGaikpi* refleja la dialéctica de exclusión e inclusión que permea la memoria social toba: por un lado, el sentimiento de que no eran lo suficientemente valiosos debido a su estatus como aborígenes; por otro lado, la sensación de que su estatus como trabajadores los hacía susceptibles a los peligros que acechaban al ingenio en su conjunto. Por ello, a pesar de ser aborígenes, la gente recuerda que el temor de encontrarse con los *kiyaGaikpi* restringía su movilidad: hombres y mujeres siempre tenían a sus hijos consigo y evitaban salir del campamento de noche o solos.

A muchos tobas ciertamente les cuesta clasificar a los *kiyaGaikpi*, un grupo de personas que no encuadraba en el paisaje étnico del Valle de San Francisco. Para describirlos, algunos agregan otros detalles recogidos de otra gente y de sus propias observaciones. Algunos recuerdan que otros trabajadores y miembros de la administración se referían a ellos como “los hindúes”. Otros mencionan que no comían carne de vaca. Como me dijo Segundo: “Animales vacunos no comían. Si uno comía carne de vaca, vomitaba. Para ellos, lo más lindo es la carne de persona”.

En 1912, La Esperanza, entonces el ingenio más grande del valle y propiedad de una compañía británica, contrató más de cien sikhs de la India como parte de un intento por encontrar trabajadores más productivos que los aborígenes del Chaco.¹⁴ La presencia de los hombres sikhs en el ingenio, descritos por un administrador como “sujetos apuestos con maravillosas barbas enruladas” (Muir, 1947:264), agregó un nuevo elemento al caleidoscopio de producción cultural creado en los cañaverales. En 1914, un inspector del Departamento de Trabajo describió algunos de los rasgos de los sikhs que les habían llamado la atención a los tobas: se desplazaban en grupos de un ingenio a otro, usaban turbantes y ropa sucia, guardaban sus ganancias en el banco de la empresa y no comían carne de vaca (Vidal, 1914:15). Dos años después de su llegada, sólo quedaban entre cincuenta y sesenta sikhs en el área (Vidal, 1914:15; Zavalía, 1915:18). Muchos de ellos continuaron trabajando en La Esperanza hasta la independencia de la India en 1947 (Sierra e Iglesias, 1998:72-73). Otros permanecieron en la región y terminaron asentándose como comerciantes en San Pedro de Jujuy, junto a La Esperanza, y en otros pueblos de la zona.

Los significados y prácticas que muchos tobas proyectan sobre los *kiyaGaikpi* revelan algunas de las experiencias que moldearon su práctica laboral. El miedo al canibalismo no parece haber jugado un rol importante en las prácticas culturales tobas anteriores a sus migraciones laborales.¹⁵ Probablemente fomentado por los rumores de la aversión de los sikhs a la carne de vaca y por una antinómica asociación entre no comer carne vacuna y comer carne humana, el temor a los *kiyaGaikpi* parece expresar un aspecto particular de la experiencia de los tobas en San Martín del Tabacal: el miedo a perder una de las pocas cosas que todavía poseían mientras trabajaban allí, sus propios cuerpos, consumidos por el trabajo, los maltratos, las enfermedades y la muerte. De hecho, la región azucarera de Salta y

¹⁴ En esa época, los aborígenes formaban el principal grupo de cortadores de caña, una situación que cambiaría en las décadas siguientes. Además de los sikhs, los ingenios trajeron pequeños grupos de trabajadores rusos, japoneses, italianos y españoles (Vidal, 1914:13-15).

¹⁵ Una de las pocas referencias al canibalismo previas a la experiencia de trabajo asalariado involucra un mito sobre el origen de la planta del tabaco. En este mito, una mujer comenzó a comer gente hasta que fue muerta por sus hijos, quemada y reducida a cenizas. Fue de estas cenizas que creció la planta del tabaco. De las decenas de entrevistas que realicé sobre los *kiyaGaikpi*, sólo Segundo estableció una conexión entre ellos y este mito. Cuando le pregunté si había *kiyaGaikpi* en el Chaco, me dijo: “No hay ninguno por acá. Sólo hace mucho tiempo, había una mujer que se comió a su marido. Pero sólo una mujer. La planta del tabaco. Pero hace mucho tiempo”.

Jujuy ha generado historias de canibalismo desde al menos principios del siglo XX.¹⁶ Esta conexión entre explotación capitalista y canibalismo está lejos de estar restringida a esta área. Relatos sobre gente que es “consumida” o “devorada” en haciendas, fábricas o minas son comunes entre trabajadores de muchas partes del mundo (Gould, 1990:29; Nash, 1993:ix, 157; Peña, 1997:3; Stoler, 1985:197-98).

En la memoria social toba, hay algunas conexiones indirectas pero significativas entre la administración del ingenio y el canibalismo de los *kiya-Gaikpi*. A pesar de que la gente sostiene que Patrón Costas los “corría”, al mismo tiempo le atribuyen a estos caníbales rasgos que los colocan en una posición de clase notablemente cercana a sus patrones: eran ricos y, de acuerdo a muchos, eran blancos y no trabajaban. La racialización de criaturas diabólicas y peligrosas como “blancas” o “gringas” está extendida en América Latina (Morote Best, 1988; Nash, 1993; Weismantel, 2001) y en este caso es destacable ya que implica “blanquear” a los sikhs (si bien, como hemos visto, alguna gente también los recuerda como de piel oscura). Como parte de las jerarquías étnicas y de clase experimentadas por los tobas, la mayoría de ellos ve un continuum entre ser rico, blanco y no ser trabajador. A pesar de las contradicciones y ambigüedades en su caracterización, los *kiyaGaikpi* le agregan un nuevo elemento a este continuum: el comer carne humana. Al respecto, la memoria de esta gente como rica, blanca y no trabajadora apunta al componente canibal de la explotación laboral: el consumo de los cuerpos de un grupo social por el hambre de ganancias de otro grupo.

El mismo Patrón Costas estaba inmerso en esta combinación entre riqueza, raza, clase y canibalismo. Su “canibalismo” estaba concentrado en un lugar particularmente simbólico: la fábrica del ingenio. Ello no podía ser de otra manera, ya que como lo señalara un administrador de La Esperanza: “El ingenio es un monstruo enorme e insaciable al que nunca se le debe permitir que quede por un momento sin comida para sus mandíbulas” (Muir, 1947:235).

¹⁶ Por ejemplo, en la década de 1910, criollos que trabajaban en Ledesma estaban horrorizados por el supuesto canibalismo de los “chiriguano”, quienes según ellos ya habían comido “bastante gente” (González Trilla, 1921:263). En esos tiempos, los wichí de Misión Chaqueña (no lejos de San Martín del Tabacal) creían que los primeros misioneros ingleses, estrechamente asociados a los propietarios ingleses de La Esperanza, eran caníbales (Makower, 1989:40). En esta región, estos rumores pueden también rastrearse a imaginarios que se remontan a la época colonial sobre el canibalismo de los guaraníes (“chiriguano”) que incursionaban en la zona desde lo que es hoy el Chaco boliviano (que, no obstante, sólo lo practicaban ocasionalmente y en forma ritual).

El diablo en la fábrica

La fábrica era uno de los lugares del ingenio que los tobas y otros trabajadores más temían, pues era donde residía una criatura diabólica conocida como “el Familiar”. La mayoría de los tobas define al Familiar como una entidad *payák*, como un diablo. Sin embargo, a diferencia de los diablos anónimos y genéricos de las montañas, el Familiar era un ser con rasgos individualizados: una criatura no-humana y poderosa que vivía en un espacio acotado: el sótano de la fábrica.¹⁷ Como con los *kiyaGaikpi*, la gente representa al Familiar de maneras heterogéneas, pero la mayoría concuerda en que aparecía después de medianoche y adoptaba formas tanto animales como humanas. Como parte de la misma racialización de los *kiya-Gaikpi*, muchos tobas señalan que el Familiar se convertía en un hombre blanco. Esta blancura tenía un claro componente de clase, pues este hombre estaba por lo general bien vestido y tenía “estudio” (educación). Tomás me describió al Familiar de la siguiente manera:

Había un Familiar en la fábrica. Ahí, siempre sale el hombre, en el canchón de la fábrica. Ahí, sale como un perro grande, un león grande, todos los bichos para cuidar a la fábrica. Hay veces que hasta sale con traje y corbata, con zapatos. Es un hombre lindo. Yo lo he visto. Hay un cambio de turno y entonces la gente ya sabe que es la hora que sale el Familiar. Es cierto. Sale a la noche, a las dos, tres de la mañana. [...] Pero la gente le tiene miedo al hombre. Siempre cuida la fábrica y la gente se calla. Silencio. Ya viene, la gente se esconde, calladita. Corbata, traje. Tiene estudio.

El temor al Familiar y su asociación a la industria azucarera están muy extendidos en el norte argentino. El término Familiar tiene sus raíces históricas en la Europa de la Edad Media, cuando el término se usaba para referirse al Diablo (o a algunos de los demonios menores bajo su mando) que moraba en la casa de una bruja (Godbeer, 1992:162-68; Jones, 1951:211-12).¹⁸ En la Argentina, el Familiar emergió como un componente importante del paisaje cultural de los ingenios azucareros en las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy y se convirtió en parte de la experiencia de

¹⁷ El sentido literal del término “Familiar” era, para algunos tobas, una fuente de especulación sobre la existencia de una relación de parentesco entre el Familiar y Patrón Costas. Más aún, Tomás me dijo que antes que ser parientes eran tal vez la misma persona: “Tal vez el Familiar es un familiar [pariente] de Patrón Costas. O tal vez él y Patrón Costas son la misma persona. Se convierte en el Familiar”.

¹⁸ La Inquisición solía considerar herejes a “aquellos que tenían o habían tenido familiares, invocando diablo” (Rosenzweig, 1986:248).

las diversas poblaciones que proveían a los ingenios de su fuerza laboral.¹⁹ En Tabacal, los tobas incorporaron el temor a este diablo a través de su interacción con otros trabajadores, especialmente los guaraníes. Y después de décadas de migraciones laborales, el Familiar quedó tan inscripto en su experiencia del ingenio como los cañaverales, los *payák* o sus prácticas laborales.

La mayoría de los tobas recuerda al Familiar como una criatura definida metonímica y simbióticamente con Patrón Costas, y unida a él a través de un pacto. A diferencia de los pactos analizados por Taussig (1980), en este caso no eran los trabajadores sino el patrón el que hacía pactos con el diablo, una noción también extendida en otras regiones de América Latina (Edelman, 1994:62; Gould, 1990:30).²⁰ Así, muchos tobas sostienen que el poder y la riqueza de Patrón Costas estaban estrechamente ligados a su relación con el Familiar. Este último lo proveía de riquezas, cuidaba la fábrica y se aseguraba de que los campos de caña estuvieran siempre verdes. Emiliano resumió esta idea al decirme: “Por eso el Patrón Costas tenía plata. No por la política, sino porque tenía un Familiar”. Como contraparte, el patrón de Tabacal alimentaba al Familiar con trabajadores. Reflejando la mercantilización y objetivación de estos últimos, algunos tobas afirman que Patrón Costas compraba la complicidad del gobierno e incluso el silencio de los parientes de las víctimas. Más aún, en un relato similar a las narrativas sobre los *kiyaGaikpi*, Patricio, un hombre de unos sesenta y cinco años, me dijo que Patrón Costas solía capturar hombres, castrarlos y hacerles ganar peso antes de entregárselos al Familiar. Al mismo tiempo, el hecho de que mucha gente recuerde a Patrón Costas como una figura protectora permea estas memorias de contradicciones irresueltas, que señalan el respeto y temor proyectado sobre él. Expresando esta contradicción, y sacudiéndome del letargo de una calurosa tarde del Chaco, Tomás una vez

¹⁹ Debido a su extendida geografía, diferentes grupos sociales describen al Familiar de varias maneras. En algunos casos, la gente lo presenta como un gran perro negro (el perro Familiar) o una gran víbora (viborón). El Familiar también es descrito como teniendo una figura física cambiante, incluyendo la de un hombre blanco bien vestido (Coluccio y Coluccio, 1987:50-52; Fortuny, 1974; Isla, 1998; Isla y Taylor, 1995; Jijena Sánchez y Jacovella, 1939; Paleari, 1982; Rosenberg, 1936; Rosenzvaig, 1986:248; Vessuri, 1971).

²⁰ Otros trabajadores del Valle de San Francisco, sin embargo, consideraban que era posible realizar tratos con el diablo con el objeto de aumentar la productividad. Este es el caso, por ejemplo, de los cortadores de caña bolivianos pagados a destajo (Whiteford, 1981:55).

me dijo, con un tono casual: “El Patrón Costas tenía un Familiar. Patrón Costas era buenazo, buenito el hombre”.

Mucha gente sostiene que el Familiar también salía a matar gente por su cuenta, frecuentemente a trabajadores de regiones distantes. Por lo general, hacía que sus muertes parecieran accidentales. La señal de que alguien había perecido en sus manos era que se escuchaba la sirena de la fábrica. La memoria sobre el Familiar incluye la misma tensión inscripta en la memoria de los *kiyaGaikpi*: una tensión entre sentirse amenazados porque eran trabajadores y su simultánea sensación de que era menos probable que fueran sus víctimas por ser aborígenes. Al igual que en el caso de los *kiyaGaikpi*, algunas personas me dijeron que al Familiar “no le gustaba” el olor de la carne de los aborígenes y que, en consecuencia, prefería devorar a trabajadores criollos.

Ello, sin embargo, no impedía que la mayoría de los tobas temiera al Familiar. En ciertas ocasiones, la administración enviaba partidas de una docena de hombres tobas a trabajar en el interior de la fábrica. Una vez, estos hombres vieron al Familiar en persona junto a Patrón Costas. Enrique, un hombre de unos sesenta años, me contó en detalle sobre este encuentro, recordando el terror que él y sus compañeros sintieron al ver al Familiar convertido en un hombre blanco, gordo y con traje y corbata:

Una vez, fuimos abajo de la fábrica. [...] Había un jefe que nos acompañaba y nos dijo: “Si viene una persona gorda, una persona medio colorada, nadie tiene que hablar. [...] No hablen, sino les va a pasar algo”. [...] [El capataz dijo:] “Allá viene Patrón Costas”. Estábamos meta barriendo nosotros, porque todos teníamos escobas. [...] Ahí venían el ingeniero, Patrón Costas y el hombre gordo. [Patrón Costas dijo]: “Buen día. Esta es mi gente guapa”. Y nos repartió cigarrillos a cada uno, fósforos también. El gordo estaba ahí, al lado de él, con traje negro, corbata negra. No hablaba, pero ya sabíamos, porque el capataz nos explicó. Entonces, nadie preguntaba nada. “Y bueno”, dijo el Patrón Costas, “Mis hijos, hermanos. Guapa, mi gente”. Dobló y le dijo al jefe de nosotros: “Lleve a esta gente”. Entonces, uno de nosotros dijo: “¡Vamos, vamos, vamos!” Todos nos fuimos corriendo para arriba. Todos hablamos del susto que teníamos. “Me parece que sí, ése es el Familiar que estaba con nosotros. ¡Ése es! [...] Nunca más voy a ir abajo. De más miedo tengo”, dijo el viejo Naidó. Nosotros no lo conocíamos, pero el jefe nos dijo que no vayamos a hablar ni a acercarnos, porque ése era el Familiar.

La memoria de este encuentro señala que el temor al Familiar era frecuentemente alentado por los propios miembros de la administración. Mucha gente me dijo que los capataces a menudo les decían que había que “tener cuidado” con el Familiar y que no había que andar cerca de la fábrica de noche. En este sentido, la construcción de un clima de terror alrededor de

la figura de Patrón Costas contribuía a reforzar la sumisión a su autoridad y a mantener la fábrica libre de intrusos. Sin embargo, sería erróneo reducir el Familiar al producto de una estrategia utilitaria de control social diseñada por la administración del ingenio, como lo ha sostenido Eduardo Rosenzvaig (1986:249). La manipulación de la figura del Familiar por miembros de la administración parece haber sido un intento de usar para su propia conveniencia un imaginario creado y recreado por los propios trabajadores.

Más aún, estos intentos ideológicos de control social no eran necesariamente exitosos. Debido a que la figura del Familiar asociaba la fábrica a imágenes del diablo, en ciertas ocasiones catalizaba formas de crítica y descontento, sobre todo entre los criollos. Así, trabajadores criollos con experiencia sindical a menudo cuentan historias de hombres que enfrentaron al Familiar e incluso lo mataron (Isla y Taylor, 1995:318; Rosenberg, 1936:135, 136-37; Vessuri, 1971:62-63). Por el contrario, hoy en día los tobas recuerdan al Familiar de una manera que parece inherente a sus memorias de impotencia política en el ingenio. Debido en buena medida a la segmentación étnica de la fuerza de trabajo, los aborígenes constituían el segmento de trabajadores menos politizado y rara vez se unían a las huelgas lideradas por trabajadores criollos sindicalizados. En este sentido, la mayoría de los tobas recuerda al Familiar como un diablo tan poderoso que cualquier tipo de resistencia contra él era inútil. Cuando le pregunté a Mariano si había alguna forma de defenderse del Familiar, me miró con una cierta extrañeza ante la extravagancia de mi pregunta, antes de contestar: "No hay. No hay, no hay forma. No hay nada".

Como es recordado en la actualidad, el Familiar de alguna manera condensa el poder omnipotente y paralizador del ingenio, un poder en el que actores humanos y no humanos estaban entrelazados. Al respecto, la memoria del Familiar está directamente asociada a la presencia de fuerzas represivas. El temor de los tobas a hombres uniformados en Tabacal se relaciona con la memoria de su anterior experiencia de violencia con el Ejército, que en 1917 los había atacado en sus tierras (ver capítulo 1). En las décadas de 1920 y 1930, varios incidentes en San Martín del Tabacal también convirtieron el ingenio en un lugar sujeto a formas de violencia. Algunos ancianos recuerdan que, en un par de ocasiones, la administración amenazó con "matar a todos los tobas" debido a que varios hombres golpearon a un capataz abusivo.

En las décadas siguientes, experiencias de miedo que involucraron a hombres uniformados continuaron. En San Martín del Tabacal, la vigilancia de los trabajadores estaba a cargo de varios grupos de capataces y de la policía privada del ingenio (Nelli, 1988:41-42). Esta fuerza era apoyada

por el escuadrón de gendarmería de Orán, que regularmente reprimía formas de agitación laboral. En la memoria actual de la gente, estos diversos actores están estrechamente entrelazados con el Familiar. A diferencia de los trabajadores criollos, la mayoría de los tobas no establece una conexión explícita entre las víctimas del Familiar y su nivel de activismo político.²¹ Sin embargo, la mayoría asocia a este diablo con formas de represión, a diversos niveles. Patricio me dijo que cuando el Familiar salía de la fábrica se convertía "en un gendarme o policía". Y agregó: "Cuando recorre como persona adentro de la fábrica, nadie lo conoce. [...] El Familiar va recorriendo las calles en camioneta, en Orán". El Familiar, en este sentido, personificaba a las instituciones armadas del Estado que controlaban y patrullaban el área, a tal punto que la separación entre ambos aparece con frecuencia desdibujada. Mariano recordaba: "Teníamos miedo del Familiar y también teníamos miedo de la gendarmería". Le pregunté por qué. "La gendarmería estaba ahí porque había huelga. Eso es lo que teníamos miedo nosotros".

Estas memorias del Familiar, gendarmes y policías adquieren un particular significado dada la reciente historia del terrorismo estatal en la Argentina. De hecho, las formas de represión que las fuerzas armadas desplegaron a fines de la década de 1970 en todo el país ya habían sido implementadas por décadas en los ingenios del noroeste (Nelli, 1988:41; cf. Rosenzvaig, 1986:250-55, 1995:35; Rutledge, 1975). En el Valle de San Francisco, esta amalgamación entre terrorismo estatal y capitalista alcanzó su pico en "el apagón" del ingenio Ledesma la noche del 27 de julio de 1976. Esa noche, una fuerza combinada de soldados y policías de la empresa, actuando en la oscuridad, secuestraron a 300 trabajadores de sus hogares (Nelli, 1988:117; Rosenzvaig, 1995:62). Los tobas no sufrieron esta última oleada de terror, ya que para ese entonces habían dejado de migrar a los ingenios. Si bien no fueron directamente afectados por los secuestros, la tortura y los asesinatos entonces corrientes en otras partes de la Argentina, la manera en que algunas personas tobas recordaban al Familiar a mediados de la década de 1990 combinaba sus propias experiencias previas de represión en San Martín del Tabacal con lo que habían escuchado sobre la violencia militar en la segunda mitad de los '70 (a través de los medios de comunicación y su interacción con políticos blancos). De hecho, la terminología que algunos tobas usan para referirse al Familiar es similar a la que se ha vuelto común en la Argentina para referirse al terrorismo de Estado. En 1996, Gervasio, que había ido a Tabacal cuando era

²¹ Sobre esta conexión entre trabajadores criollos, ver Vessuri (1971:62), Rosenzvaig (1986:24) e Isla y Taylor (1995:318).

chico, me contó de personas que “desaparecían” debido al Familiar; también me comentó de rumores que atribuían su muerte a “shocks eléctricos”. La mayoría también recuerda que cuando el Familiar mataba a alguien, las luces de la fábrica se apagaban. Ello podría indicar que “los apagones” para secuestrar trabajadores también eran realizados cuando los tobas trabajaban en Tabacal.

En la siguiente sección, y en función de lo examinado hasta aquí, analizo cómo estas memorias sobre diablos, fuerzas militares, caníbales y Patrón Costas contribuyeron a configurar el espacio del ingenio.

Alienación, fetichismo y los lugares del terror

Las figuras recién analizadas están interconectadas en la memoria social toba como un complejo conjunto de imágenes de muerte y temor. Pero esta amalgamación no siempre refleja una asociación directa entre el terror y la administración del ingenio. Esto es claro en el caso de los *payák* de las montañas, diablos anónimos que son vistos como los responsables de la mayoría de las muertes en los cañaverales pero que no están ligados a la estructura de poder del ingenio. Los *kiyaGaikpi*, por su parte, ocupan un lugar contradictorio: no tenían un vínculo directo con la administración pero estaban metonímicamente asociados a rasgos racializados y de clase de “los patrones”. En otras palabras, debido a que “los comedores” son por lo general vistos como ricos y blancos, su canibalismo apunta indirectamente a la posición de clase de los dueños del ingenio. En el caso del Familiar, su conexión con la administración es clara y está libre de ambigüedades, pues este diablo era la personificación misma de Patrón Costas y sus fuerzas armadas.

A pesar de estas diferencias, una hebra común articula a estos diablos y caníbales: todos están fuertemente espacializados y sólo existen en San Martín del Tabacal y sus alrededores. En consecuencia, estas figuras inscriben en ese lugar densas imágenes de terror, peligro y extrañamiento. Simultáneamente, estos seres están desigualmente anclados en la geografía y producen una diferenciación espacial en la que algunos lugares absorben con mayor fuerza el terror latente en sus alrededores. Estos lugares son la fábrica, el símbolo de las fuerzas de producción del ingenio, y las montañas, un componente del paisaje que en principio no está relacionado a esas fuerzas, pero que, siendo ajeno a los previos sentidos tobas de espacio, de alguna manera representa espacialmente la alienación asociada al trabajo asalariado.

Por ende, los significados de los diablos de las montañas y del Familiar están constituidos por una experiencia espacializada de alienación: esto es,

la experiencia de los tobas de sentirse *separados* de su trabajo y sus productos mientras estaban en *kahogonaGá*.²² Este enajenamiento era algo más que el resultado de una explotación económica: era también producido por la inclusión de hombres y mujeres tobas en el segmento etnicizado más discriminado de la fuerza de trabajo y por su inmersión en un clima de represión y terror políticos. Estas experiencias hicieron del ingenio un lugar que la mayoría de los tobas sentía como extraño a ellos, un lugar cuyas reglas y dinámicas no controlaban. Este extrañamiento sintetizado en diablos y caníbales refleja uno de los rasgos que Karl Marx asoció a la alienación: que el trabajador siente que el producto de su trabajo “se le opone como una fuerza ajena y hostil” (1964:123).

Propenso a crear “fuerzas ajenas y hostiles”, este extrañamiento es central en la fetichización de las relaciones sociales que es creada por los imaginarios del diablo. Ciertamente, aspectos importantes del fetichismo asociado a los *payák* eran parte de un habitus cultural toba previo a la experiencia en los ingenios: esto es, era parte de disposiciones subjetivas para la acción que explicaban la enfermedad y la muerte por la acción de fuerzas que escapan el control humano. Así, en sus primeras migraciones laborales, la figura del *payák* les proporcionó a los tobas el lente cultural a través del cual tratar de entender las enfermedades que los diezmaban al pie de las montañas. La experiencia de evangelización en sus tierras cargó a los *payák* de significados más negativos, convirtiéndolos en “diablos”. Y su interacción con otros trabajadores expandió esos significados al incluir una criatura nueva en su experiencia: el Familiar. Una vez producidas y reproducidas en el espacio del ingenio, estas imágenes se entrelazaron estrechamente con el tipo de fetichismo inscripto en la producción capitalista de mercancías: la objetivización de la relación social entre el trabajo y el capital en entidades con vida propia, separadas de las condiciones sociales de su producción.

Michael Taussig (1980) fue uno de los primeros antropólogos en analizar las conexiones existentes entre el fetichismo de las mercancías y los imaginarios del diablo. Por un lado, este autor ha sido criticado por crear

²² Taussig sólo se refiere brevemente a la relación entre los imaginarios del diablo y la alienación (1980:17, 37). No obstante, a lo largo del libro mantiene una conexión entre representaciones del diablo y condiciones laborales de explotación. En un trabajo posterior, Taussig (1995) propuso una reinterpretación de su tesis original sobre el pacto con el diablo en la que no hace referencia a procesos laborales y a la alienación. Allí, este autor interpreta el contrato con el diablo como un fenómeno de puro exceso y exuberancia restringido a la esfera de la circulación: instancias de “dar sin recibir”.

oposiciones dualistas entre “sistemas de intercambio”, “modos de producción” y “formas de fetichismo” que de hecho simplifican su propio material histórico-etnográfico (Gregory, 1986:67; Platt, 1983:64; Roseberry, 1989:222; Trouillot, 1986:86-87; Turner, 1986:105). Por otra parte, el argumento de Taussig de que las imágenes del diablo combinan el fetichismo de las mercancías con fetichismos indígenas sigue siendo una contribución importante, que ilumina algunos de los rasgos de los diablos examinados en este capítulo.

Entre los tobas, esta doble fetichización se convirtió en un componente central en su construcción cultural de los ingenios. Jack Amariglio y Antonio Callari (1993:189) han señalado que las lecturas economicistas del fetichismo de las mercancías como “falsa conciencia” oscurecen el hecho de que éste es una fuerza activa en la configuración de condiciones sociales y materiales. De la misma forma, para la mayoría de los tobas, la fetichización cristalizada en los diablos se volvió parte de la misma matriz de producción y reproducción del ingenio como un lugar significativo. Por ello, sería simplista reducir a los *payák*, los *kiyaGaikpi* y al Familiar a expresiones distorsionadas de condiciones sociales “reales”. La monstruosidad fantástica de estos diablos y caníbales es inseparable de las fabulosas y monstruosas formas de riqueza creadas por el capitalismo, una fusión que el mismo Marx identificó cuando hizo referencia a la objetividad “fantasmagórica” y “fantástica” de la mercancía (1976:128). Como lo señalara Thomas Keenan: “Aberrante, desviada, la monstruosidad es la forma de apariencia de la riqueza, la manera en que se significa a sí misma [...] fantasmas y monstruos son los nombres (figurativos) de las mercancías” (1993:157, 182).

Las actuales memorias de San Martín del Tabacal están constituidas de manera recurrente por este vínculo semántico entre diablos y mercancías. Durante mi trabajo de campo, a menudo me llamaba la atención la facilidad con la que muchos tobas pasaban de un tema al otro. Marcelino, por ejemplo, me estaba contando sobre el Familiar cuando de repente hizo un comentario acerca de cuán “lindo” era el trabajo en el ingenio: “Cuando veías un perro negro, había que disparar, porque era el Familiar. Cuando él quiere, sale a matar gente. ¡Uh! Había mucho trabajo en el ingenio en aquel tiempo. Pero era lindo el trabajo, no era mucho. Cuando uno trabajaba, ganaba ropa, mucha ropa, bicicletas, vitriolas para música, radios, escopetas, burros, caballos”. Esta cita es sugerente del cómo el fetichismo de las mercancías es parte de la misma experiencia que crea el fetichismo del diablo. Fue mucho después que me di cuenta que en relatos como este, antes que “cambiar” fácilmente de tema, mucha gente toba simplemente

estaba refiriéndose a diferentes aspectos de una misma experiencia de extrañamiento: esto es, al misterio, la falta de cierre y a las expresiones fantasmagóricas, terroríficas y al mismo tiempo deslumbrantes y mágicas de las formas capitalistas de producción.

Dada la conexión entre diablos y mercancías, es importante reconsiderar aquí el argumento de Terence Turner (1986:111) de que las imágenes del diablo representan al “poder” antes que al capitalismo. El poder es ciertamente una dimensión central en estos imaginarios; no obstante, éste debe ser examinado en relación a condiciones histórica y espacialmente particulares. En este sentido, el poder de los diablos en San Martín del Tabacal no es simplemente un “poder” en abstracto. Este poder está inscripto en un lugar específico que es el producto de fuerzas históricas particulares. De allí que la fuerza mortal de estos diablos está entrelazada con un tipo peculiar de poder, anclado en un lugar regulado por relaciones capitalistas de producción.

Esta inscripción espacial moldea no sólo las memorias tobas del ingenio, sino también sus sentidos sobre el espacio en sus tierras junto al bañado del Pilcomayo.

“No nos vamos a morir”

A mediados de la década de 1990, la mayoría de los tobas basaba su subsistencia en el monte que rodea a sus comunidades: el bosque tupido y espinoso de entre cinco y diez metros de altura que domina el paisaje semiárido del occidente de la llanura chaqueña. En su mayor parte, la gente combina la pesca, la recolección de frutos silvestres y miel, la caza y la horticultura con formas de producción mercantil (artesanías, productos agrícolas, cueros de animales) y empleos y pensiones en agencias estatales. Tras la mecanización de los ingenios a fines de la década de 1960, muchos hombres y mujeres han trabajado en colonias algodoneras y fincas poroterías ubicadas a cientos de kilómetros de distancia. Pero estas nuevas migraciones laborales absorben mucha menos gente que en el pasado y sólo por uno o dos meses al año. Cuando la gente recuerda San Martín del Tabacal, el contraste entre sus tierras y el ingenio moldea sus sentidos de localidad de manera negativa: poniendo de relieve lo que un lugar no es en relación al otro. Por décadas, la experiencia de enfermedad y muerte en Tabacal se hacía más clara y perturbadora debido al retorno a un lugar que estaba relativamente libre de ellas: un lugar constituido por relaciones sociales y experiencias colectivas muy diferentes a las de “las montañas”. Como parte de este contraste recreado anualmente, el monte se constituyó como un

lugar de salud. En 1995, contrastando de manera explícita la enfermedad del ingenio con la salud en el monte, Diego me dijo:

En el ingenio, había todo tipo de enfermedad. No faltaba enfermedad: tos, fiebre, sarampión. Por eso, siempre cuando llegábamos nos vacunaban [se mira el brazo]. [...] Pero igual la gente se enfermaba. Por eso, se murieron muchos chicos, muchos grandes también. Esa enfermedad viene de la montaña, de ahí nomás. Acá, casi no hay enfermedad. Hay un poco, pero en un ratito nomás se pasa. En el ingenio, hay de más mucha enfermedad, no se va. Aquí, no aparece. Lo que tienen allá parece que acá no hay.

De manera similar, en 1996 Mariano recordaba que una de las veces que fue a San Martín del Tabacal sus dos hijos pequeños se enfermaron y casi murieron. Por eso, de allí en más decidió dejarlos en su comunidad, cerca de Sombrero Negro. “La siguiente vez que volví al ingenio”, me dijo, “no llevé a mis hijos conmigo porque Sombrero Negro no tenía enfermedad. Era muy lindo”.

El monte, no obstante, se convirtió en algo más que un lugar definido por la ausencia relativa de las enfermedades del ingenio; también se convirtió en un lugar de curación, donde la gente podía reconstituir un cuerpo físico y social desgarrado por experiencias de enfermedad, muerte y terror. Confirmando la espacialidad negativa de la dialéctica que moldea al monte y al ingenio, parte de esta curación estaba basada en los poderes de los *payák* del monte. A pesar de que los *payák* de las tierras tobas también son llamados “diablos” y pueden ser potencialmente peligrosos, éstos entablan relaciones de reciprocidad con los humanos que son impensables entre los *payák* de las montañas. Ellos proveen a los shamanes de su poder curativo y ayudan a hombres y mujeres a encontrar “comida del monte” (pescado, frutos silvestres, miel y animales salvajes). El contraste entre estos *payák* y los de San Martín del Tabacal es tan profundo que cuando le pedía a la gente que comparara la presencia de *payák* en ambos lugares, la mayoría sostenía que en el monte en realidad no hay diablos. Luisa, una mujer de unos treinta años que nunca estuvo en Tabacal, me estaba contando lo que había escuchado de su madre sobre ese lugar. Le pregunté si allí había *payák* y me contestó: “Ahí, sí que hay muchísimos diablos en el ingenio, porque ahí está cerca del cerro. Ahí, es mucho más peligroso que acá en esta zona. Por allá sí que se aparecen, de día, de noche. Era más peligroso que acá, según cuentan”. Cuando le pregunté si había diablos de ese tipo en el monte, me respondió: “No. Acá, casi nadie cuenta que ve un diablo por el camino. Pero allá, sí”.

Este contraste entre el ingenio y el monte nos conduce a las diferentes prácticas productivas inscriptas en estos lugares. El resultado más directo

de las prácticas llevadas a cabo en el monte, así como de las relaciones colectivas que las organizan, es la comida del monte. La mayoría de la gente toba enfatiza la estrecha relación que existe entre este tipo de comida y la salud y fuerza física. De allí que la producción y el consumo de la comida del monte, ligados en muchos sentidos a la reciprocidad con los *payák*, es un componente más de la experiencia del monte como lugar de curación social. Contrastando su debilidad corporal en San Martín del Tabacal con el consumo de alimentos en sus tierras, Diego recordaba: “Para esta época [octubre], la gente ya sentía la flojera. Ya tenían ganas de volver. Ya estaban con ganas de comer pescado y miel”. Otro factor que contribuye a la valorización de la comida del monte es que esta siempre está disponible para aquellos que la necesitan y que, por ende, puede ser compartida en forma casi-inmediata con parientes y vecinos a través de redes de reciprocidad.

Esta disponibilidad y reciprocidad se acentúan por su contraste no sólo con la comida envasada que se vende en negocios sino también con la memoria sobre la mercantilización de sus cuerpos en los ingenios, que adquiriría dimensiones aterradoras en las acciones de los *kiyaGaikpi* y del Familiar. Debido a estas cualidades, la comida del monte simboliza la fortaleza que muchos tobas asocian al monte como lugar que les ha proporcionado un relativo resguardo frente a la explotación laboral y la muerte. En 1996, Pablo me dijo con un tono particularmente intenso:

Hay veces que escuché que van a hacer una guerra para matar a los que no tienen nada, para que el aborigen se muera, para que se muera de hambre. Hay veces que yo digo: Nosotros somos aborígenes. No nos vamos a morir porque tenemos comida del monte. [...] Yo soy pobre, pero no me voy a morir, porque tengo para ir a mariscar, para pescar, para melear [...] ¡Qué nos vamos a morir! No nos vamos a morir.

La vida en el monte está lejos de estar libre de privaciones y sufrimiento. Mucha gente asocia sus tierras a condiciones de pobreza y a necesidades insatisfechas creadas por su dependencia a la economía monetaria (ver capítulo 3). Las prácticas cotidianas tobas también están condicionadas por relaciones locales de dominación, tanto por parte de comerciantes criollos como por líderes aborígenes que han incrementado su poder y riqueza a través de empleos gubernamentales (ver capítulos 5 y 8). Sin embargo, la memoria de antiguas experiencias de muerte proyecta simultáneamente sobre el monte, como en el relato de Pablo, significados de resistencia al sufrimiento y a los intentos de matar a aquellos que “no tienen nada”: los aborígenes.

La gente que trabajó en los ingenios articula estos significados de manera más abierta y clara que la gente joven, que nunca ha estado allí. Pero

entre las nuevas generaciones, las memorias transmitidas por sus padres y abuelos también le dan forma a sus sentidos de localidad. Cuando hombres y mujeres jóvenes migran a trabajar a colonias y fincas, con frecuencia comparan estos lugares con lo que han oído sobre “las montañas”. Y el riesgo representado por los diablos que habitan esas colonias y fincas —peligrosos y extraños, pero menos mortales que los de los ingenios— también tiene un manto de enajenación y temor sobre esos lugares. Durante sus recorridos por el monte, la tácita interacción de la gente joven con los diablos que les facilitan la obtención de alimentos es también parte de los contrastes que conectan sus tierras, las fincas y la memoria de los *payák* de *kahogonaGá*. De diferentes maneras, las historias que hombres y mujeres mayores cuentan sobre su sufrimiento al pie de las montañas se vuelven, para la gente más joven que los escucha, una manera de descubrir nuevos significados sobre sus propias tierras.

Conclusiones

Luego del significativo incremento en el interés por los imaginarios sobre el diablo que siguió a la publicación de *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* de Michael Taussig, varios antropólogos han enfatizado que es importante evitar crear modelos abstractos sobre estas imágenes (como lo hace, en cierta manera, Taussig) y situarlos en las circunstancias históricas y culturales de su producción (Nash, 1993: xxxvii; Nugent, 1996:281; Roseberry, 1989:221). En este capítulo, he tratado de situar narrativas sobre diablos no sólo en experiencias laborales sino también en lugares particulares: lugares recordados y lugares donde se localiza el acto de recordar. Más aún, he tratado de mostrar que estas memorias especializadas contribuyen a producir lugares como localidades significativas. Las memorias tobas de los *payák*, los *kiyaGaikpi* y el Familiar son centrales en la delimitación no sólo de los ingenios como lugares de muerte, enfermedad y terror sino también en los significados inscriptos en el monte.

Henri Lefebvre (1991:365) escribió que es sólo en el espacio que los conflictos sociales entran en juego y que, al hacerlo, se vuelven contradicciones espaciales. En el caso de los tobas, es justamente en lugares como San Martín del Tabacal y el monte chaqueño que la contradicción entre explotación y autonomía relativa que ha sido central en su experiencia histórica se pone efectivamente en juego en su subjetividad y memoria social.

¿Qué nos dicen estas contradicciones inscriptas espacialmente y su articulación con imágenes de diablos sobre las formas de conciencia produ-

cidas por experiencias de sufrimiento social? Taussig (1980:18, 129, 132) ha sostenido que en partes de Sudamérica las imágenes del diablo conllevarían una crítica al capitalismo, ya que ven la acumulación de riquezas asociada al diablo como monstruosas y malignas. Varios autores han cuestionado esta interpretación y han mostrado que, en muchos casos, los significados asociados al diablo son más complejos y ambiguos que lo que Taussig reconoce (Da Matta, 1986:62-63; Edelman, 1994:78; Nash, 1993:xxxvii; Turner, 1986:110-11). En este capítulo, he tratado de mostrar que las memorias tobas del ingenio están a menudo cargadas de una ambigüedad producida por la oscilación entre imágenes de enfermedad y abundancia, diablos y mercancías, un Familiar aterrador y un patrón recordado como “bueno”. Pero esta oscilación no significa que la memoria de los diablos no posea significados críticos. De hecho, la memoria de experiencias de muerte y temor disipa la ambigüedad a través de la evocación de imágenes claras de sufrimiento. Más aún, la inscripción de estas memorias en lugares nos dice algo importante sobre la manera en que experiencias de terror configuran formas de conciencia.

Jean y John Comaroff han sostenido que la conciencia social no es lo opuesto a la falta de conciencia; antes bien, es parte de una cadena de formas de percepción que combinan “lo visto y lo no visto, lo sumergido y lo percibido, lo irreconocible y lo reconocido” (1991:29). Entre los tobas del Pilcomayo, es en el contraste entre el terror asociado a los cañaverales y la fortaleza vinculada al monte que mucha gente encuentra una arena desde donde articular una conciencia crítica sobre sus experiencias históricas. En otras palabras, parafraseando a Lefebvre, es en las contradicciones *en el espacio* que formas de conciencia se ponen efectivamente en juego en su práctica cotidiana. Esta aprehensión crítica suspendida entre lo explícito y lo implícito emerge en múltiples dominios: la valorización del monte como lugar de salud y curación definido en tensión con la muerte de los ingenios, la reproducción de formas de reciprocidad alternativas a la mercantilización de su trabajo y sus cuerpos o la creación de marcadores de etnicidad tales como la comida del monte que contrarrestan la devaluación de su aboriginalidad en el ingenio. La saturación de San Martín del Tabacal con diablos y caníbales es una parte importante de esta dialéctica negativa inscripta en el espacio. Ello no significa que, a través de estos imaginarios, la gente toba exprese una crítica abstracta al “capitalismo”. Pero la memoria de los diablos que diezmaban a sus hijos, de los peligros que transformaban a sus cuerpos en objetos desechables o del pacto del patrón con el Familiar les hace recordar la naturaleza aterradora, alienante y difícil de entender del sistema social que dominaba el ingenio.

3

La dialéctica del extrañamiento

Entre los tobas que viven junto al curso medio del río Pilcomayo, la memoria de sus experiencias laborales en San Martín del Tabacal era un tema recurrente en la década de 1990. En uno u otro momento, mis conversaciones con ellos derivaban en anécdotas sobre este ingenio azucarero ubicado al pie de la precordillera de los Andes, a más de 300 kilómetros de sus tierras, donde trabajaron hasta fines de la década de 1960. Sus relatos estaban llenos de referencias a duras condiciones laborales, altas tasas de mortalidad y experiencias de temor, simbolizadas por los “diablos” (espíritus malignos) que descendían de las montañas para diseminar enfermedades (ver capítulo 2). Sin embargo, mucha gente también recordaba a San Martín del Tabacal con nostalgia. Esta era una nostalgia por una fuente perdida de riqueza, que por momentos desdibujaba en sus recuerdos el horror que este lugar evocaba en su subjetividad.

La fuerza de esta memoria colectiva es resultado de una dialéctica que es tan temporal como espacial. En primer lugar, esta memoria está construida en su contraste con la pobreza que la mayoría de los tobas experimenta en el presente, décadas después de que las migraciones laborales se interrumpieron. En segundo lugar, esta memoria es producida en contraste con un lugar diferente al ingenio: el monte chaqueño donde viven los tobas, y que muchos de ellos ven como caracterizado por necesidades materiales insatisfechas. Estos contrastes han hecho que mucha gente toba vea la riqueza y la pobreza como condiciones sociales inscriptas en lugares diferentes: respectivamente, el ingenio y el monte chaqueño. Esta inscripción, sin embargo, es contradictoria, ya que la riqueza que los tobas proyectan sobre San Martín del Tabacal es tan deslumbrante como el extrañamiento que sienten al recordarla. Y esta memoria de extrañamiento, a su vez, está acentuada por el relativo control que la gente ejerce sobre su práctica productiva en sus tierras y por las formas no-mercantilizadas de abundancia disponibles en el monte.

En este capítulo, mi objetivo es examinar cómo estas contradicciones contribuyen a producir el monte y el ingenio como lugares cargados de

significados. Siguiendo a Theodor Adorno (1973), analizaré la inscripción espacial de la riqueza y la pobreza en su interconexión y negación: esto es, en términos de lo que una *no* es con respecto a la otra. Esto significa disolver el monte y el ingenio como lugares reificados definidos en sus propios términos, como polos cosificados de una “economía dual”, y examinarlos como las expresiones espaciales contradictorias de una misma práctica histórica.

En la antropología y la geografía, numerosos autores han analizado la producción de lugares a través de prácticas, campos de poder y redes de relaciones sociales (Gupta y Ferguson, 1997a; Harvey, 1989, 1996; Massey, 1994; Moore, 1998; Raffles, 1999; Rodman, 1992). Sin embargo, estos estudios a menudo pasan por alto que los lugares son producidos no sólo a través de relaciones y prácticas sino también, y especialmente, a través de las contradicciones inmersas en ellas. Henri Lefebvre dio cuenta de este proceso cuando escribió: “Las contradicciones sociopolíticas se realizan espacialmente. Las contradicciones de espacio hacen así operativas las contradicciones de relaciones sociales. En otras palabras, las contradicciones espaciales ‘expresan’ conflictos entre intereses y fuerzas sociopolíticas; es sólo *en* el espacio que esos conflictos se ponen efectivamente en juego, y al hacerlo se vuelven contradicciones *de* espacio” (1991:365).

En estas páginas, examinaré cómo el monte y el ingenio son la manifestación espacial de una contradicción central en la experiencia de los tobas y, en general, de todo trabajador: la tensión entre el ingreso y el sentido de identidad proporcionados por el trabajo asalariado y la explotación y alienación que éste conlleva (Wallman, 1979:22). En particular, me propongo mostrar cómo los sentidos tobas de lugar están desgarrados por la memoria de haber sido partícipes parciales de la riqueza del capitalismo y por el sentimiento simultáneo de haber estado separados de ella. El fin del trabajo de hombres y mujeres tobas en los sectores capitalistas más grandes y dinámicos ha acrecentado este contraste, así como la visión, extendida en muchas otras partes del mundo, de que han sido excluidos de la promesa de prosperidad (cf. Comaroff y Comaroff, 1999:284). En este capítulo, analizaré este extrañamiento no como si se tratara una condición fija de la subjetividad toba sino como un movimiento inestable, alimentado por la contradictoria y cambiante inscripción espacial de experiencias de dominación.

Con el objeto de mostrar cómo esta dialéctica se despliega en el ingenio y en el monte chaqueño, presentaré mi análisis como un movimiento espacial que nos llevará varias veces de un lugar a otro. En las diferentes etapas de este movimiento, exploraré cómo una experiencia social desgarrada entre el trabajo asalariado en el ingenio y la caza-recolección en el Chaco produ-

ce imágenes de riqueza, mercancías, dinero y pobreza. Este recorrido implicará analizar la tensión entre extrañamiento y control relativo que permea estos lugares, así como las fetichizaciones, ambigüedades y formas de conciencia crítica que emergen de ella.

Los viajes al “país de las maravillas”

Al igual que otros grupos indígenas del Pilcomayo, al principio los tobas iban a los ingenios azucareros sólo esporádicamente, con el objeto de adquirir mercancías mientras mantenían una relativa autonomía en el Chaco. En 1909, el etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld estaba en una aldea nivacé, cerca del territorio toba, cuando varios hombres regresaron de los ingenios. Nordenskiöld notó la gran excitación de la gente ante los bienes traídos desde lo que los nivacé llamaban “el país de las maravillas”:

El regreso de aquellos que han estado trabajando en los ingenios azucareros [...] tuvo lugar en el medio de muy fuertes ovaciones [...] Desplegaban todo lo que habían traído: rifles viejos, uniformes, azúcar, fósforos, pólvora, espejos, gorras militares adornadas, colores de anilina, etc., cosas que les parecían extraordinarias a los otros indígenas, quienes estaban no menos sorprendidos por las historias contadas sobre el viaje. Para estos indígenas, no era menos asombroso que lo que hubiera sido para nosotros la historia de un terrícola volviendo de un viaje a la luna (1912:6).

En esa época, los tobas estaban viviendo experiencias similares. Atraídos a la órbita de los ingenios, los miembros de este grupo estaban siendo envueltos en una “conquista por deseo” que, al igual que en otras fronteras capitalistas, se basaba “en diseminar el deseo, producir demandas, conjurar dependencias” (Comaroff y Comaroff, 1997:219). Esta estrecha conexión entre deseo y necesidad fue central en la gradual dependencia de los tobas de los bienes obtenibles en los ingenios. En las décadas siguientes, esta dependencia se incrementó por la llegada de pobladores criollos a sus tierras, enfrentamientos con tropas del Ejército que minaron su autonomía política previa y la fundación de una misión anglicana entre ellos en 1930.

Dadas estas nuevas circunstancias, hacia fines de la década de 1930 los tobas migraban a los ingenios todos los años, reclutados por contratistas que entre marzo y abril los llevaban sobre todo al ingenio San Martín del Tabacal. En algunas ocasiones, también fueron reclutados por el ingenio Ledesma, en Jujuy.²³ Para ese entonces, las migraciones comprendían entre

²³ Antes de la fundación de San Martín del Tabacal en 1920, los tobas trabajaban no sólo en Ledesma sino también en el ingenio La Esperanza.

la mitad y tres cuartas partes de la población (incluyendo hombres, mujeres y niños) y duraban entre ocho y diez meses. En los ingenios, los tobas y los demás indígenas del Chaco eran agrupados bajo la categoría “indios” o “aborígenes” como el segmento más devaluado de la fuerza laboral (a cargo de hacer desmontes, cavar canales, desbrozar, plantar caña y cortar leña para la fábrica). Esta experiencia laboral produjo entre estos grupos una nueva identidad étnica como “aborígenes”: trabajadores indígenas ubicados en lo más bajo de las jerarquías laborales del ingenio. Como veremos, esta noción de aboriginalidad anclada en una experiencia de clase es un componente central en la inscripción espacial de los imaginarios tobas sobre su pobreza.

Al terminar la zafra, en noviembre o diciembre, los tobas recibían su pago final en mercaderías y regresaban al Chaco. En noviembre de 1938, la esposa de un misionero que vivía entre los tobas describió en una carta la cantidad de bienes que la gente traía consigo:

Todos parecían muy bien vestidos. Tendrías que haber visto los nuevos pantalones, bombachas, faldas, remeras, sacos, chalecos, zapatos, medias, sombreros, gorras, pañuelos, blusas, anillos baratos, pelotas, jabón, cigarrillos, comida y dios sabe qué más, patos, caballos y perros también. Todos parecían figuras en un show de teatro espectacular (Tebboth, 1989:59).

De regreso en sus comunidades, y en un contexto de tensión con los criollos, hombres y mujeres vivían de la pesca en el Pilcomayo, la caza, la recolección de frutos silvestres y miel, la agricultura y la venta de pieles y artesanías a los misioneros y a comerciantes. Pocos meses después, los contratistas del ingenio volvían a buscarlos. Este patrón de migración laboral concluyó a fines de la década de 1960, cuando los ingenios mecanizaron buena parte de su producción. En las décadas siguientes, fincas de porotos y algodón han reclutado a hombres y mujeres tobas, pero absorbiendo menos gente y por un menor período de tiempo (ver capítulo 4). La mayoría de los tobas ve estas fincas como lugares que sólo les permiten obtener unos pocos bienes básicos de consumo. Como me decía Marcelina, una mujer de unos cincuenta y cinco años, sobre las colonias algodonerías: “La cosecha de algodón no conviene, porque uno no gana nada. En el ingenio, convenía más, antes, porque uno ganaba plata. En Pirané, hambre nomás”. Como lo sugiere este relato, la memoria del ingenio continúa marcando percepciones de pobreza y abundancia. Incluso gente joven que nunca ha estado en San Martín del Tabacal hace referencia al trabajo de sus padres y abuelos en aquel lugar. Entre hombres y mujeres de más de cincuenta años, la abundancia del ingenio acosa su memoria como una ausencia que no

deja de estar presente, y cuyo poder deslumbrante a menudo desafía su capacidad de comprenderla.

“Volvíamos ricos”

Muchos tobas lo recuerdan claramente. El tren llegó a San Martín del Tabacal y el Presidente Juan Domingo Perón en persona salió de uno de los vagones. Masas entusiastas de trabajadores, entre ellos los tobas, se habían congregado en la estación de Tabacal para verlo. Perón agarró una de las valijas que llevaban sus asistentes y pocos segundos después el aire estaba lleno de cientos, miles de monedas, volando de sus manos hacia las manos extendidas y desesperadas de los trabajadores. En 1996, Diego, un hombre de unos sesenta y cinco años, recordaba con nostalgia aquel día en la década de 1950 cuando Perón les arrojó dinero en San Martín del Tabacal:

En Tabacal, lo hemos visto. A él lo vimos, no hemos visto a otro hombre. Entonces, andaba en tren. Cuando Perón vio a la gente, bajó del tren. Había mucha gente. Y él tenía un bolsito que le dieron sus secretarios. Y la gente no pensaba que llevaba plata en ese bolsito. Cuando terminó de conversar con todos los caciques y capitanes, ahí recién largó la plata. Pero eran monedas, nuevas. Largaba la plata, la tiraba así [hace gestos con las manos]. Se amontonaba la gente, muchos chicos, mujeres. Tiraba muchas monedas de veinte centavos, cuando valían. Entonces, uno encontraba unos cuantos pesos y ya se compraba una camisa. Y después se fue y ya lo no encontramos más a Perón.

Mucha gente recuerda que el intento por recoger el dinero arrojado por Perón causó una excitación caótica entre todos los presentes. Algunos usan metáforas que resaltan el componente infantil e incluso animal de sus intentos desesperados e impulsivos por recoger el dinero. Pablo, un hombre de unos setenta y cinco años, recordaba: “La gente estaba como gallinas que le tiran maíz”. Mariano me dijo refiriéndose al mismo hecho, que él presenció de adolescente: “Cuando Perón tiraba la plata, era como caramelo la plata. Y los chicos, los grandes, todos la alzaban”.

La memoria de la lluvia de dinero creada por Perón simboliza de forma particularmente gráfica la abundancia que la mayoría de los tobas asocia a San Martín del Tabacal. Durante mi trabajo de campo, a menudo le preguntaba a la gente si les gustaba ir al ingenio y la mayoría me decía no sólo que sí, sino que además enfatizaba cuán “lindo” era trabajar allí. En palabras de Pablo: “Estaba lindo el ingenio San Martín. Volvíamos ricos”. Esta memoria positiva gira en torno a la gran cantidad de bienes que la gente obtenía, como ropa, caballos, burros, armas de fuego, municiones, herra-

mientas o utensilios domésticos, y está estrechamente ligada al sistema de pago que regía en el ingenio. Hombres y mujeres recibían diariamente la mitad de su salario en efectivo y usaban ese dinero para comprar comida. La administración retenía la otra mitad hasta el final de la cosecha, cuando pagaba todo lo debido en especie en una suerte de potlatch gigantesco: el llamado "arreglo grande".²⁴ Para ese entonces, cada trabajador había acumulado en su cuenta individual una suma relativamente considerable. Por ende, la experiencia de recibir toda esta suma en un solo momento les daba la sensación de estar obteniendo enormes ganancias. Omar, un predicador anglicano de unos sesenta años, sintetizó este sentimiento cuando me dijo: "El día del arreglo: ¡Alegría entre toda la gente!"

El modo en el que la administración organizaba el arreglo tenía un efecto ideológico adicional. Uno por uno, los tobas iban a la ventana del almacén y le pedían al empleado a cargo las mercancías de su elección. Estos pedidos eran repetidos hasta que el saldo de su cuenta quedaba saldado. Por ello, mucha gente recuerda el arreglo como un evento en el que ellos estaban a cargo de la situación, como si de repente las relaciones de poder en el ingenio se hubieran invertido. Esta vez eran ellos quienes decidían qué tipo de bienes llevarían a sus hogares; y, mientras hubiera un saldo, podían hacerlo una y otra vez, como si estuvieran siendo atendidos, como buenos clientes de la casa, por empleados respetuosos sólo interesados en satisfacer sus deseos. Enfatizando esta imagen, Diego recordaba: "Uno iba al almacén y le preguntaban: '¿Qué lleva?' Uno pedía lo que quería y se iba levantando el montón: poncho, corte de género para la mujer, frazada, calzado. La bolsa estaba así de llena y sobraba la plata todavía. Y uno seguía pidiendo nomás".

Como parte de estos relatos, la gente por lo general me daba listas largas y detalladas de lo que recibían en el arreglo, recitándolas en un tono rítmico que ganaba ímpetu y una extraña fuerza a medida que aumentaba el número de mercancías. Mariano me describió el arreglo grande de la siguiente manera:

Valía la plata. [...] Entonces, yo compraba frazada grande, escopeta, cartuchos, pólvora, freno, estrella, corona, género para vestido. Yo compraba diez cortes de tres metros, dos camisas para salir, cinco para trabajar, género para bombachas, ocho metros. Yo me compraba pantalón, bombacha, como si

²⁴ Esta forma de pago le permitía a la administración, en primer lugar, apropiarse de un enorme crédito libre de interés durante un largo período (Rutledge, 1987:215) y, en segundo lugar, contribuía a evitar que la gente abandonara el trabajo y retornara al Chaco, una práctica que no era rara.

fuera chaqueño [criollo], sombrero, botas, zapatos, traje completo para el domingo. El empleado sumaba y entonces ya faltaba poco. Entonces, yo compraba linterna, aguja, hilo, jabón, espejo, pañuelos, medias.

Entre las mujeres, la experiencia del arreglo y en general del trabajo asalariado era particularmente importante, ya que les permitía obtener bienes independientemente de sus maridos. En las actuales migraciones laborales, por el contrario, las mujeres tienen que incluir su trabajo en una cuenta familiar manejada por sus parejas. Una vez le pregunté a Marcelina, una mujer de unos sesenta años, si le gustaba ir al ingenio. Su respuesta expresó una nostalgia por una fuente de ingresos que las mujeres hoy en día han perdido:

Antes, me gustaba el ingenio, porque Patrón Costas nos daba trabajo a nosotras, a las mujeres. Nosotras ganábamos aparte. Comprábamos algo. Comprábamos lo que necesitábamos. El Patrón Costas nos pagaba a nosotras, porque a nosotras nos gusta trabajar. Somos mujeres, pero Patrón Costas nos daba trabajo. [...] Así que nosotras ganábamos aparte. [...] Ahora no, sólo los hombres [ganan su sueldo].

En la memoria de los tobas, la abundancia del ingenio alcanzó su pico durante las dos primeras presidencias de Juan Domingo Perón (1946-1955). Mucha gente asocia esta abundancia, además de al dinero arrojado por Perón desde el tren, a la distribución gratuita de mercaderías por parte de su gobierno. Pero esta abundancia es recordada como algo relativamente independiente de negociaciones políticas y formas de lucha; más bien, la gente la ve como un aspecto intrínseco del ingenio, tan propio de ese lugar como los cañaverales, la rutina laboral y los peligros que allí los acechaban. Estos peligros incluían a los *payák* o diablos, espíritus malignos vistos como causantes de altos niveles de enfermedad, y el Familiar, un diablo que demandaba de la administración la muerte de trabajadores (ver capítulo 2). Lo notable es que, en numerosas ocasiones, los tobas me contaban nostálgicamente de la abundancia de mercancías en Tabacal poco después de rememorar su miedo al Familiar o a los diablos de las montañas. Como lo analizo en el capítulo 2, este entrelazamiento entre mercancías y diablos revela que la fetichización de la riqueza no puede separarse de la fetichización de los diablos, en el sentido de que ambas son producto de la misma experiencia colectiva de extrañamiento. De hecho, el deseo de bienes manufacturados y su dependencia a ellos hacía que la mayoría de los tobas regresara al ingenio cada año, a pesar de las altas tasas de mortalidad que allí existían.

El deseo de mercancías se condensaba en la más poderosa de todas ellas: el dinero. El primer tipo de dinero conocido por los tobas fueron

monedas, y por ello la gente se refiere al dinero en toba como *laicawá*: “metal”. Ello también implica que los tobas interpretaron originalmente el dinero como su significante material: esto es, como piezas de metal con un valor cualitativo pero cuyo valor cuantitativo era inicialmente difícil de descifrar. Debido a décadas de alta inflación y devaluación del peso en la Argentina, la memoria del ingenio está frecuentemente moldeada por el diferente valor atribuido al dinero en aquel entonces y en la actualidad. Refiriéndose al ingenio, Marcelino me dijo: “La plata valía mucho, no como ahora. Aunque eran veinte centavos, eran como dólares”. En otras palabras, en el ingenio unos pocos centavos no eran simplemente centavos, sino objetos equiparables al símbolo del poder del dinero en todo el mundo: los dólares norteamericanos (cf. Lemon, 1998). Las memorias que atribuyen un mayor valor al dinero en el pasado son comunes en contextos de alta inflación; y expresan, en palabras de Brad Weiss, “un sentido de pérdida y desánimo que puede ser expresado en términos del valor supuestamente ‘verdadero’ del dinero” (1997:349). En nuestro caso, es importante notar que muchos tobas proyectan este “verdadero” valor del dinero no sólo hacia el pasado sino también hacia otro lugar: San Martín del Tabacal.

En otra sección, analizaré cómo la experiencia toba del dinero ha estado entrelazada con prácticas shamánicas y visiones sobre los *payák*. No obstante, más que expresar la “incorporación” del dinero dentro su “matriz cultural”, como sostendrían Jonathan Parry y Maurice Bloch (1991:1, 19, 21), la actitud de la mayoría de los tobas hacia el “metal” implicó la producción de nuevos significados: un intento improvisado por entender lo que inicialmente era para ellos una novedad fascinante pero difícil de entender: un medio universal de cambio. Siendo “la representación suprema del poder social en la sociedad capitalista” (Harvey, 1989:102), el dinero simbolizaba para ellos el poder y el misterio del sistema que dominaba el ingenio. Es por ello que muchos tobas especulaban sobre el *origen* del dinero y la riqueza de los *do’ocojé* (los blancos).

En la década de 1990, las explicaciones al respecto estaban lejos de ser homogéneas o sistemáticas, pero algunas de ellas involucraban la memoria de Perón. Varias personas me dijeron que Perón era poderoso y regalaba dinero y enormes cantidades de mercaderías porque era dueño de una “fábrica de plata”. Esta fábrica produciría dinero de la misma manera en que la fábrica de San Martín del Tabacal producía azúcar: creando una mercancía que era apropiada en forma *privada* por su dueño. En otras palabras, la experiencia laboral de los tobas configuró su percepción de que el dinero tenía que ser producido y apropiado de acuerdo con las leyes de la propiedad privada. Esta percepción también implica una fetichización

de las “fábricas” como un conjunto extraordinario de maquinarias que crean riqueza independientemente del trabajo humano. Estas conexiones entre dinero, poder estatal y fábricas hacen que algunas personas concluyan que para ser Presidente de la Nación es crucial ser el dueño de esta fábrica de dinero. Mariano me dio una particular versión de la carrera política de Perón, en la que esta fábrica no sólo le había posibilitado ser presidente sino también le había permitido a Carlos Menem sucederlo:

El cuento dice que Perón tenía una fábrica de plata. Y Perón tenía mucha plata. Entonces, cuando había una elección ya lo eligieron para hacer gobierno. Como él tenía esa fábrica de plata iba a gobernar, a gobernar a todo el pueblo. [...] Entonces, cuando él se murió, dicen que Menem ya fue presidente. Dicen que Menem le robó esa fábrica de plata.

Un rasgo notable de estas narrativas es que disipan momentáneamente la fetichización ideológica del dinero como una entidad que flota libremente y se auto-reproduce; antes bien, anclan el dinero en la producción y también en la interrelación entre la propiedad privada (la posesión de la fábrica) y el Estado (la llegada al poder de distintos presidentes). En otras palabras, estos relatos anclan el poder del dinero en una autoridad central fuera del dinero mismo: el Estado (Taussig, 1997:137), personificada, en nuestro caso, en la figura de Perón. Otra característica de estas memorias es que inscriben la producción de dinero en *lugares* particulares. Entre los tobas, existen varias versiones sobre la ubicación de esta fábrica. Algunos la sitúan en Buenos Aires; otros, en cambio, afirman que está “en las montañas”, cerca de los ingenios. Esta inscripción de la producción de dinero en la región azucarera incluye otras fuentes de riqueza: cajas “llenas de plata” enterradas en lugares secretos y hombres blancos que, por arte de magia, creaban billetes de la nada (como veremos). Sin embargo, un rasgo común de estos relatos sobre mercancías, riqueza y dinero es que la gente los ubica en los ingenios y sus alrededores. Los tobas, sin embargo, tenían su hogar en otro lugar, ubicado lejos de San Martín del Tabacal y muy diferente a él.

Un lugar de pobreza

El contorno cultural del ingenio como lugar de riqueza, mercancías y dinero se volvía para los tobas particularmente gráfico cuando al final de la cosecha regresaban al monte chaqueño: un lugar donde aquellas formas mercantilizadas de riqueza estaban relativamente ausentes. Esta ausencia era producto de las desiguales configuraciones espaciales creadas por la expansión del capitalismo en el oeste chaqueño. Mientras los grupos indi-

genas del Pilcomayo migraban estacionalmente a los ingenios, el territorio semiárido en el que vivían, con suelos pobres y escasas lluvias, fue constituido como una región con poco valor para la expansión directa del capital agrario. Por ello, la mayoría de las tierras de la zona continuaron siendo fiscales y recibieron muy pocas inversiones estatales y privadas. Como parte de este proceso, para los tobas el monte emergió como un lugar definido en contraste con la riqueza mercantilizada de los ingenios. Este contraste fue reproducido durante varias décadas a través de sus migraciones anuales, pero se hizo aún más claro en la década de 1990, cuando el trabajo en los cañaverales era ya parte del pasado y el lente de la memoria social acentuaba en los imaginarios de la gente la abundancia de aquel lugar.

En este sentido, la producción de memorias nostálgicas sobre el arreglo grande o el dinero arrojado por Perón ha estado anclada espacialmente en el monte, en un lugar cuya pobreza había sido acentuada por su parcial exclusión de los principales circuitos de migración laboral. Éste era también un lugar en el que la productividad de la caza, la pesca y la recolección habían disminuido debido a la degradación del medio ambiente por el ganado de los criollos y debido a una inundación que, en 1975, destruyó la misión anglicana y transformó el río Pilcomayo en un bañado extenso y poco profundo, donde la pesca es menos productiva. En la década de 1990, las memorias de San Martín del Tabacal estaban configuradas por estas condiciones. Y estas memorias, a su vez, acentuaban la percepción de la gente sobre la pobreza de su vida en el monte.

Pero si muchos tobas recordaban que en décadas previas “volvían ricos” del ingenio: ¿Qué pasó con esa riqueza? El uso de los bienes traídos de Tabacal estaba ligado a las relaciones y prácticas colectivas que organizaban la producción, las formas de reciprocidad y el intercambio en sus comunidades. En primer lugar, estos bienes no sólo eran valores de uso sino también valores de cambio y, por ende, eran a menudo vendidos a los criollos a cambio de comida envasada, carne de vaca o caballos. El hecho de que los criollos no tuvieran acceso a las ropas o utensilios domésticos disponibles en el ingenio creaba una importante demanda local para este tipo de trueque. En segundo lugar, estos bienes entraban en las redes de reciprocidad generalizada con parientes y vecinos, algunos de los cuales habían permanecido en sus comunidades y demandaban algunos de esos bienes para sí. Por ende, poco después de regresar del ingenio, muchos tobas habían intercambiado o regalado la mayoría de las mercancías obtenidas en el arreglo grande. En la década de 1990, mucha gente expresaba frustración ante su “ignorancia” sobre cómo quedarse con esos bienes, una ignorancia que algunos ligaban a su propia condición de aborígenes. Enri-

que, un hombre de unos sesenta y cinco años, me dijo cuando le pregunté sobre las razones de la actual pobreza de los tobas:

Porque nosotros, aborígenes tobas, no sabemos cómo tenemos que manejar las cosas para que no nos falte nada. Ganamos plata, ganamos ropa, pero ¿qué pasa? Cuando venimos acá, ni pensamos en hacer un negocio, ni pensamos en hacer un boliche. Estamos meta gastando la plata. [...] ¿Por qué será que la gente no entiende? Yo no entiendo nada. Recién entiendo cuando ya pasó. Porque la vida del aborígen toba es ser pobre. No es como el blanco.

En la actualidad, y como lo sugiere este relato, la mayoría de los tobas tiene una fuerte identidad de ser “pobres” (*pióGok*). Esta identidad ha sido profundamente configurada por su experiencia en los ingenios como aborígenes; en consecuencia, es un marcador tanto de clase como de etnicidad. Esta identidad como “pobres” está tan fuertemente ligada a su aboriginalidad (o, dicho de otra manera, su identidad étnica está tan unida a una experiencia de clase) que la gente con frecuencia usa los términos “aborígen” y “pobre” como sinónimos. Así, algunos hablan de “los pobres” cuando se refieren a “los aborígenes”. Tomás, por ejemplo, me dijo una vez: “En el pasado, no había blancos por acá; sólo los pobres. Siempre me acuerdo: sólo los pobres vivían acá”.

¿Pero qué quiere decir “ser pobre” para la mayoría de los tobas? ¿Cómo se relaciona esta identidad con sus sentidos de lugar y su experiencia en el monte? La gente asocia la pobreza, en primer lugar, con necesidades materiales insatisfechas, especialmente con respecto a la vestimenta, la comida y la vivienda. Muchos sintetizan la condición de “ser pobre” con la expresión “no tener nada”; del mismo modo, muchos igualan el ser rico con “tener todo”. Además de presentar estos conceptos en términos de absoluta desposesión y posesión, mucha gente asocia la pobreza con la ignorancia o la falta de “estudio” (como veremos). Pero lo que me interesa señalar aquí es que la mayoría de los tobas ve la pobreza (*nachogodék*) como una condición social inscripta en el lugar que simboliza su aboriginalidad: el monte. Este concepto incluye en su sentido más amplio no sólo el bosque cerrado y espinoso de la región sino también la totalidad de sus tierras y, en consecuencia, sus comunidades y el bañado del Pilcomayo.

Las prácticas que mejor simbolizan esta dimensión espacial de su pobreza son la pesca, la caza y la recolección, “la marisca”, como los tobas llaman genéricamente al acto de ir a buscar alimentos al monte y al bañado. Este vínculo entre la marisca y la pobreza es parcialmente resultado de la reducida disponibilidad de animales salvajes, frutos silvestres y peces con respecto al pasado. No obstante, este vínculo también está definido

por el contraste entre la marisca y la práctica que simboliza al ingenio: “el trabajo”. La gente ve la marisca y el trabajo como prácticas mutuamente excluyentes. Para muchos, la marisca se caracteriza por condiciones de mera subsistencia y por su incapacidad de generar el dinero y las mercancías proporcionadas por el trabajo asalariado. Esta situación hace que, con frecuencia, la gente asocie la marisca a una situación de extrañamiento con respecto a la capacidad de controlar su reproducción social. En 1996, Amancio, un hombre de unos sesenta años, enfatizó las condiciones de necesidad que fuerzan a la gente a depender de la marisca cuando me contó sobre su yerno: “El marisca todo el día. Claro, como no tiene trabajo. [...] No hay nada, no hay nada con lo cual la gente pueda vivir, para comer. A la fuerza tiene que mariscar todos los días”.

Quienes más resaltan las privaciones de la marisca y más se sienten alienados de ella son, por lo general, los empleados públicos. Pero los mariscadores jóvenes que aspiran a obtener una fuente regular de ingresos a través de un “trabajo” en una institución estatal a menudo también comparten esta visión. Gregorio, un hombre de unos treinta años, se quejaba de su experiencia en el monte de la siguiente manera:

La gente tiene hambre. En el monte, casi no hay miel, no hay pescado. [...] Salgo temprano y casi no hay miel. Meterse en el monte es mucho trabajo. Ando todo el día y vuelvo cansado, porque el monte es lejos. Después, a la mañana, ¿qué voy a comer? Nada. [...] En todo el día, no hay comida. Después, tenemos que buscar frutos del monte. Comemos eso nomás. Sin grasa, sin sal, sin nada. Así nomás.

Para personas como Gregorio, la marisca es una práctica que no hace más que reflejar una experiencia de escasez y que no puede proveerlos de artículos de primera necesidad como “grasa” (de vaca) o “sal”. Durante varias décadas, las unidades domésticas tobas complementaban la marisca con la venta de artesanías (realizadas por las mujeres) y la caza comercial (una actividad masculina). Pero estas prácticas siempre fueron secundarias con respecto al trabajo asalariado estacional. En la década de 1990, la única fuente relativamente importante de ingresos en las comunidades eran los empleos en el sector público. Los empleos bien remunerados están restringidos a una minoría de líderes políticos, agentes sanitarios, parteras y auxiliares docentes, lo que está creando una incipiente diferenciación de clase y tensiones con aquellos que carecen de ingresos regulares (ver capítulo 5). Estas tensiones también han reconfigurado sentidos locales del espacio y están creando la percepción de que las comunidades están experimentando una diferenciación espacial. Una vez, estaba charlando con

Ramiro, un hombre de unos setenta años que vive en una situación de extrema pobreza. En un momento, Ramiro me dijo, señalando primero su rancho de adobe y luego la casa de ladrillos del líder de la comunidad: “Pobre por acá, rico para allá. Acá, no hay trabajo. No hay chapas para cuando llueve, no hay colchas, no hay pensión. Hay hambre”.

Para la mayoría de los tobas, no obstante, estos bolsones locales de abundancia son relativamente insignificantes cuando se los compara con las fabulosas riquezas que están ubicadas lejos de sus tierras. En consecuencia, la mayoría de la gente todavía ve al “monte” como un lugar habitado predominantemente por “los pobres”. Este sentido de lugar incluye no sólo a otros aborígenes como los wichí sino también a los criollos de la zona, quienes a lo sumo poseen unas pocas cabezas de ganado y también viven en condiciones de pobreza. Por ello, muchos tobas tienden a concebir la riqueza (*newoyagák*) como una condición caracterizada por su distancia social y espacial con respecto al interior del Chaco. La gente de más de cincuenta años proyecta esta riqueza espacialmente, y a través de su memoria, hacia los ingenios azucareros. Pero como estos últimos ya no son parte de su experiencia directa, también definen la pobreza del monte en contraste con las fabulosas riquezas asociadas a las grandes ciudades, especialmente Buenos Aires. Mariano nunca visitó Buenos Aires, pero me dijo lo que pensaba de esa ciudad a partir de lo que vio por televisión en un restaurante en Ingeniero Juárez, el principal poblado de la región: “Ahí, la gente tiene todo. Semejante ciudad. No se termina. Ellos siempre están en sus casas; no van a trabajar. Ellos solamente están en la calle y en camionetas, en autos, como hormigas. El trabajador no aparece. Esa gente tiene todo. No les falta nada. Van como hormigas. Yo lo veía en la tele”.

Imágenes como esta acentúan la visión de la riqueza como una condición distante, condensada en lugares estructurados por fuertes imaginarios de clase: lugares llenos de gente rica y ociosa que “tiene todo” y donde no hay rastros de trabajadores. Este sentido de lugar definido en tensión con Buenos Aires es particularmente importante entre la gente joven que nunca ha estado en San Martín del Tabacal. Pero esta construcción de la riqueza también se relaciona con el sentimiento, compartido por muchos, de no haber sido capaces de retener los bienes ganados en el ingenio ni de crear riqueza en sus tierras, como sí lo hacen los blancos en sus ingenios y ciudades.

Esto nos conduce a otro aspecto de los significados que los tobas asocian a ser “pobre” y “rico”. Como hemos visto, para mucha gente la riqueza y la pobreza implican la posesión de desiguales formas de conocimiento, en un proceso donde el conocimiento es visto como sinónimo de poder. Esta concepción ha sido profundamente influida por discursos hegemóni-

cos sobre la supuesta ignorancia de los aborígenes y el supuestamente superior conocimiento de los blancos. En un proceso similar al analizado por Elena Arengo (1996) en la Colonia Aborígen Chaco (provincia del Chaco), los tobas han internalizado estos discursos a través de las jerarquías étnicas de los ingenios, el énfasis misionero en la autoresponsabilidad y el incentivo por parte de las instituciones estatales a una racionalidad productivista contrapuesta a sus propias relaciones sociales. Así, muchos tobas sostienen que carecen del conocimiento o las habilidades para producir y acumular riqueza. Para algunos empleados públicos, su incapacidad de acumular bienes se debe a que deben convidar en forma permanente alimentos a parientes y vecinos (ver capítulo 5). Entre la gente más pobre, las explicaciones sobre su pobreza son muy heterogéneas, pero algunos sienten que esta condición está ligada a su ignorancia de cómo producir dinero, como lo hacen los blancos en sus "fábricas de plata". Ángel, un mariscador de unos treinta y cinco años, me comentaba al respecto: "Como dice el anciano, hay otra gente que nació con más estudio, entonces ellos pueden fabricar la plata. Entonces, ellos no necesitan, porque ya tienen. Y nosotros nacimos sin nada, así nomás, pobres".

Estas conexiones entre riqueza, pobreza, conocimiento y poder también incluyen el accionar de los *payák* (diablos) y los *pioGonáq* (shamanes) (cf. Wright, 1997). Muchos tobas afirman que los diablos del monte, debido a su poder, tienen acceso a riquezas materiales. Estos *payák* son configurados culturalmente a través de su contraste con los diablos alienantes y mortales de los ingenios. Así, los *payák* que habitan el monte chaqueño, a diferencia de aquellos, suelen mantener a pesar de su potencial peligro una relación de reciprocidad con las personas: ayudándoles a encontrar alimentos y dándoles a los shamanes su poder para curar y, en algunos pocos casos, también riquezas. Como parte del imaginario del dinero como una mercancía producida en forma privada, varios tobas afirman que décadas atrás algunos shamanes lograron recrear exitosamente en el monte la producción de dinero. Uno de ellos fue un famoso *pioGonáq* llamado Carancho. En 1997, Marcelino, uno de sus nietos y actualmente un líder político, me contó que Carancho estaba una vez con otros hombres bebiendo aloja (bebida hecha con miel o algarroba fermentada) y que decidió llamar a su *payák* para obtener dinero para comprar vino. Este dinero tenía el poder de regresar a su bolsillo una vez gastado en el almacén. De acuerdo con Marcelino:

Carancho era chupador de aloja. Ellos eran cuatro, chupando, meta chupando aloja. El viejo dijo: "Dejemos de tomar aloja y vamos a buscar vino". El viejo Carancho era brujo, parece que tenía como un teléfono. Ya venía el diablo:

"Vamos a llamar a la plata". Él levantó un poncho, cantando, y dicen que pidió plata. Estaba meta agarrando la plata con las manos [hace gestos con los brazos extendidos]. Ya parece que se acercaba la plata. La agarraba así con las manos. Pero es cierto, agarró la plata, cinco pesos. Pero era de la plata de aquel tiempo [...] Entonces, él estaba meta contento, cantaba, el viejo. [...] Entonces, mi papá salió para Palma Sola [un poblado] a buscar vino. Después, mi abuelo dijo: "Ya va a venir la plata. No se queda en el boliche. Esa plata es del diablo. Ya va a venir enseguida [...]" Carancho era brujo. No nombraba a Dios nada, solamente nombraba al diablo.

Sin embargo, Carancho nunca usó este dinero para acumular bienes y riqueza; en otras palabras, nunca se hizo rico (*newoyáq*). Por el contrario, según Marcelino, este shamán simplemente quería "billetes de cinco pesos" para los "vicios" a los que era afecto: vino y tabaco. Cuando le pregunté si Carancho se había vuelto rico pidiendo plata al *payák*, Marcelino me respondió: "No. Solamente pedía cinco pesos. El viejo necesitaba para chupar la bebida nada más. No era mucho. Cinco pesos, pero eran igualitos al billete de cinco pesos de la fábrica, con todos los números, todo. Todo era como si fuera de la fábrica. [...] Parece que él no pedía un billete de cien pesos, apenas de un peso, de centavos, cuando necesitaba tabaco". Es de destacar que Marcelino enfatizó que Carancho era capaz de reproducir en detalle el poder de las "fábricas de plata" de los blancos: la capacidad de crear billetes "con todos los números, todo". Esta imitación, sin embargo, no reproducía una lógica de acumulación capitalista. Carancho se conformaba con billetes de uno o cinco pesos y no estaba interesado en pedir billetes de mayor valor.

Otro *pioGonáq* que podía obtener dinero de su *payák* y se encontró en una situación similar fue Merino. Mariano, su hijastro, me dijo que Merino era analfabeto y, en consecuencia, no sabía cómo distinguir el valor de los billetes que recibía del diablo: "Él estaba cantando, y levanta las manos así. Las levantaba y la plata se ha venido. [...] Pero como él no sabía leer [decía:] 'No sé qué es esta plata. No sé si son cincuenta pesos, o veinte centavos, o diez centavos'".

A pesar de los poderes de Carancho y Merino, que actualmente ningún *pioGonáq* puede reproducir, ambos murieron tan pobres como el resto de los tobas. Su conocimiento shamánico era lo suficientemente poderoso como para obtener dinero, pero al mismo tiempo inútil para acumular riqueza o incluso leer el valor de los billetes. Estos shamanes carecían de un conocimiento de distinto tipo: el que poseen los blancos para administrar dinero con el fin de acumularlo e incrementarlo. La memoria de estos fallidos intentos de crear riqueza en el interior del Chaco es otra expresión de cómo, para muchos tobas, la pobreza está culturalmente inscrita en su aborige-

nalidad y en el paisaje local, como una condición social de la que ni aun los shamanes pueden escapar.

El hecho de que mucha gente toba asocie la pobreza a la falta de un conocimiento ajeno a ellos no significa que no sean conscientes de las formas históricas de dominación que están detrás de su pobreza. De hecho, es común que la gente entrelace explicaciones que naturalizan la pobreza como una condición de su aboriginalidad con relatos que, por el contrario, culpan de ello a “los ricos” o “los blancos”, que para muchos tobas son sinónimos. Una vez estaba hablando con Tomás sobre los enfrentamientos con el Ejército, a principios del siglo XX, y en un momento me dijo que en aquel entonces los militares “querían matar a todos los aborígenes”. Le pregunté por qué y me respondió: “Será que ellos, los ricos, no querían que el pobre sea rico. [...] Por eso somos pobres nosotros, porque los ricos nos quitaron todo a nosotros, los aborígenes. Parece que los blancos no querían que hubiera un aborígen rico. Nos quitaron todo, hasta hoy. Por eso quedamos pobres, pobres. Todos los años, hasta hoy”.

Como podemos ver, la gente explica su condición de “pobre” de maneras distintas y a menudo contradictorias. Y aun aquellos que se culpan a sí mismos por su pobreza expresan algo más que una simple internalización de ideologías dominantes. Estas explicaciones también revelan que para muchos tobas la capacidad de los *do'ocojé* de producir riquezas requiere de un poder que está más allá de su comprensión. Como parte de las hebras que conectan el monte y el ingenio, y a pesar de la abundancia proyectada sobre este último, el extrañamiento de la riqueza en sus propias tierras también incluye la memoria de los cañaverales. Esto nos lleva de regreso a San Martín del Tabacal, y a analizar cómo la memoria de la falta de control sobre de su propio trabajo configura otros aspectos de sus recuerdos sobre la riqueza del ingenio.

“Nosotros no entendíamos la plata”

A pesar de los detallados relatos sobre el dinero que les habría arrojado desde un tren, el presidente Perón nunca estuvo en San Martín del Tabacal. Sin embargo, en la campaña de las elecciones presidenciales de noviembre de 1951 —cuando Perón buscaba su reelección— numerosos trenes recorrieron el país con funcionarios del gobierno arrojando dinero y regalos a las multitudes, una práctica habitual durante los primeros gobiernos peronistas (Pavón Pereyra, 1974:68). Estos funcionarios a menudo se vestían y peinaban como Perón y estaban rodeados por una impresionante parafernalia: grandes cuadros de Perón, símbolos del Partido Justicialista y banderas con el slogan “Perón presidente” (Eloy Martínez, comunicación perso-

nal, 1997). Uno de estos trenes, llamado “Tren Sanitario Eva Perón”, llegó a San Martín del Tabacal el 28 de octubre de 1951, pocos días antes de las elecciones.²⁵

La llegada del tren “Eva Perón” a Tabacal seguramente creó entre los tobas grandes expectativas sobre la posibilidad de ver en persona al distante Presidente de la Nación, sobre quien sabían muy poco. De hecho, situaciones como esta eran entonces comunes y mucha gente “veía” a Perón y Evita en lugares donde nunca habían estado (Eloy Martínez, comunicación personal, 1997). La memoria toba de Perón llegando al ingenio es significativa no por el contraste entre su experiencia del hecho y la identidad del hombre que originó esa lluvia de monedas. Antes bien, como lo sostuvieron James Fentress y Chris Wickham (1992), lo significativo de memorias como estas son los significados que la gente evoca a través de ellas en el presente. El recuerdo de su propia desesperación por alcanzar esas monedas, el hecho de que las recogieran como “gallinas” corriendo en busca de “maíz” o “caramelos”, saca a la luz no sólo la riqueza que los tobas asocian al ingenio sino también su alienación con respecto a ella.

La fascinación y el extrañamiento iban de la mano en la experiencia toba de San Martín del Tabacal, y esta amalgamación alcanzaba su clímax en el arreglo grande (el pago final). A diferencia de los indígenas de los Andes, inmersos desde hacía siglos en intercambios monetarizados (cf. Harris, 1989), los aborígenes del Pilcomayo comenzaron a participar en una economía monetaria sólo a comienzos del siglo XX. Por ello, a pesar de

²⁵ El Mundo, 26 de octubre de 1951 y 11 de agosto de 1951. Teniendo en mente las vívidas descripciones sobre Perón arrojando dinero en Tabacal, dediqué varias semanas de investigación en bibliotecas y hemerotecas de Buenos Aires y Salta buscando, sin éxito, referencias sobre este episodio. En primer lugar, ninguna de las biografías más importantes de Perón menciona una visita a la zona azucarera de Salta y Jujuy. En segundo lugar, debido a que los tobas concuerdan en que el tren había llegado cerca del fin de la cosecha (el Tren Eva Perón llegó en ese momento), revisé periódicos de los meses de octubre y noviembre durante las dos primeras presidencias de Perón. Ningún viaje a Tabacal es mencionado. Tomás Eloy Martínez, uno de los más distinguidos escritores sobre Perón, concuerda en que no hay evidencia alguna de tal viaje. Lo más cercano que Perón parece haber estado de Tabacal siendo una figura pública fue durante su viaje a Salta y Jujuy durante la campaña para las elecciones de febrero de 1946. Sin embargo, no llegó a visitar los ingenios azucareros. Después de todo, estos ingenios, y en particular San Martín del Tabacal, eran bastiones de sus principales adversarios políticos. Según Ernest Sweeney y Alejandro Domínguez Benavides (1998:240), Perón le dijo a Robustiano Patrón Costas, en un encuentro sostenido en 1943, que él había estado en Tabacal como oficial de rango menor, cuando todavía no era una figura pública.

que la mayoría de los tobas experimentaba el arreglo grande con gran excitación, por décadas no supieron cuánto dinero se les estaba pagando. Creo que sólo llegué a comprender las dimensiones de este extrañamiento durante una charla que tuve con Tomás a fines de 1995. Estábamos tomando mate a la sombra, en una tarde típicamente chaqueña dominada por un calor opresivo, cuando me dijo, de repente: "Gastón, te quería preguntar algo". Le dije: "Decíme nomás". Tomás pensó la pregunta por unos segundos: "¿Me podés explicar la diferencia entre un billete de diez y un billete de cien?" Recuerdo el escalofrío bajando por mi espalda, mi confusión inicial ante su pregunta y la perturbadora sensación de esclarecimiento sobre las formas de poder asociadas a detalles como aquél, que uno tiende a dar por sentados. Todavía perturbado, y mientras trataba torpemente de explicarle la diferencia entre ambos tipos de billetes, le pregunté: "Pero, entonces: ¿Cómo hacían ustedes cuando les pagaban en el ingenio?" Tomás se encogió de hombros: "Nosotros nunca entendíamos lo que nos pagaban. Eso sí que no entendíamos, cuánto nos pagaban por día, en pesos". Le pregunté por los capitanes y los lenguaraces. "Ellos tampoco entendían. Pero como la gente ganaba muchas cosas, estaba contenta".

Como lo muestra este relato, el uso de dinero requiere dominar una habilidad históricamente específica: el poder leer su valor. En la década de 1990, esta era una capacidad que la gran mayoría de los tobas, especialmente los jóvenes, ya había adquirido. Sin embargo, Tomás era una muestra viviente de que en décadas anteriores la mayoría de los tobas no sabía leer o contar y era, por ende, incapaz de descifrar el valor del dinero (lo que también surgió, como vimos, en el caso de uno de los shamanes que obtuvo dinero de su *payák*). Esta experiencia se relaciona con lo que Karl Marx escribió en su juventud sobre el poder deslumbrante del dinero: "Puesto que el dinero, en tanto concepto viviente y activo del valor, confunde y cambia todo, es la confusión y transposición universal de todas las cosas, el mundo invertido, la confusión y transposición de todas las cualidades naturales y humanas" (1964:193). El hecho de que, en ese entonces, los tobas no supieran leer y contar acrecentó esta "confusión y transposición" al punto que, para ellos, el dinero estaba basado en una unidad monetaria (el peso) fantasmagórica, oscura y perturbadora. Ello los hacía presa fácil de la administración y de los empleados a cargo de pagarles (ver Unsain, 1914:71). Segundo, un hombre de unos ochenta años, me contó sobre el trabajo en el ingenio: "Pagaban lindo, pero nosotros no entendíamos la plata. Yo no entendía. Un mes me pagaban tres millones, otro mes me pagaban quinientos". Este relato expresa no sólo que los tobas eran a menudo engañados con la suma que se les pagaba sino también que, en ese momento, su

experiencia oscilaba entre la fascinación ("pagaban lindo") y la perplejidad ("no entendíamos la plata"). Este caso también ilustra que para ellos era difícil entender el significado de conceptos tales como "millones", "miles" o "cientos", y que frecuentemente los confundían y entremezclaban.

El que en esos tiempos la gente "no entendía la plata" apunta además a otro aspecto de su experiencia en relación a esta mercancía en el ingenio: el dinero a menudo parecía una entidad con vida propia, moviéndose de un lugar a otro y engendrando más dinero, independientemente del trabajo humano y de relaciones sociales de producción. Como lo analizara Michael Taussig (1980), estas narrativas son comunes en otras partes de América Latina y sacan a la luz formas de fetichismo y magia profundamente inmersas en la cultura capitalista. Más aún, estos relatos recrean la visión de que el poder del dinero parece emanar "no del sistema [...] de circulación sino de la substancia física del dinero mismo" (Taussig, 1997:133). En nuestro caso, estos relatos emergen en contraposición a aquellos de las "fábricas de plata" en el sentido que *separan* el dinero de sus condiciones de producción.

A diferencia del "metal" creado por los shamanes en el monte, en San Martín del Tabacal los tobas sentían que eran incapaces de acceder a este tipo de dinero. Mucha gente asocia este último a hombres blancos de regiones distantes, "magos" o "artistas" con poderes shamánicos que visitaban sus campamentos los domingos. Su habilidad más sorprendente era que podían crear dinero a partir de otros objetos o simplemente de la nada. Ernesto no llegó a ver a estos magos, pero oyó sobre ellos de su padre. A pesar de ser un auxiliar docente relativamente bien pago, cuando me contó sobre estos trucos expresó frustración por ser "pobre" y no saber cómo hacer algo así:

Son gente blanca del ingenio [...] Son jóvenes, algunos con barba, algunos con cabello largo, y dicen que son como magos [...] Primero, sacan un papel blanco y después sale un billete nuevito. O sino, sacan plata de una zapatilla. Uno pone la mano ahí y salen unos billetes nuevitos. Dicen que es todo así [...] ¿Cómo será? Cómo quisiera saber eso yo, que soy pobre. [...] No sé como será eso.

De acuerdo a otra gente, estos hombres podían producir billetes a partir de varios objetos: papel quemado, huevos o naipes. También podían hacer que el dinero engendrara más dinero, al convertir, por ejemplo, una simple moneda en "diez mil pesos". Tomás presencié esos trucos en el ingenio y me dijo, enfatizando el "estudio" de uno de esos magos: "Entonces, sacó la plata y salió la plata. Era plata de papel como diez mil pesos, salió con la moneda. La moneda ya vale diez mil pesos. [...] El hombre parece que tiene mucho

estudio". El dinero creado por estos magos tenía otra característica: luego de una compra retornaba a su dueño, trayendo más billetes con él.

En San Martín del Tabacal, este tipo de dinero también podía encontrarse en cajas enterradas en los alrededores y especialmente en lo alto de las montañas. Pequeñas llamas amarillas señalaban su ubicación, una imagen extendida en el noroeste argentino y otras partes de América Latina (cf. Crain, 1991:76). Los tobas se refieren a estas cajas como "el oro" y las asocian a los *payák* de las montañas; también concuerdan en que los aborígenes del Chaco nunca pudieron encontrarlas. Sólo algunos criollos y guaraníes las descubrieron y "se volvieron ricos". Los billetes guardados en estas cajas también tienen el poder de regresar, una vez gastado, al propio bolsillo trayendo más dinero. La gente recuerda que sólo una vez un hombre toba pudo ver en San Martín del Tabacal, desde la distancia, la llama que señalaba la ubicación del "oro". Pero cuando quiso acercarse la perdió de vista. Tomás me dijo que ningún toba encontró esas cajas y agregó: "Nosotros no sabemos de eso. Eso sí que no sabemos. Nosotros no conocemos la plata del oro. Porque no tenemos estudio. No tenemos estudio".

Estas formas de fetichización y extrañamiento también involucran a las fábricas con las que los blancos crean sus mercancías y riqueza. La fábrica de San Martín del Tabacal simboliza este aspecto de la creación de riquezas con un giro terrorífico, ya que es el hogar del Familiar. En la década de 1990, la mayoría de los tobas aseguraba que el Familiar tenía un "arreglo" con la administración, por el cual aquél era alimentado con trabajadores a cambio de garantizar la producción de azúcar, reproducir la riqueza del ingenio y cuidar la fábrica. Por ende, la capacidad de la fábrica de crear riqueza se sostenía en el poder de una criatura diabólica que era alimentada con trabajadores.

El hecho de que para muchos tobas la riqueza de Patrón Costas fuera el producto del pacto con un diablo revela otro aspecto de su extrañamiento en Tabacal. Debido a la fragmentación étnica de la fuerza de trabajo, los tobas y en general los aborígenes del Chaco tenían poca interacción con trabajadores sindicalizados, lo que obstaculizaba su participación en formas organizadas de lucha. Contradiciendo sus propias memorias de volver "ricos" del ingenio, varios tobas recuerdan que ellos eran demasiado pobres como para hacer huelgas. Las huelgas eran, para ellos, una suerte de lujo de trabajadores "ricos" como los bolivianos o los criollos, que tenían suficiente dinero como para alimentarse mientras no trabajaban.²⁶ Los to-

²⁶ Mucha gente también sostiene que no hacían huelga porque no tenían documentos de identidad, como analizo en detalle en el capítulo 7.

bas recibían dinero para comprar comida sólo después de haber completado su tarea diaria.²⁷ La perspectiva de perder esa comida era, por ende, un obstáculo importante en su eventual decisión de participar en una huelga. Mariano expresó claramente esta limitación cuando me dijo: "Nosotros no hacíamos huelga". Le pregunté por qué. "Porque si hacíamos huelga, ¿qué íbamos a comer? No teníamos plata. Los bolivianos hacían huelga porque ellos tenían plata guardada. Tienen sindicato. Nosotros no". Los tobas estaban lejos de ser actores pasivos, y resistían la explotación en forma cotidiana y a través de múltiples formas: los capitanes haciendo reclamos a miembros de la administración, la gente entrando a los cañaverales para chupar caña (una práctica prohibida y reprimida por la administración) o abandonando el trabajo para regresar al Chaco (Gordillo, 2004). Sin embargo, el sentimiento de que eran incapaces de unirse a formas más organizadas de protesta acentuó su visión de que el ingenio era un lugar cuyos códigos y campos de poder no dominaban.

Esta alienación política, junto a su enajenación con respecto al proceso de trabajo, contribuyó a definir la fetichización del dinero y de los diablos que examináramos anteriormente. Estos imaginarios comparten elementos del fetichismo de la mercancía de la cultura e ideología capitalistas, analizado por Marx (1976) en *El Capital*: la reificación de las relaciones sociales en objetos con vida propia, y la subsiguiente idea de que el capital engendra capital sin la intervención de trabajo humano. En nuestro caso, esta fetichización coalece en nudos semánticamente densos: las fábricas como materialización de la riqueza y el poder político de los blancos y "los ricos", el dinero como entidad con vida propia que se autorreproduce y los diablos como personificación de las enfermedades, la muerte y el terror creados por relaciones sociales de dominación. Estos imaginarios están lejos de expresar una "falsa conciencia"; por el contrario, son elementos de una experiencia cultural que contribuyó a constituir al ingenio como un lugar particular, en el que la experiencia colectiva de los tobas estaba efectivamente desgarrada entre la riqueza y la alienación, la abundancia y el terror.

A pesar de que en esta amalgama de mercancías, dinero y diablos muchos tobas parecen deslumbrados por la memoria de San Martín del Tab-

²⁷ La tarea diaria incluía, por ejemplo, derribar tres árboles o plantar cuatro surcos de caña. Este sistema forzaba al trabajador a mantener un ritmo firme de trabajo (similar al del trabajo a destajo), pero que no proporcionaba una recompensa proporcional al trabajo realizado (como en el pago por día). Más aún, a diferencia del trabajo a destajo y del pago por día, al dejar a algunos trabajadores sin pago alguno, este sistema tenía frecuentemente el rasgo singular de extraer plusvalía en forma gratuita (Gordillo, 2004).

cal, esta fusión saca a la luz elementos de una conciencia crítica. El que la gente asocie la riqueza del ingenio a criaturas diabólicas y a la muerte le da a esta riqueza connotaciones negativas. Como lo sostuviera Taussig (1980), este tipo de asociación desnaturaliza formas capitalistas de acumulación y apunta a un orden social y moral que debería ser *distinto*. En nuestro caso, esta asociación apunta a relaciones sociales situadas en un lugar diferente al ingenio. En el momento final de nuestro recorrido, esto nos lleva de vuelta al monte chaqueño: a un lugar en el que, a pesar de su pobreza material, los tobas pueden recurrir a alimentos que están siempre disponibles para quienes los necesitan.

“Con los pescados, somos ricos”

A pesar de que para la mayoría de los tobas la vida en el monte está caracterizada por privaciones, cuando salen a pescar, cazar y recolectar mantienen un control parcial sobre el ritmo de trabajo y las condiciones más inmediatas de producción. Este es un tipo de control que nunca experimentaron en el ingenio. Este control contrarresta el extrañamiento que condiciones de pobreza han inscripto en el monte y además configura sus memorias del ingenio, acentuando la imagen de este último como un lugar que no les era propio. Esta espacialidad es también parte de una práctica política, tanto en sus negociaciones por el uso del monte con los criollos como en sus reclamos frente al gobierno provincial por la propiedad de la tierra. En 1989, luego de años de demandas, la asociación civil que comprende a las comunidades tobas obtuvo el título legal comunitario de la mayoría de las tierras que utilizan, que hasta ese momento habían sido fiscales. Estas movilizaciones se entrelazan con un conocimiento del monte que alimenta una confianza política relativamente ausente en el ingenio. Y estas luchas también han tenido como guía el hecho de que la mayoría de la gente depende del monte para su reproducción social. Debido a que “la comida del monte” está disponible en un lugar usufructuado colectivamente, los tobas ven la marisca como una práctica con la que “los pobres”, en tanto aborígenes, siempre pueden contar. En otras palabras, la marisca está asociada no sólo a la pobreza sino también a recursos que la alivian.

Este aspecto de la marisca es un componente central de la identidad de los tobas como “pobres” y “aborígenes”. Más aún, en la dialéctica entre su pobreza y su aboriginalidad, la gente sabe que esta última —con el uso sistemático del monte que implica— los provee de una fortaleza crucial frente a la pobreza y, en general, frente a condiciones de sufrimiento social. En 1996, Pablo me dijo sobre esta fortaleza:

Nosotros somos aborígenes, no nos vamos a morir porque tenemos comida del monte. [...] Yo me acuerdo, los ancianos hacían así. No se morían de hambre. El anciano no conocía la mercadería. No había ningún pensionado, no había nadie con cargo, pero igual vivían, mariscando en el monte. Tenían para comer. [...] Yo soy pobre pero no me voy a morir, porque tengo para ir a mariscar, para pescar, para melear.

Como surge de este relato, el “mariscar en el monte” es visto como un símbolo de autonomía con respecto a la economía monetaria y al Estado; más aún, cazar y recolectar es una fuente de resistencia que los protege de la muerte, una imagen alimentada por la memoria de la alta mortandad en el ingenio. Esta fortaleza está ligada no sólo a la marisca sino también a sus relaciones sociales colectivas, especialmente las redes de reciprocidad a través de las cuales la gente necesitada recibe alimentos de parientes y vecinos. Así, en tensión con su simultánea visión de la pobreza de sus tierras, no es raro escuchar a los tobas hablar del monte como un lugar de abundancia. A pesar de la relativa degradación del medio, muchos enfatizan la amplia variedad de recursos todavía disponibles en el monte y recitan largas listas de animales salvajes, pescados, frutos silvestres y tipos de miel. Estas listas crean un sutil contrapunto con la memoria de la riqueza del ingenio y su aparentemente infinito despliegue de mercancías. Como me decía Tomás: “Me gusta el monte. Tiene de todo. Tiene muchas cosas: miel, yana, extranjera, lechiguana, bala [tipos de miel], conejo, viscacha, corzuela, pájaros, pescado”.

Como contrapunto adicional, muchos tobas afirman que el monte les proporciona recursos comparables a las mercaderías, pero con una gran ventaja: éstos son gratis y están disponibles para todo el mundo, lo que les permite poner límites a su dependencia de la economía monetaria. Para quienes viven en condiciones de pobreza, el reivindicar “las mercaderías del monte” les permite además afirmar un espacio de autonomía con respecto a sus paisanos en mejor posición socioeconómica, quienes compran mercaderías en otro lugar: los almacenes. Muchas personas a menudo transforman estas imágenes de abundancia en metáforas de riqueza, en las que esta última se define en base a criterios no-mercantilizados. En febrero de 1996, Roberto, un hombre de unos treinta y cinco años, me estaba contando sobre la llegada tardía de la creciente en el bañado, que puso fin a una larga sequía e incrementó la productividad de la pesca. Él estaba resaltando la importancia de la pesca para la subsistencia de la gente, y comentó: “Con los pescados, somos ricos”.

Esta visión de la marisca como fuente de riqueza también está conectada al conocimiento necesario para ser un mariscador exitoso: un conoci-

miento indígena que contrarresta la “falta de estudio” de los tobas en ingenios o ciudades. Refiriéndose a este conocimiento, Diego me contó que cuando un hombre recibe poderes shamánicos de un *payák* aumenta sus habilidades como mariscador y se vuelve “rico”: “El diablo ya le da todo lo que tiene. Le da poder. Cuando él marisca por ahí, ya encuentra miel lechiguana. Cuando va por ahí, ya encuentra lo que quiere. Ya está rico. [...] Le da todo, completo. Todo, todo, todo”.

El hecho de que los tobas cuenten con los recursos del monte en un contexto de pobreza y explotación laboral, en consecuencia, introduce un factor adicional en sus sentidos de lugar y en las conexiones que unen al monte, al ingenio y a otras geografías. Como parte de estas conexiones, mucha gente afirma que la comida del monte los provee de una fortaleza de la que carecen los pobres de las grandes ciudades. En mayo de 1996, estaba charlando con media docena de hombres a la sombra de un algarrobo. Juan Manuel, un líder político de unos sesenta años y antiguo capitán en San Martín del Tabacal, comenzó a contarnos sobre su reciente viaje a Buenos Aires. Como él solía pensar, al igual que muchos tobas, que todos los habitantes de esa ciudad eran ricos, se quedó sorprendido e impresionado por la pobreza que vio. En particular, describió en detalle a los mendigos y chicos de la calle que no tenían hogar o una fuente regular de alimentos. Todos escuchábamos con atención y Florencia, un hombre de unos treinta años, comentó: “Acá somos pobres, pero salimos con una escopeta y tenemos charata, patos, animales”. Varios asintieron y Juan Manuel agregó, con un toque de ironía: “Tenemos gatos, pero no los comemos todavía”. Luego se dirigió hacia mí con una mirada seria, como buscando que confirmara lo que estaba por decir, y contó que había oído en la radio que la gente de una villa de emergencia en Rosario estaba comiendo “gatos”. Asentí y confirmé la noticia, que en ese momento estaba siendo divulgada por todo el país (cf. Página/12, 17-05-1996). Un murmullo general emergió del grupo. Algunos se miraron unos a otros, meneando sus cabezas. Otros parecían incrédulos. Horacio, un hombre de unos sesenta años sentado a mi lado, comentó, mientras asentía seriamente: “Así dicen que hacen allá”.

En ese momento, sentí que esas reacciones y visiones sobre lugares distantes como Rosario o Buenos Aires eran reveladoras de la percepción de los tobas sobre su propia pobreza. Aun para un dirigente en relativamente buena posición como Juan Manuel, esa conversación lo hizo partícipe de visiones locales sobre la inscripción espacial de la pobreza y la aboriginalidad. Cuando algunos señalan, como en este caso, que “acá” son pobres *pero* que en cualquier momento pueden salir a buscar comida en el monte no hacen

más que enfatizar que su identidad de clase está anclada en marcadores étnicos y ligada a un lugar que les permite contrarrestar, al menos parcialmente, condiciones de necesidad. Y esa fortaleza se basa en la apropiación colectiva de recursos que, a diferencia de aquellos producidos en las distantes fábricas de los blancos, están siempre disponibles para los aborígenes.

Conclusiones

La inmersión de los tobas en una economía política capitalista ha estado inscrita en lugares que, lejos de ser entidades bien delimitadas y cerradas sobre sí mismas, son producidos por un complejo despliegue de prácticas y memorias. Esta producción espacial es el resultado de las contradicciones que vinculan el monte y el ingenio como lugares significativos en su experiencia social. En este capítulo, he examinado estas contradicciones centrándome en el tipo de subjetividad creada por formas capitalistas de dominación: esto es, la experiencia de no controlar las propias condiciones de producción y reproducción, de sentirse *separado* de ellas.

Esta experiencia adquiere una espacialidad particular entre trabajadores estacionales como los tobas: parcialmente separados del control sobre sus condiciones de reproducción social (esto es, incapaces de reproducir sus unidades domésticas y relaciones sociales sin recurrir a la economía monetaria), pero no totalmente separados de sus medios de producción, y para quienes el trabajo asalariado implica desplazarse entre lugares regulados por diferentes relaciones sociales. Los sentidos de lugar creados en este proceso están desgarrados por estas tensiones, que oscilan entre momentos de abundancia y escasez, explotación y relativa autonomía, alienación y relativo control, extrañamiento político y luchas por lugares de relativa autonomía. Los sentidos de riqueza y pobreza creados por este movimiento se alimentan unos a otros en su negación: en un proceso en el que los rasgos de un lugar sólo pueden ser entendidos en su contraste con el otro.

Debido a la fuerza culturalmente productiva de estas contradicciones, el extrañamiento no es una característica fija, o libre de ambigüedades, de la subjetividad toba. Por el contrario, este extrañamiento adquiere expresiones diversas a medida que se despliega en lugares diferentes. Ello se expresa, por ejemplo, en que muchos tobas recuerden que “el oro” enterrado cerca del ingenio estaba fuera de su alcance o que los shamanes no sabían leer el dinero que ellos mismos creaban en el monte. Estas experiencias, a su vez, también han implicado intentos por contrarrestar el extrañamiento: a través de formas cotidianas de control relativo sobre su subsistencia, de la reivindicación de su propio conocimiento local o de memorias

que proyectan significados positivos sobre el pasado: esto es, a través de afirmaciones (en última instancia ideológicas) de que ellos controlaban la distribución de mercancías en el arreglo grande o de que el trabajo en San Martín del Tabacal los hacía "ricos".

Los miembros de este grupo no participan de igual manera de estas experiencias de extrañamiento. Los imaginarios de riqueza de los jóvenes tienden a estar más ligados a su visión de Buenos Aires que a la memoria de San Martín del Tabacal. Para aquellos tobas que dependen estrechamente de la marisca, por su parte, la visión del monte como lugar de fortaleza es más fuerte que entre los empleados públicos y los líderes políticos. Sin embargo, la mayoría de los tobas tiende a ver la riqueza y la pobreza como procesos anclados contradictoriamente en lugares diferentes y que están más allá de su control y comprensión. Estos rasgos, ciertamente, no son atributos exclusivos de este grupo. Millones de personas en América Latina o África ven a los Estados Unidos como el símbolo mundial de la riqueza y con frecuencia imaginan la pobreza de sus tierras en base a este imaginario espacial. Y en Buenos Aires, América del Norte o Europa millones de personas están lejos de "comprender" la dinámica que rige la creación de fortunas en las bolsas de comercio, y muchos también tienden a explicarla por la capacidad casi mágica del dinero de reproducirse a sí mismo.

La especificidad de las visiones tobas sobre la riqueza y la pobreza yace en las tensiones espaciales creadas por su experiencia histórica. Recreadas a través de la memoria, estas tensiones están a su vez configuradas por sus relaciones sociales colectivas, sus prácticas shamánicas, sus visiones de los *payák* y su interacción con criollos, misioneros, trabajadores y administradores del ingenio. Ello ha creado un proceso de producción cultural permanentemente reformulado, como diría E. P. Thompson (1966), por la fuerza de la experiencia. Pero es importante enfatizar aquí el carácter tentativo e improvisado de estos imaginarios, y el hecho de que para mucha gente toba es difícil articular una visión bien estructurada de las fuerzas sociales en las que están inmersos. Jean y John Comaroff (1991:29) expresaron la incertidumbre que caracteriza la experiencia de cualquier grupo social cuando escribieron:

Entre lo consciente y lo inconsciente se halla el dominio más crítico de todos para la antropología histórica y especialmente para el análisis del colonialismo y la resistencia. Es el ámbito del reconocimiento parcial, de la conciencia incipiente, de la percepción ambigua, y algunas veces, de la tensión creativa: ese espacio liminal de la experiencia humana en el que la gente discierne actos y hechos pero no puede ordenarlos o no lo hace en descripciones narrativas o en concepciones claras sobre el mundo; en el que signos y eventos

son observados, pero bajo una luz nebulosa y translúcida; en el que individuos o grupos saben que algo les está pasando pero encuentran difícil señalar exactamente de qué se trata.

En este capítulo, he intentado mostrar que la dialéctica del extrañamiento de la que participan muchos tobas es parte de esta "luz nebulosa y translúcida". Y he tratado además de revelar las tensiones que producen esta nebulosidad. Estas tensiones son fuente de significados: de especulaciones ambiguas y a menudo raramente conceptualizadas sobre las condiciones que crean la riqueza y la pobreza. A pesar de recordar que en San Martín del Tabacal se volvían momentáneamente ricos, estas contradicciones hacen que muchos tobas sean conscientes, aun si bajo una luz translúcida, de que la riqueza de los *do'ocojé* era y es ajena a ellos: aparentemente a su alcance pero en realidad brillando del otro lado de un abismo que la mayoría no puede atravesar. La misma dialéctica se aplica a la experiencia toba del monte como lugar caracterizado por condiciones de necesidad. Esta visión por momentos diluye otras dimensiones de sus sentidos de localidad. Sin embargo, la búsqueda cotidiana de comida del monte les hace recordar que el extrañamiento de sus tierras es sólo parcial, y que el monte les ha permitido mantener esferas de relativa autonomía en relación a campos de dominación.

En la experiencia de los tobas, esta tensión entre control y extrañamiento no está resuelta; esto es, no alcanza resolución en una "síntesis". Como lo señalara Adorno (1973), tal síntesis sólo podría concebirse si se situara la dialéctica fuera de la historia y se la encerrara en el ámbito (hegeliano) del pensamiento abstracto. Ello significa que el control relativo sobre el monte no anula el extrañamiento de una experiencia colectiva de pobreza. Ambas experiencias coexisten como testimonio de las contradicciones históricas que definen su incorporación subordinada en una economía política capitalista; y coexisten en un tenso movimiento que crea fetiches fantasmagóricos, pero también imaginarios que son la condición de su negación.

II

HEGEMONÍAS Y RESISTENCIAS

La subordinación y sus mediaciones

La expansión del capitalismo en el Gran Chaco produjo importantes transformaciones en la organización y práctica socioeconómica de los grupos aborígenes de la región. La conquista militar y el avance del capital agropecuario implicaron, en primer lugar, la desestructuración del modo de producción cazador-recolector practicado por la mayoría de estos grupos, y su transformación en una forma doméstica de producción supeditada a la dinámica del capitalismo.²⁸ Este proceso, sin embargo, adquirió manifestaciones disímiles en distintas subregiones. En el Chaco oriental (norte de Santa Fe, centro-este de las provincias de Chaco y Formosa), dada la relativa fertilidad y humedad del suelo, los indígenas fueron apropiados de la mayoría de sus tierras y confinados a territorios reducidos donde no fue posible la continuidad sistemática de la caza, la pesca y la recolección. Allí, los aborígenes se vieron obligados a desarrollar una agricultura comercial y a recurrir al trabajo asalariado estacional, proceso en el que las antiguas prácticas socioeconómicas fueron transformadas radicalmente.

En el Chaco centro-occidental (oeste de Formosa y nordeste de Salta), por el contrario, la desarticulación del modo de producción no significó una disolución de la dinámica productiva cazadora-recolectora. Dada la semiaridez de esta región, la expansión del capital en ella no implicó una ocupación territorial directa sino el reclutamiento de los indígenas como mano de obra estacional: primero, por los ingenios azucareros de Salta y Jujuy y, más recientemente, por fincas poroteras salteñas y colonias algodoneras del Chaco oriental. En esta región, la colonización no-indígena se limitó a pobladores criollos que, provenientes de Salta, practicaban una ganadería montaraz. A pesar de la presión territorial generada por los crio-

²⁸ Entiendo por "forma doméstica de producción" un sistema productivo que, inserto en el mercado, está basado en la unión de los productores directos con sus medios de producción, el trabajo predominantemente familiar y la reproducción simple como criterio mínimo de eficiencia.

llos, buena parte de los aborígenes del oeste de Formosa y del Chaco salteño mantuvieron el usufructo de territorios relativamente amplios y el acceso a los ríos, lo que les permitió reproducir las actividades de pesca, caza y recolección y las relaciones sociales asociadas a ellas.

Esta reproducción, sin embargo, comenzó a realizarse en condiciones muy distintas a las del antiguo modo de producción; ya no se daba dentro de una totalidad socioeconómica y política que controlaba sus condiciones de reproducción social, sino en el marco de una forma doméstica que —por la presión territorial y la adquisición de bienes que se volvieron fundamentales para la subsistencia— necesitaba acceder al mercado y supeditarse a sus reglas para reproducirse. En este contexto, las migraciones laborales estacionales, la conflictiva competencia por la tierra con los criollos, la misionización efectivizada por la Iglesia Anglicana, el desarrollo parcial de actividades agrícolas y la mercantilización de la caza de ciertas especies y en algunos casos de la agricultura y la pesca, hicieron que la dinámica cazadora-recolectora se viera fuertemente reformulada con respecto a antaño.

Esta reformulación sigue recreando en estos grupos una especificidad particular: el que buena parte de su subsistencia esté sostenida por la caza, la pesca y la recolección de miel y frutos silvestres y que sus relaciones sociales sean predominantemente comunitarias. Esta especificidad, sin embargo, no responde a la supervivencia de una cultura cazadora-recolectora ancestral. Si bien la práctica de “la marisca” (como la gente aborígen se refiere a la caza, la pesca y la recolección) recoge modalidades productivas y sociales heredadas del antiguo modo de producción, su actual configuración sólo puede entenderse en su relación con una nueva economía política. Hoy en día, la marisca y sus relaciones sociales colectivas les permiten a los indígenas garantizar parte de su subsistencia en un contexto de pobreza y explotación y, por ello, mantener un resguardo parcial frente a condicionamientos del mercado. Como parte de este proceso, “el monte” se ha convertido en un lugar colectivo de reproducción de la vida opuesto a la explotación del trabajo asalariado y, por ende, en una suerte de utopía concreta: utopía en tanto símbolo imaginario de libertad y concreta en tanto sostén real de una autonomía relativa (Piccinini y Trincheri, 1992:236-37; ver capítulos 2 y 3).

La continuidad de la marisca, no obstante, está ligada no sólo a la práctica aborígen sino también a la dinámica de acumulación de capital existente en esta región del Gran Chaco. En primer lugar, la reproducción de estas actividades sólo ha sido enteramente posible porque buena parte de las tierras permanecieron como propiedad fiscal. Esta continuidad también está ligada a las modalidades por las cuales diversos sectores pro-

ductivos reclutaron a los indígenas como mano de obra. En efecto, el retorno de los aborígenes al monte tras la finalización de las cosechas y la cobertura de las actividades domésticas de parte de su reproducción ha estado históricamente, y está en la actualidad, articulada a los intereses de acumulación del capital agrario. En definitiva, la actual práctica de la caza, la pesca y la recolección, lejos de ser una supervivencia, ha sido actualizada y reformulada por nuevas circunstancias históricas.

En este capítulo, mi objetivo es analizar esta reformulación y, en particular, las maneras en que la gente aborígen crea espacios de maniobra frente a condiciones de dominación, centrándome en el caso de los tobas del oeste de Formosa. Para ello, utilizo el concepto de “mediación”, lo que requiere una primera aclaración conceptual. La subordinación del trabajo aborígen a otros actores sociales se expresa en dos grandes ámbitos: en la explotación directa de su mano de obra y en formas indirectas de control sobre los procesos de trabajo que los grupos domésticos realizan en sus tierras. Este control más indirecto se efectiviza a través de la extracción de excedentes por parte del capital comercial y de los condicionamientos que el mercado le impone a la dinámica de los grupos domésticos. Es en este carácter indirecto y, por ende, mediatizado de estos condicionamientos que se encuentra la capacidad de los aborígenes de crear ámbitos de relativa autonomía.

En la siguiente sección, analizo cómo utilizo el concepto de mediación para analizar la subordinación de las unidades domésticas tobas (unidades productivas que poseen medios de producción propios, están basadas predominantemente en el trabajo familiar y cuyos miembros comparten una misma residencia). Posteriormente, examino cómo operan estos factores en las prácticas tobas, sobre todo en tanto les permiten maniobrar frente a condiciones de pobreza y dominación.

La subordinación y sus mediaciones

Siguiendo a Erik Olin Wright (1983:15-16), considero una mediación como un modo de determinación que configura cómo se desenvuelve otro modo de determinación. Esto es: dada una relación entre dos factores, A (sectores capitalistas) y B (producción doméstica), las mediaciones son fuerzas que moldean la forma en que el primero (A) incide sobre el segundo (B). Una mediación, por ende, no es un mero elemento intermedio sino más bien un factor que configura la misma relación entre A y B. En nuestro caso, ello implica que las mediaciones son intrínsecas al proceso de subordinación e influyen cómo sectores capitalistas afectan a la práctica indígena. Por ello, la dinámica que adquiere el proceso de subordinación, lejos

de responder a la imposición mecánica de una estructura de dominación, es también configurada por estas mediaciones de carácter *local*, resultantes en buena medida de la propia práctica y estrategias indígenas.²⁹

Dentro de estas mediaciones, se pueden identificar cuatro factores: 1) la dinámica asociada a la práctica y organización de los procesos de trabajo, cuya gravitación depende de la importancia relativa de la producción doméstica en la subsistencia del grupo en cuestión; 2) sus relaciones de producción y, por ende, las modalidades de acceso a los medios de producción y las formas de apropiación del producto social; 3) la posibilidad de recurrir a vías alternativas de acceso al mercado, que sean más redituables para las unidades domésticas; y 4) la posibilidad de recurrir al Estado en cuanto distribuidor de empleos públicos y ejecutor de programas sociales.

De estos factores, los dos primeros están ligados a la organización productiva y las relaciones sociales del sector doméstico. Los dos últimos también emergen de la propia práctica doméstica, pero su efectivización depende de otros actores: facciones del capital que compiten entre sí por la apropiación del excedente doméstico, organizaciones no-gubernamentales (ONGs) y organismos estatales.

Estos cuatro factores mediadores están estrechamente interrelacionados y, por lo tanto, deben analizarse en su mutua interpenetración. No obstante, como veremos, las mediaciones asociadas a ellos son de distinta índole y tienen diferentes implicancias. Dado que históricamente la subordinación de los tobas del oeste de Formosa a la economía política regional ha estado basada sobre todo en el trabajo asalariado estacional, las mediaciones que analizaré involucran primeramente a esta práctica.

En función de los factores esbozados anteriormente, la especificidad de la subordinación al capital de este grupo toba se caracteriza, entonces, por: 1) la dinámica espacio-temporal de la práctica de la caza, la pesca y la recolección, así como su gran importancia en la subsistencia; 2) el peso de sus relaciones de producción comunitarias; 3) la existencia, junto al trabajo asalariado estacional, de la posibilidad de recurrir a formas medianamente redituables de producción de mercancías, dado el accionar de diversas fracciones del capital comercial y de la Iglesia Anglicana; y 4) la presencia de agencias estatales como distribuidoras de empleos públicos y ejecutoras de la entrega del título colectivo de propiedad de la tierra, que se hizo efectiva en 1989.

²⁹ Siguiendo a Pierre Bourdieu (1977), utilizo el concepto de estrategia en tanto "sentido práctico": esto es, como acciones adaptadas a ciertos objetivos pero que no necesariamente presuponen un cálculo racional orientado a fines explícitos.

Antes de analizar estos factores, presentaré cómo la práctica productiva toba se ve afectada por condicionamientos impuestos por otros actores sociales.

El actual proceso de subordinación

La migración estacional a la zafra azucarera en Salta fue por décadas la principal modalidad de inserción de los tobas en la economía regional y se mantuvo hasta fines de la década de 1960, cuando los ingenios comenzaron a mecanizar su producción y dejaron de reclutar mano de obra proveniente del Chaco (ver capítulos 2 y 3). Desde ese entonces, hombres y mujeres tobas fueron captados como mano de obra estacional por nuevos sectores productivos. Entre ellos se destacaron, primero, las fincas frutihortícolas salteñas, luego los obrajes dedicados a la explotación de quebracho colorado y, desde la década de 1970, las fincas poroterías de la zona de Embarcación (Salta) y las colonias algodonerías del este de Formosa. El debilitamiento de la presencia de los misioneros anglicanos, el descubrimiento de petróleo en Palmar Largo (60 kilómetros al noroeste de las comunidades tobas) y la asunción del gobierno constitucional a fines de 1983 producirían nuevos cambios. A mediados de la década de 1980, se construyeron nuevos caminos y se incrementó el accionar de instituciones provinciales en las comunidades tobas, estableciéndose nuevas escuelas, puestos sanitarios y otorgándose una cantidad significativa de empleos públicos. Desde entonces, la subsistencia de la mayoría de las unidades domésticas se basa en la interrelación entre el trabajo asalariado estacional, la venta de productos y la práctica de la pesca, la caza y la recolección, en conjunción con recursos de agencias estatales.

Si bien los grupos domésticos tienen acceso a la tierra y medios de trabajo propios, su subordinación a otros actores responde al hecho de que no controlan sus condiciones de reproducción social. Ello hace que deban acceder al mercado y adecuarse a sus reglas para garantizar su subsistencia. En la actualidad (1995), la principal vía de supeditación a sectores capitalistas es el trabajo en las cosechas de porotos y algodón y, en menor medida, en estancias ganaderas en Paraguay. La ausencia temporal de quienes dejan las comunidades para emplearse en estos sectores altera significativamente la dinámica de los grupos domésticos. Éstos se ven obligados a adaptarse a la falta de brazos útiles, con lo que deben intensificar la práctica de la marisca, intentar incrementar la venta de productos o recurrir en mayor medida a la obtención de alimentos por medio de la distribución reciprocitaria.

La migración a las colonias algodoneras tiene una primera etapa en diciembre, cuando llegan contratistas buscando braceros para la carpida, pero tiene su pico en la cosecha, que comienza en febrero. En ese momento, entre 150 y 200 personas (hombres, mujeres y niños) dejan las comunidades durante un lapso que varía entre dos y cuatro meses. Las colonias que contratan a los tobas (a diferencias de otras de la región) no están mecanizadas y, por ende, la cosecha es manual y es pagada a destajo (por kilo).

El trabajo en las fincas poroterías salteñas comienza entre fines de mayo y principios de junio y absorbe una cantidad similar de personas, si bien por menos tiempo (entre cuatro y seis semanas). Esta cosecha está parcialmente mecanizada y la recogida de las plantas cortadas y la separación del poroto son realizadas por máquinas trilladoras. Los tobas, no obstante, realizan tareas manuales: el arranque de la planta del poroto (cuando el campo ha sido recién desmontado) y sobre todo el alineado de las plantas cortadas para su posterior recolección por las máquinas, tareas en las que también participan mujeres y niños. El pago es a destajo, en este caso por hectárea.

Por último, sobre todo entre agosto y octubre (cuando es más fácil atravesar el bañado por la bajante de las aguas) algunos hombres cruzan al Paraguay a realizar trabajos de desmonte y limpieza de alambrados en estancias de la zona. Allí el pago es a jornal y la prolongación de la jornada laboral es garantizada por el control de capataces. Como forma de atraer a los tobas, y en contraste con las fincas y colonias, las estancias proporcionan algunos alimentos envasados sin descontarlos luego del pago final.

El segundo ámbito en el que se manifiesta la subordinación de las prácticas tobas a sectores capitalistas es la producción de mercancías, que ha tenido históricamente una importancia menor al trabajo asalariado. No obstante, incentivos a la agricultura iniciados en la década de 1970 y la apertura de caminos que permiten la llegada de compradores le ha dado recientemente mayores impulsos a la venta de productos.

En la actualidad, las mercancías de mayor salida son productos agrícolas, cueros de iguana y artesanías.³⁰ La agricultura se practica con medios y técnicas rudimentarias y está orientada en gran medida al autoconsumo, pero en todas las comunidades se vende parte de la cosecha, sobre todo en las más cercanas al bañado. Allí, la mayor humedad de la tierra (se siembra en parcelas que son cubiertas por las crecientes del bañado) y el asesoramiento y apoyo técnico de la misión anglicana de Ingeniero Juárez permi-

ten tener una mayor productividad. En estas comunidades, la gente siembra entre julio y agosto, y en las demás a partir de septiembre con las primeras lluvias, sobre todo sandía (*Citrullus vulgaris*), zapallo (*Cucurbita maxima*), anco (*Cucurbita moschata*), melón (*Cucumis melo*) y maíz (*Zea mays*). La cosecha suele tener lugar entre noviembre y diciembre y en las comunidades de tierra adentro a partir de enero. En las comunidades ribereñas, la gente siembra además verduras y hortalizas (lechuga, cebolla, zanahoria), cosechadas entre julio y agosto.

La venta de productos agrícolas en Ingeniero Juárez está fuertemente incentivada por la demanda del mercado regional. La agricultura de los tobas y otros aborígenes de la región (como los wichi del Bermejo), a pesar de su carácter estacional y extensivo, permite abastecer parcialmente a este pueblo a precios más bajos que los de los productos agrícolas salteños (encarecidos además por el costo del flete). Así, cuando en las comunidades más cercanas al bañado la gente cosecha verduras y luego sandías, melones, zapallos o maíz, los comerciantes de Ingeniero Juárez compran buena parte de la cosecha (en algunos casos enviando sus propios vehículos) para colocarla en el mercado local.

Los bajos precios pagados por estos comerciantes hacen que a menudo los tobas busquen evitar su intermediación, sobre todo cuando pueden disponer de un medio de transporte propio, generalmente el tractor con acoplado de la misión anglicana de Ingeniero Juárez. En estos casos, la gente suele vender sus productos directamente en las calles del pueblo. En las demás comunidades, el frecuente fracaso de las cosechas por la falta de lluvias hace que la venta sea más irregular, y que los principales compradores sean los criollos del lugar o de la margen opuesta del bañado (aún en territorio argentino).

La caza comercial tuvo desde principios del siglo XX una gran importancia, dada la fuerte demanda de los comerciantes criollos sobre cueros, pieles y plumas de una amplia variedad de especies. Esta actividad, no obstante, ha sufrido en las últimas décadas una fuerte restricción por la merma de la demanda, debido a cambios en los gustos del mercado —como en el caso del zorro (*Cerdocyon*)— y sobre todo por restricciones legales (Gordillo y Porini, 2001). Así, pieles y cueros antes muy buscados como la del gato montes (*Oncifelis geoffroyi*), la boa curiyú (*Eunectes notaeus*) y la boa lampalagua (*Constrictor constrictor occidentalis*) ya no tienen demanda. Lo mismo ha ocurrido con animales que en la década de 1980 —con la llegada de compradores por la apertura de caminos— fueron muy buscados para ser vendidos vivos, como el loro hablador (*Amazona aestiva xanthopteryx*) y la cotorra común (*Myiopsita monacha*). El único animal que se si-

³⁰ Si bien en forma más irregular, algunos tobas también suelen vender algunos animales domésticos como gallinas, chanchos y, eventualmente, chivos y ovejas.

gue cazando en forma sistemática por su cuero es la iguana (*Tupinambis teguixin*), cuya comercialización sólo está restringida en cuanto el tamaño de las presas. De cualquier forma, su caza excesiva ha hecho que su número haya disminuido mucho con respecto a antaño. Su caza se realiza entre octubre y enero-febrero, cuando las iguanas salen de sus madrigueras. Los cueros se venden a los comerciantes criollos de la zona y en menor medida a compradores provenientes de Salta.

La producción de artesanías para la venta fue incentivada por los misioneros en la década de 1930, y hasta 1982 su comercialización fue dominada por la Iglesia Anglicana. Hoy en día, el principal comprador es el gobierno provincial a través del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA). Centrada en tapices y fajas de lana y bolsos de fibra de chaguar (*Bromelia fastuosa*), esta actividad es realizada por las mujeres y en función casi exclusiva (con excepción de los bolsos de chaguar) de la venta. La fabricación artesanal es una actividad en la que se manifiesta fuertemente la superditiación a la demanda del mercado. En primer lugar, el artesanado ha perdido en gran medida su carácter de producción de valores de uso. Algunas prendas anteriormente muy utilizadas, como ponchos y fajas, hoy en día se realizan casi exclusivamente para la venta, y otros artículos como los tapices fueron introducidos por la demanda de los misioneros a principios de la década de 1970. Pero además, la venta de artesanías está hoy condicionada por la irregularidad de la llegada de los compradores del ICA, que pueden tardar varios meses en ir a las comunidades.

En los ámbitos hasta aquí examinados, tanto a través del trabajo asalariado estacional como la venta de productos, las unidades domésticas tobas deben adaptarse a los requerimientos del capital agropecuario y el capital comercial. Su incorporación al mercado implica insertarse en relaciones desiguales que condicionan cuándo y dónde migrar a trabajar, el tipo de mercancía a producir y la dinámica cotidiana que adopte el grupo doméstico para asegurarse el acceso al mercado. No obstante, los factores presentados anteriormente hacen de esta práctica un proceso dinámico y multifacético, que deja márgenes para negociar y enfrentar esas constricciones.

La dinámica espacio-temporal de la pesca, la caza y la recolección

La dinámica productiva asociada a la marisca tiene ciertas particularidades en relación, por ejemplo, a la agricultura. La primera es que estas actividades proporcionan en su conjunto, dado lo casi-inmediato de su retorno, alimentos durante la mayor parte del año. La segunda faceta tiene que ver con las variaciones de productividad de cada una de estas activida-

des. Dado que la práctica de la pesca, la caza y la recolección está ligada a la abundancia relativa de recursos naturales, cada una de ellas tiene importantes fluctuaciones en productividad a lo largo del ciclo anual. Una tercera faceta está ligada al hecho de que, aun en comunidades sedentarias como estas, la marisca permite una gran laxitud en la constitución de los grupos de residencia. En otras palabras, un grupo doméstico puede mudarse fácilmente de una comunidad a otra, ya que la marisca puede practicarse desde cualquiera de ellas. Ello está sostenido además en la propiedad colectiva de la tierra: esto es, en el hecho de que no importa en la comunidad donde viva, toda persona tiene derecho a hacer uso del monte y del bañado.

Las tres facetas mencionadas sólo tienen un peso significativo como mediadoras de la subordinación cuando la pesca, la caza y la recolección tienen una gran importancia en la subsistencia. Éste es el caso de este grupo toba, como puede apreciarse en el cuadro 1.

Cuadro 1. Porcentaje de recursos obtenidos por actividades de subsistencia

	Marzo-abril	Julio-agosto	Diciembre
Pescado	42	28	19
Frutos silvestres	13	4	33
Miel	11	5	6
Carne de animales salvajes	0	4	2
Productos agrícolas	7	4	10
Carne de chivos y ovejas	2	2	2
Total	75%	47%	72%
Alimentos envasados (arroz, fideos, etc.)	25%	53%	28%
N	13	13	13

Fuente: Elaboración propia, en base a encuestas que realicé a los trece grupos domésticos de una comunidad tomada como muestra. En cada momento del ciclo anual, las encuestas a cada grupo doméstico involucraron diez registros de consumo, espaciados a lo largo de quince días. Por ende, para cada momento del ciclo anual, los porcentajes resultan del promedio de 130 registros (13 x 10). Estos datos no pretenden ser más que aproximados.

Como lo muestra el cuadro, en una comunidad tomada como muestra (que representa, por su ubicación junto al bañado, a la mayoría de las comunidades tobas), las actividades de subsistencia aportan más del 70 % de los alimentos consumidos durante la mayor parte del año, e incluso alrededor del 50 % en la época de mayor escasez (julio-septiembre). Incluso en la comunidad más alejada del Pilcomayo, donde la pesca es menos redituable y hay una mayor proporción de empleados públicos, el porcentaje es considerable: alrededor del 55 % en marzo-abril y diciembre y 35 % en julio-agosto. Estos datos son significativos porque muestran que la gran mayoría de los tobas posee una considerable capacidad de generar medios de subsistencia propios.

Esta capacidad está fuertemente ligada a la presencia del bañado del Pilcomayo. Compuesto por una extensa e intrincada red de cursos de agua poco profundos, islotes y pantanos, de hasta cinco kilómetros de ancho en el verano, el bañado constituye una gran reserva natural de alimentos: no sólo peces sino también miel, animales salvajes, aves y algunas especies de frutos valorados para la recolección. Además, sus márgenes húmedas permiten practicar una agricultura medianamente productiva en la región.

Esta gravitación de la marisca y la agricultura hizo que, durante varias décadas, la necesidad de los tobas de participar en las migraciones estacionales y vender productos se orientara sobre todo a la búsqueda de ropa, instrumentos de trabajo (armas de fuego, machetes, palas) y utensilios domésticos (cuchillos, ollas). Por lo menos hasta entrada la década de 1970, el consumo de alimentos envasados estuvo muy limitado y restringido a productos como la yerba mate, el azúcar o la sal.

Hoy en día, el consumo de alimentos envasados se ha incrementado, sobre todo en las comunidades con una cantidad relativamente alta de empleados públicos, ya que éstos distribuyen fideos, sémola o azúcar al resto de los grupos domésticos a través de redes recíprocitarias. A pesar de ello, la marisca sigue siendo lo suficientemente importante como para limitar la necesidad de obtener alimentos envasados durante parte del año. Este fenómeno no evita ni puede evitar que los grupos domésticos tobas necesiten vender su fuerza de trabajo y sus productos, pero en ciertas circunstancias sí puede mejorar parcialmente las condiciones desde las cuales lo hacen.

Esta capacidad está ligada a las variaciones de rendimiento de las actividades de subsistencia a lo largo del ciclo anual y, por ende, es significativa sobre todo en la época de mayor abundancia, la estación húmeda (en particular, entre octubre y abril). A partir de octubre y noviembre comienzan a madurar los frutos silvestres que más contribuyen a la relativa abundan-

cia de alimentos en esta época: el chañar (*Gourliea decorticans*), la algarroba (*Prosopis alba*), el mistol (*Zizyphus mistol*), la bola verde (*Capparis speciosa*), la sachasandia (*Capparis salicifolia*) y a partir de diciembre el poroto de monte (*Capparis retusa*) —entre los principales— recolectados preponderantemente por las mujeres. Además, buena parte de estos frutos es almacenada, por lo que su consumo continúa durante varios meses.

Paralelamente, a partir de mediados y fines de diciembre se produce la creciente del Pilcomayo. El bañado se expande varios kilómetros hacia ambas márgenes y desde las nacientes bajan grandes cardúmenes que incrementan la productividad de la pesca, aunque sin llegar a alcanzar el pico que tendrá entre mayo y julio. En la actualidad, esta actividad se realiza en forma individual, con anzuelo, fija (arpón), redes pequeñas y en algunos casos con arco y flecha. Las pescas colectivas y el uso de redes de zambullida y “tijera”, común entre los grupos indígenas del Pilcomayo, fueron abandonados con la desaparición del río y la formación del bañado.³¹

La miel también se vuelve abundante en esta época y es recolectada sobre todo por los hombres. El verano es además la época de la cosecha, en noviembre-diciembre en las comunidades más cercanas al bañado y a partir de enero en las demás.³² En la estación húmeda, los animales salvajes también son más abundantes, dado el nacimiento y crecimiento de las crías. Sin embargo, como en esta época hay una gran disponibilidad de recursos (frutos, peces, miel) cuya obtención implica menores esfuerzos que la caza (que requiere salidas prolongadas que no siempre son exitosas), en estos meses la caza de subsistencia sólo es significativa en comunidades más montañesas. Esta es realizada por los hombres en forma individual, con rifles calibre 22, escopetas y perros. Las principales presas son conejos de campo (*Sylvilagus brasiliensis paraguayensis*), vizcachas (*Lagostomus maximus*), ñandúes (*Rhea americana*), corzuelas (*Mazama*) y varios tipos de aves.

³¹ La red de zambullida consiste en dos varillas flexibles de hasta tres metros de largo unidas por ambos extremos, y se utilizaba para capturar peces en las partes más profundas del río. La red “tijera”, por el contrario, es una red de superficie consistente en dos palos rígidos de entre dos y tres metros de largo unidos sólo en un extremo. Esta red se usaba sobre todo en el marco de grandes pescas colectivas de invierno en las que quienes sostenían esta red esperaban río abajo a los peces “arreados” por los zambullidores. Estas pescas colectivas eran altamente productivas, por lo que su abandono significó una merma en el rendimiento de la pesca.

³² Sin embargo, en estas comunidades la falta de lluvias suele secar buena parte de los cultivos y obligar a nuevas siembras, con lo que la cosecha puede postergarse hasta marzo o abril.

Esta abundancia relativa les proporciona a los tobas alimentos a partir de los cuales ser algo más selectivos en las modalidades de obtención de recursos manufacturados y, por ende, evitar en algunos casos aquellas sometidas a formas más duras de explotación. No obstante, esta selectividad sólo es enteramente posible si además existen en ese momento del año formas alternativas y medianamente redituables de obtener recursos del mercado. Esto nos conduce a los dos últimos factores mencionados como mediaciones, que analizaré más adelante. En efecto, el hecho de que diversas fracciones del capital comercial y el Estado abran estas vías alternativas es de gran importancia, ya que el margen de maniobra posibilitado por la marisca es limitado, debido a que esta no puede proporcionar recursos vitales para la reproducción de los grupos domésticos.

Esta limitación se manifiesta en que, a pesar de realizarse en la estación de mayor abundancia de recursos naturales, la migración a la cosecha de algodón involucra una relativamente alta cantidad de personas. Para mucha gente, esta es la única forma de obtener ropa, colchas o mosquiteros. Por su parte, muchos otros tobas están en condiciones de permanecer en sus comunidades en esa época: por la abundancia relativa de recursos naturales y la posibilidad de obtener bienes manufacturados por la venta de productos agrícolas y cueros de iguana. Este margen de elección también involucra las diversas formas de producción mercantil. Dado que los precios que los comerciantes criollos pagan por los cueros de iguana son muy bajos, algunos hombres prefieren dedicarse a la horticultura para intentar vender productos agrícolas.

Con el comienzo de la estación seca, en mayo, esta capacidad empieza a disminuir. La algarroba almacenada suele agotarse entre fines de marzo y principios de abril. A partir de entonces, sólo es posible recolectar algunos frutos que maduran en el otoño, como la doca o tasi (*Morrenia odorata*) y la tusca (*Acacia aroma*). No obstante, en esa época y hasta fines de julio, debido al ascenso de cardúmenes por el bañado del Pilcomayo, la pesca se convierte en la actividad de subsistencia por excelencia. La atracción que genera la pesca hace que algunos grupos domésticos abandonen sus comunidades y se instalen por algunas semanas en el bañado en campamentos, viviendo en gran medida de pescado y miel. La importancia de la marisca en esta época puede contribuir a que muchos jóvenes no participen en la migración a la cosecha de porotos.

A partir de fines de julio, cuando comienza la época de mayor escasez del año, esta capacidad de maniobra se debilita. La pesca comienza a disminuir, ya no hay frutos en el monte y la miel sólo puede encontrarse en el bañado. En este contexto de escasez, que se prolonga hasta septiembre, los

grupos domésticos recurren, además de a la pesca (cada vez menos productiva), al consumo de los frutos silvestres almacenados que se conservan por más tiempo (la sachasandia, la bola verde y el poroto de monte) y, en algunos casos, al consumo de batatas (*Ipomoea batatas*, cosechadas entre julio y agosto). Además, muchos hombres intensifican la caza, tanto en el monte como en el bañado, donde por la bajante de las aguas es más fácil capturar carpinchos (*Hydrochoerus hydrochoeris notialis*).

Junto con esta mayor dificultad de cubrir adecuadamente su subsistencia alimentaria con "comida del monte", en esta época hay una importante caída en la demanda de fuerza de trabajo y productos. En ese entonces, no llegan a las comunidades contratistas y el accionar de compradores está limitado a eventuales compradores de chivas o chanchos o a los compradores de artesanías del ICA, lo que hace que este acceso al mercado sea dificultoso. En esta época, por ende, la gente se ve obligada a obtener recursos monetarios con menos posibilidades de elección y en peores condiciones. Algunos hombres buscan empleo temporal en las estancias del Paraguay, donde las condiciones de trabajo son severas, y otros intentan incrementar las "changas" (trabajos temporarios) con los criollos. Si llegan compradores de Ingeniero Juárez o Salta, muchos grupos domésticos venden gallinas y chanchos a bajos precios, que tal vez no hubieran aceptado en otros momentos del año. Lo mismo ocurre con las artesanías. Si entonces no llegan los compradores del ICA, algunas mujeres las venden a bajos precios a los gendarmes de una localidad cercana o en Ingeniero Juárez. Este contexto hace que esta sea la época en que los tobas pasan más hambre.

Más allá de estas variaciones estacionales, el que las actividades de subsistencia les proporcionen una importante fuente de alimentos les permite a muchos grupos domésticos mantener un resguardo parcial contra la explotación. Por un lado, como vimos, ello se expresa en la selectividad que es posible manejar en ciertos momentos del año. Pero además, este resguardo se refleja aun cuando estas modalidades de explotación se hacen electivas. En efecto, cuando en la migración a las cosechas los tobas obtienen muy escasos recursos, éstos cuentan a su regreso con la posibilidad de cubrir parte de su subsistencia recurriendo al bañado y al monte, lo que hace que ello no necesariamente socave la reproducción de su fuerza de trabajo. Lo mismo ocurre cuando la gente recibe precios muy bajos por sus productos.

No obstante, en momentos en que la explotación supera límites tolerables o se producen crisis en el mercado, los resguardos anteriores pueden no ser suficientes para evitar el desgaste de la fuerza de trabajo. En estos casos, los grupos domésticos pueden abandonar temporalmente el acceso

al mercado y replegarse sobre la pesca, la caza y la recolección. Sin embargo, estos repliegues tienen fuertes límites. En primer lugar, porque la posibilidad de su realización así como su duración depende de la abundancia relativa de recursos naturales en ese momento del ciclo anual. Y fundamentalmente, porque a mediano plazo la gente necesita adquirir bienes manufacturados y alimentos envasados que son hoy centrales para su reproducción.

La crisis hiperinflacionaria de mayo de 1989 permitió apreciar la importancia que pueden alcanzar estos repliegues, así como sus límites. En ese entonces, la rápida desvalorización de los de por sí magros recursos monetarios disponibles localmente (la tasa de inflación mensual era entonces de alrededor del 200 %) y, por ende, la dificultad de obtener alimentos envasados, hizo que mucha gente abandonara las comunidades y se estableciera en campamentos en la orilla del bañado, aprovechando el ascenso en esa época de grandes cardúmenes por el Pilcomayo. Si bien estos campamentos suelen ser comunes en esta época, ese año la cantidad de personas involucradas fue significativamente mayor que en años anteriores. Así, durante varios meses una gran cantidad de tobas vivió casi exclusivamente de la marisca.

Este repliegue sobre el bañado, sin embargo, pronto encontró sus límites. A fines de julio, el rendimiento de la pesca comenzó a disminuir y los campamentos dejaron de ser una fuente significativa de alimentos. En ese entonces, una estancia paraguaya empezó a realizar desmontes que requerían de una gran cantidad de mano de obra. Unos 150 hombres tobas, entre ellos muchos de los que estaban en los campamentos, cruzaron el bañado a buscar trabajo atraídos por la posibilidad de obtener alimentos envasados y ropa, casi imposibles de comprar en ese momento en el lado argentino.

Este masivo desplazamiento al bañado en épocas de crisis nos conduce a la tercera de las facetas señaladas como propia de la dinámica de esta forma productiva: la relativa movilidad que proporciona la práctica de la pesca, la caza y la recolección. Esta flexibilidad de los grupos de residencia recoge la laxitud que caracterizaba a las antiguas bandas y está sostenida – además de en la movilidad de la marisca – en el carácter colectivo de los principales medios de producción: esto es, en el hecho de que un grupo doméstico toba puede usufructuar el monte y el bañado o desmontar un cerco agrícola en cualquier lugar de sus tierras. Así, hoy en día es común que una familia abandone una comunidad y se instale en otra donde posee parientes, buscando recurrir a nuevos recursos o como forma de resolver conflictos.

Esta movilidad es significativa porque le proporciona a la gente, sobre todo a aquellos en situación más precaria, la posibilidad de buscar condiciones más propicias para optimizar sus posibilidades de subsistencia. En efecto, un grupo doméstico puede mudarse a una comunidad donde haya más recursos naturales para mariscar, mayor humedad de la tierra para sembrar, o bien para estar cerca de un pariente con empleo público que pueda proporcionar un flujo regular de alimentos envasados. En el caso de las familias que viven en el Barrio Toba de Ingeniero Juárez, esta flexibilidad también les permite reinstalarse en cualquier momento en las comunidades rurales si las condiciones de vida en el pueblo empeoran.

Estos desplazamientos son a menudo sólo temporales. El caso más significativo lo constituyen los campamentos de pesca en el bañado, que también se realizan para cultivar la tierra aprovechando la bajante del Pilcomayo. En estos casos, la gente siembra en pequeños cercos construidos en zonas húmedas descubiertas tras la bajante, y tras cosecharlos en diciembre, y ante el nuevo avance de las aguas, los abandona hasta el año siguiente. Por su parte, algunos grupos domésticos de comunidades montañesas pasan los meses de mayor escasez en alguna comunidad cercana al bañado. Otros cambian de residencia durante la ausencia de personas que participan en las migraciones laborales o durante la enfermedad de algún miembro de la familia, buscando recurrir a la ayuda de parientes con empleo público o con una sostenida práctica de la marisca. En todos estos casos, ya sea cuando se realiza en forma permanente o temporal, esta movilidad proporciona un importante reaseguro para garantizar condiciones de reproducción.

En definitiva, la importancia de la marisca y la agricultura, la posibilidad de replegarse sobre ellas en épocas de crisis y la movilidad de los grupos domésticos son distintas expresiones de cómo el bañado y el monte se constituyen como refugios parciales frente a condiciones de dominación.

Las relaciones de producción colectivas

En este grupo, las relaciones sociales de producción poseen un carácter colectivo en la apropiación de los principales medios de producción y reciprocitario en la forma de distribución del producto social. El usufructo del bañado, el monte y sus recursos está abierto a todos los tobas, un derecho que hoy está garantizado legalmente por la obtención del título de propiedad comunal de la tierra. Sólo en la agricultura hay un usufructo familiar de las parcelas, pero ello en general no implica un derecho de propiedad. Los instrumentos de trabajo (armas de fuego, palas, azadas) son de propie-

dad individual y usadas por el grupo doméstico en su conjunto, pero no es raro que se presten a parientes y vecinos.

La distribución social del producto se basa, en gran medida, en una reciprocidad generalizada, por la cual buena parte de los alimentos obtenidos se comparte con otros grupos domésticos, sobre todo con aquellos con los que se poseen lazos de parentesco o vecindad. En estos casos, la obligación de devolución es indefinida en cuanto al tipo de recursos involucrados y al momento en que debería efectuarse. No obstante, la consolidación de los grupos domésticos como unidades productivas con mayor autonomía relativa, la mercantilización de algunas actividades de subsistencia como la agricultura, y sobre todo el impacto del empleo público han comenzado a restringir las modalidades recíprocitarias de distribución, proceso que está atravesado por fuertes conflictos. Estos últimos se reflejan en la tensión existente entre la resistencia de los empleados a distribuir alimentos envasados y la presión que realizan los demás para que lo hagan, presión que desemboca en frecuentes acusaciones de "mezquindad" hacia los primeros (ver capítulo 5).

A pesar de estos conflictos, estas relaciones comunitarias mediatizan de manera significativa la forma en que el proceso de subordinación afecta las prácticas tobas. En forma general, el derecho de todo grupo doméstico a usufructuar el monte y el bañado les proporciona un considerable respaldo en cuanto a las posibilidades de cubrir su subsistencia. Este fenómeno puede permitir garantizar la reproducción de los grupos domésticos aun en contextos de gran extracción de excedentes a través del trabajo asalariado o la venta de productos y, por ende, adquiere hoy una gran relevancia como resguardo parcial frente a la explotación.

La reciprocidad generalizada, a pesar de las restricciones a las que está siendo sometida, también proporciona una red de protección frente a condiciones de pobreza. En efecto, el derecho de toda toba a demandar a los demás la distribución de alimentos, y sobre todo a aquellos que disponen de empleos públicos, les proporciona recursos en muchos casos significativos. Por ejemplo, entre los grupos domésticos sin ingresos regulares en una comunidad ribereña, cerca del 55 % de los alimentos envasados por ellos consumidos en distintos momentos del año les fue entregado por grupos domésticos que contaban con uno o más empleados públicos. En una comunidad montañesa, este porcentaje fue de aproximadamente 45 % (ver capítulo 5).

En definitiva, la propiedad colectiva de la tierra y los recursos naturales y la reciprocidad generalizada les proporcionan a los grupos domésticos que viven en una situación material precaria un conjunto de redes sociales

de gran importancia. Estos mecanismos están difundidos en casi todos los grupos cazadores-recolectores, pero en una situación de inserción en el capitalismo adquieren nuevas dimensiones y significados como resguardos frente a condiciones de dominación.

La producción mercantil simple

Si bien la venta de productos está sometida a una considerable explotación por parte del capital comercial, la gente suele optar por ella antes que por la migración estacional cuando les permite obtener un ingreso medianamente redituable.³³ Esta preferencia también se debe a que estas prácticas les permiten permanecer en sus comunidades y mantener un cierto control sobre el proceso de trabajo, a diferencia de las formas de enajenación que predominan en fincas, colonias y estancias. Este fenómeno influye en el proceso de subordinación, ya que cambia el agente y la modalidad de explotación. Ello no altera el hecho mismo de la subordinación a sectores capitalistas, pero abre la posibilidad de evitar las formas más duras de explotación.

La posibilidad de practicar una producción mercantil en forma medianamente redituable, y por ende esta mediación en el proceso de subordinación, no depende enteramente de los grupos domésticos tobas. La demanda del capital comercial y el apoyo de la misión anglicana intervienen fuertemente en este proceso, y son los que, en última instancia, posibilitan que esta mediación sea efectiva.

Esto es claro en la práctica de la agricultura en las dos comunidades más cercanas al bañado. Allí, la venta de productos agrícolas posee una gran importancia, que no está limitada al verano sino que se extiende además a otros momentos con las verduras y hortalizas. La comercialización de sus cosechas le permite a estos grupos domésticos obtener una relativamente importante cantidad de alimentos envasados, ropa e instrumentos de trabajo, lo que hace que sean muy pocas las personas que migren a las colonias algodoneras o fincas poroteras. El reciente inicio en una de estas comunidades de una apicultura dirigida a la venta en Ingeniero Juárez, con el apoyo de la misión y con un relativo éxito, ha reforzado esta tendencia. En las demás comunidades, el peso de la agricultura es mucho menor. Pero

³³ Algunos autores han sostenido, por el contrario, que los indígenas del Gran Chaco tendrían debido a su "cultura cazadora-recolectora" una supuesta preferencia por el trabajo asalariado antes que por la producción mercantil. Para una crítica de estas posturas, ver el capítulo 11.

cuando algunas familias obtienen una buena cosecha y logran realizar una buena venta de sandías o zapallos, ello también puede permitirles a algunos jóvenes evitar el trabajo asalariado estacional.

La caza comercial, por su parte, está restringida como vimos a la captura de la iguana y hoy en día no aporta ingresos significativos. Sin embargo, como la caza de la iguana se realiza cuando la mayor parte de la subsistencia está cubierta por la marisca, la venta de sus cueros puede contribuir a evitar el trabajo asalariado entre los hombres que se dedican sistemáticamente a esta actividad.

El artesanado también suele tener incidencias en este proceso. La producción de artesanías por parte de las mujeres suele ser constante a lo largo del año. No obstante, cuando llega la noticia (generalmente a través de enlaces radiales) de que los compradores del ICA planean visitar las comunidades, la fabricación de artesanías se intensifica notablemente. Esta intensificación, que puede extenderse por varias semanas o incluso más de un mes, también suele inhibir el trabajo asalariado estacional de algunas mujeres, en especial si ello ocurre durante la estación húmeda. De cualquier forma, como el pago del ICA es en alimentos envasados esta actividad no permite obtener recursos valorados como ropa, y por ende para muchos grupos domésticos su práctica no es suficiente para que algunos de sus miembros eviten el trabajo asalariado estacional.

Si bien hoy en día la explotación forestal es practicada en forma muy irregular por los hombres tobas, en algunos casos también le pone un freno a las migraciones laborales. A mediados de 1992, un líder consiguió a través del ICA guías (permisos del gobierno provincial) para el corte de rollos de algarrobo, y en todas las comunidades se formaron grupos de hombres que se dedicaron durante más de un mes a cortar rollizos, que después vendieron a un aserradero de Ingeniero Juárez. Durante ese lapso, llegaron los contratistas de las fincas poroterías, y ninguno de los cortadores, algunos de ellos frecuentes cosecheros, participó en la migración.

Dado que la producción mercantil sigue teniendo un desarrollo relativamente débil en la zona, esta no llega a poner un freno masivo al trabajo asalariado estacional. No obstante, como vemos, sí permite que miembros de muchos grupos domésticos puedan evitarlo al menos durante algunas temporadas.

El accionar de agencias estatales

La presencia de organismos estatales se ha reflejado, sobre todo, en la distribución de empleos públicos dependientes de la municipalidad de la zona, el ICA, el Ministerio de Salud Pública de Formosa y el Consejo Pro-

vincial de Educación. Estos empleos son la principal fuente de ingresos en las tres comunidades donde están concentrados. En una de ellas, dieron cuenta de aproximadamente el 72 % del total de los ingresos de la comunidad en diciembre de 1991, porcentaje similar al detectado en julio del año siguiente. En otra comunidad, el porcentaje fue menor pero igualmente significativo: alrededor del 52 % en diciembre de 1991 y del 43 % en julio de 1992 (esta última fluctuación se debió al regreso de los cosecheros de las fincas poroterías).³⁴

Si bien estos ingresos están concentrados en un número relativamente reducido de grupos domésticos, la constante presión ejercida a través de las relaciones reciprocitarias hace que gran parte de estos ingresos se distribuya en forma de alimentos envasados al resto de la comunidad (ver capítulo 5). Por ello, el empleo público contribuye en forma significativa a la reproducción de los grupos domésticos en situación más precaria. Este fenómeno hace que el Estado proporcione un considerable resguardo frente a la explotación a la que es sometida esta forma productiva por parte de sectores privados.

Las mediaciones ligadas a los empleos públicos también se manifiestan en la práctica y dinámica socioeconómica de los grupos domésticos que disponen de ellos. Si bien no todos los empleos tienen los mismos efectos, éstos por lo general reconfiguran la dependencia del grupo doméstico al trabajo asalariado estacional y la producción mercantil simple.

En el caso de los empleados inestables de la municipalidad, conocidos en la zona como "changarines", éstos reciben salarios muy bajos, son empleos de baja calificación y de tiempo parcial y se hallan en una situación laboral precaria. Por ello, en muchos aspectos su situación no es distinta a la del resto de los tobas. Sus unidades domésticas mantienen la práctica sistemática de la marisca y también recurren a la venta de cueros de iguana, artesanías y productos agrícolas. No obstante, la disponibilidad de un ingreso monetario regular le pone un cierto freno al trabajo asalariado estacional. Muchos de los hombres que recibieron este cargo en junio de 1991 solían participar hasta ese entonces en buena parte de las migraciones laborales, pero en 1992 la totalidad prefirió permanecer en sus comunidades. La disponibilidad de un ingreso bajo pero que sólo requiere hacer unas pocas tareas predominó por sobre la participación en migraciones

³⁴ Estos datos no pretenden ser más que aproximados y surgen de encuestas que realicé personalmente en el campo con la totalidad de los grupos domésticos de cada comunidad.

laborales que pueden llegar a proporcionar un mayor ingreso, pero que están limitadas a unos pocos meses y conllevan formas de explotación localizadas en lugares lejanos.

Entre los grupos domésticos con empleos públicos estables y mejor remunerados, el trabajo asalariado estacional disminuye en forma más significativa, ya que en muchos casos implica que tampoco migren otros familiares directos. Además, en estas familias la producción mercantil y la práctica de la marisca tienen una menor importancia. En los grupos domésticos con empleos calificados (delegados del ICA, concejales, agentes sanitarios), por su parte, su dinámica socioeconómica es distinta de la del resto. En estos casos, la participación de miembros de la unidad doméstica en migraciones laborales es casi nula y hay además una mayor disminución en la práctica de la marisca.

La restricción que el empleo público le pone al trabajo asalariado estacional depende en principio de instituciones estatales y, por ende, de un ámbito ajeno al control directo de los tobas. No obstante, la presión política que estos realizan para obtener empleos también incide en este factor mediador. La posesión de un empleo público es una de las máximas aspiraciones de todo hombre toba y, en consecuencia, éstos les demandan en forma permanente a sus representantes la obtención de “trabajo”, sobre todo en la municipalidad (ver capítulo 8). Ha sido en gran medida esta presión, apoyada por el peso electoral de los tobas en la elección de intendente, la que contribuyó a que se produjera a principios de la década de 1990 un incremento en los empleos en la zona y, por ende, la inhibición del trabajo asalariado estacional asociada a ellos.

En el caso de los grupos domésticos con empleos calificados, como al abandono casi total de las migraciones laborales se le suma la disminución de la venta de productos, la inserción en el Estado significa ya no —como ocurre con la producción mercantil— un cambio en las modalidades de extracción de excedentes sino un cambio cualitativo más profundo dentro del proceso de subordinación. Ello significa que su subordinación no pasa tanto por la explotación por parte de sectores capitalistas (agropecuarios o comerciales) como por la inserción en los aparatos políticos e ideológicos del Estado.

La mediación del Estado se expresa también en otros niveles, sobre todo con respecto al tema de la propiedad de la tierra. Si bien la obtención del título legal fue fruto de la propia movilización política toba, el Estado provincial también tuvo un papel activo en este proceso: sancionó las leyes que dieron el marco legal para la entrega de tierras y aportó los medios técnicos para realizar las mensuras. Este accionar está ligado a intentos gu-

bernamentales de contener la movilización indígena y obtener réditos electorales, pero también ha contribuido a asegurarles a los tobas la continuidad del usufructo de sus tierras y de los resguardos a la explotación asociados a él. Por ello, junto con la distribución de empleos públicos y diversos tipos de asistencia, agencias estatales han intervenido fuertemente como mediadoras en la subordinación de este grupo a relaciones de mercado.

Hasta aquí, hemos analizado cómo sectores capitalistas condicionan las prácticas productivas tobas y cómo diversos factores mediadores hacen que este proceso las afecte de manera especial, proporcionándole un cierto resguardo contra la explotación y espacios desde los cuales articular estrategias selectivas. Este fenómeno es indudablemente parte de un proceso no sólo socioeconómico, sino también político.

Mediaciones y resistencia

El que la marisca, la dinámica productiva asociada a ella y las relaciones comunitarias proporcionen un resguardo parcial frente a condiciones de dominación posee una gran importancia en la articulación de formas de resistencia. El monte y el bañado constituyen para la mayoría de los tobas un dominio espacial y social propio, donde no llega el control directo de agentes extra-locales. Por ello, en la defensa del monte se fusionan su significado como símbolo de la identidad aborígen con su contenido político como lugar de autonomía relativa. Esta conjunción alcanzó su mayor expresión en la lucha por la propiedad de la tierra en la segunda mitad de la década de 1980.

La importancia de esta movilización se acentuó por la dificultad de los tobas de articular una resistencia efectiva contra la explotación en fincas, colonias y estancias. Su poca experiencia en formas sindicales de organización ha hecho que en estos lugares su resistencia directa suela estar limitada a reclamos de corte individual y fragmentario. Ello contribuye a que la posibilidad de enfrentar la explotación pase para este grupo no tanto por una resistencia directa en fincas y colonias como por la lucha por los lugares que les permiten resguardarse de ella.

El reclamo por la tierra se inició con el retorno constitucional y, sobre todo, con la sanción en Formosa en 1984 de la “Ley Integral del Aborígen” (426/84), donde se contempló el derecho de los indígenas formoseños a la propiedad legal de la tierra por ellos ocupada. La movilización —que contó con el asesoramiento legal de personas externas a las comunidades— estuvo sostenida desde el primer momento por una significativa participación de base, que se expresó en asambleas donde se discutieron y decidieron las demandas y estrategias a seguir. Dentro de este proceso, la reivindicación

de la pesca, la caza y la recolección como sostenes de la subsistencia y del uso colectivo del monte y del bañado ocupó un lugar central en sus demandas a las autoridades provinciales.

El proceso de negociación tuvo su primer hito en 1985, con la obtención por parte de la asociación civil que aglutina a las comunidades de su personería jurídica. Posteriormente, el ICA realizó la mensura de las tierras fiscales a entregarse y finalmente, en 1989 (tras varios años de dilaciones), la asociación obtuvo el título de propiedad de 35.000 hectáreas. La movilización continuó en los años siguientes con la demanda al gobierno provincial de que se delimitaran las tierras de los criollos situados dentro de su mensura para hacer posible su reubicación, y con el inicio de acciones legales contra un aserradero de Ingeniero Juárez que explotaba furtivamente algarrobos en sus tierras.

Si bien esta movilización no estuvo plegada a un proyecto político más amplio, le permitió a la gente toba fortalecer su control colectivo sobre lugares propios, que históricamente han estado definidos como tales a través de su relación con lugares distantes, como ingenios azucareros y fincas. Por ello, a pesar de los conflictos que los enfrentan a los pobladores criollos, la mayoría de los tobas sabe que estos últimos son tan pobres como ellos y que los agentes de su subordinación no se encuentran en el interior del monte chaqueño.

Conclusiones

Como he intentado mostrar en este capítulo, el hecho de que las condiciones de reproducción de la forma productiva practicada por los tobas se encuentren en el mercado hace que el campo de acción del que disponen sea estrecho. Los grupos domésticos se ven obligados a recurrir al mercado para obtener recursos vitales para su subsistencia y, en este proceso, su dinámica cotidiana queda sujeta a fuertes condicionamientos y a diversos mecanismos de explotación. No obstante, el hecho de que los tobas mantengan un cierto control sobre medios de producción hace que esta subordinación esté mediatizada por varios factores: por sus prácticas y relaciones sociales y por las alternativas que le abren actores con agendas a menudo contradictorias, como comerciantes, misioneros anglicanos e instituciones estatales.

La gravitación de la marisca durante la mayor parte del año, la posibilidad de cambiar de comunidad, el derecho de toda persona a usufructuar la tierra y a demandar a los grupos domésticos en mejor situación la distribución de parte de sus recursos son todos factores que proporcionan un res-

guardo desde el cual garantizar parcialmente sus condiciones de reproducción social. Este resguardo proporciona un ámbito sobre el cual replegarse temporalmente cuando las condiciones de explotación son demasiado severas o cuando se produce una crisis en el mercado. Pero además, este respaldo puede permitir articular estrategias selectivas que permitan evitar las actividades sometidas a condiciones más severas. Actores privados y estatales intervienen en forma significativa en la configuración del proceso de subordinación. En el caso de estos últimos, a través de empleos públicos, de diversas formas de asistencia y de la entrega del título de la tierra, lo que también mediatiza las condiciones de reproducción de esta forma productiva.

La existencia de estos resguardos encierra una paradoja. Por un lado, podría argumentarse que estos resguardos son funcionales a sectores capitalistas, pues les permiten imponer modalidades extensivas de extracción de excedentes sobre los grupos domésticos sin necesariamente socavar su capacidad de reproducción social. En otras palabras, los factores mediadores aquí analizados hacen de esta forma de producción una relativamente eficaz reproductora de mano de obra barata y productores simples de mercancías. Pero, por otro lado, estos resguardos hacen que los grupos domésticos puedan articular estrategias que busquen limitar la explotación. Por el momento, estas estrategias están limitadas por su carácter individual y fragmentario, lo que hace que no hayan llegado a afectar los intereses de actores con mayor poder. Sin embargo, los espacios de relativa autonomía creados por estas prácticas poseen para los tobas un contenido político que puede permitir, además de evitar la explotación, enfrentarla. De hecho, como viéramos, el usufructo del monte y del bañado ha sido central en la organización por parte de los tobas de una movilización política organizada.

La paradoja mencionada está sujeta a cambiantes prácticas históricas y, por ende, sus facetas nunca están en equilibrio. Dado el actual contexto regional y nacional, estos espacios de relativa autonomía no han llegado a alterar las relaciones y campos de fuerza dominantes en la zona. Sólo en el caso de que éstos les permitan a los tobas y a los grupos en una situación similar articular una movilización más efectiva esta paradoja podría no sólo empezar a revertirse, sino también empezar a dejar de ser tal.

Reciprocidad y diferenciación social

En la antropología, durante décadas se tendió a concebir al igualitarismo como un rasgo natural de los grupos cazadores-recolectores. Ello tiene su origen en lo que Edwin Wilmsen (1989:17) ha denominado “la fascinación de la antropología con los cazadores-recolectores”. Esta fascinación recoge elementos de una práctica concreta de estos grupos –sus relaciones sociales predominantemente igualitarias y reciprocitarias– pero percibidos a través de imaginarios occidentales, que tienden a romantizar y naturalizar a aquellos pueblos que encarnarían la versión primigenia de utopías igualitarias.

El igualitarismo de los grupos cazadores-recolectores, sin embargo, es un producto histórico: esto es, el resultado de relaciones sociales que deben ser recreadas y actualizadas a través de prácticas cotidianas. La incorporación de estos grupos dentro de relaciones capitalistas y estatales ha significado, al respecto, que las prácticas reciprocitarias enfrenten nuevas condiciones que a menudo amenazan sus posibilidades de reproducción. Y ello hace que la reciprocidad sea utilizada como factor de presión contra los procesos que la socavan y que, al mismo tiempo, se vea transformada por ellos. Esta doble faceta emerge con claridad en la diferenciación social que algunos de estos grupos experimentan como resultado de su incorporación a sistemas de mercado: la reciprocidad generalizada es, por un lado, el principal mecanismo social por el cual se intenta inhibir la diferenciación pero, en forma simultánea, se ve gradualmente reformulada y eventualmente debilitada por ella.

En este capítulo, mi objetivo es analizar la incipiente diferenciación social iniciada entre los tobas del oeste de Formosa y el proceso dialéctico que ello ha generado con la reciprocidad generalizada. En especial, me interesa examinar las presiones que los tobas en situación más precaria realizan a través de las relaciones reciprocitarias para intentar inhibir la diferenciación, los conflictos asociados a estas presiones y las resignificaciones a las que está siendo sometida la reciprocidad. Estas resignificaciones tienen un contenido diferenciado según los actores involucrados y per-

miten apreciar que los significados y valores presentes en un grupo, lejos de constituir un "texto" uniforme, están configurados por relaciones locales de poder (Keesing, 1987; Roseberry, 1989).

Antes de centrarme en el caso de los tobas, haré un análisis teórico de la diferenciación social en formas productivas domésticas y del rol que puede cumplir, en este proceso, la reciprocidad generalizada en grupos cazadores-recolectores.

Diferenciación social en formas productivas domésticas

Los autores que han analizado procesos de diferenciación social en sectores domésticos (i.e. pequeños productores unidos a medios de producción) suelen recoger, a menudo sometiéndolo a diversas reformulaciones, el clásico trabajo de Lenin sobre el campesinado ruso (ver Roseberry, 1976; Smith, 1979; Warman, 1985, entre otros). Lenin (1973) sostuvo que la mercantilización de la producción rural en Rusia tendía, a largo plazo, a desintegrar al campesinado y dividirlo en dos grandes clases sociales: una burguesía rural que contrata mano de obra asalariada, acumula capital y lo reinvierte en la producción y un proletariado rural que es gradualmente despojado del acceso a la tierra. Más allá de que las predicciones sobre la desaparición de la pequeña producción rural han sido objeto de intensos debates (cf. Bartra 1982; Warman, 1985), el desarrollo de la producción mercantil suele ser sin duda la principal vía de diferenciación dentro de los sectores domésticos. No obstante, no es la única. Otra vía posible es la inserción dentro de aparatos estatales a través de empleos calificados (i.e. cargos como enfermeros, maestros, funcionarios o empleados administrativos), tema que ha merecido poca atención en los estudios de diferenciación social en sectores campesinos. Intentando llenar en parte este vacío, a continuación estableceré algunos criterios por los cuales se podría delimitar, en estos casos, la existencia de una efectiva diferenciación de clase.

En primer lugar, la sola adquisición de un empleo público por parte de un miembro de un grupo doméstico no necesariamente implica una diferenciación social con respecto a su comunidad de origen. Si la posesión de este empleo es paralela a la continuidad de la unidad doméstica en tanto unidad de producción, no nos encontraríamos aún con un clivaje de clase entre sectores sociales diferenciados cualitativamente. En este caso, se daría una situación contradictoria, en la que la inserción en los aparatos estatales coexiste con la continuidad de una modalidad productiva que le sigue imprimiendo al grupo doméstico una dinámica socioeconómica particular. Ello haría que, en estos casos, sólo exista una diferenciación incipiente.

A mi entender, una diferenciación en sentido estricto sólo se alcanzaría si esta unidad familiar abandonara las prácticas productivas domésticas y dejara, por ende, de ser una unidad de producción. Es sobre todo en estos casos que se produce una ruptura significativa y que esta unidad familiar se integra más plenamente dentro de lo que, siguiendo a Nicos Poulantzas (1976:300), es una fracción de la llamada nueva pequeña burguesía: el grupo de los empleados calificados de la burocracia estatal.

Una segunda posible vía de diferenciación se produciría cuando, a través del empleo, la unidad familiar logra acumular un cierto capital y reinvertirlo en el pequeño comercio o la producción mercantil, dándose inicio a una reproducción ampliada. En estos casos, la diferenciación marcaría la inserción de esta unidad dentro de la pequeña burguesía de pequeños comerciantes y empresarios familiares capitalizados.

Ahora bien, la posibilidad de que una unidad doméstica de producción pueda diferenciarse cualitativamente de otras, sea a través del desarrollo de una producción mercantil o de un empleo público calificado, suele estar limitada por diversos factores. Algunos están ligados a la extracción sistemática de excedentes por parte del capital comercial y a la dificultad de acceder a créditos. Pero también existen limitaciones impuestas por las relaciones sociales en las cuales la unidad doméstica se halla inserta. En efecto, desde el modelo de "pobreza compartida" de Clifford Geertz (1963), pasando por la "economía moral" del campesinado de James Scott (1976), hasta análisis más cercanos al marxismo como los de Arturo Warman (1985) o Gavin Smith (1979), diversos autores han resaltado que las relaciones de producción de los sectores domésticos imponen límites a formas internas de acumulación y diferenciación social: a través de formas de distribución de recursos, prestaciones laborales u obligaciones rituales. Estas prácticas varían según la forma productiva, pero entre los grupos cazadores-recolectores el principal mecanismo nivelador lo constituye la presión distributiva emergente de la reciprocidad generalizada.

Reciprocidad y relaciones de producción entre cazadores-recolectores

En líneas generales, en los grupos cazadores-recolectores las relaciones de producción, en tanto modalidades de apropiación de los medios de producción y del producto social, están basadas en el acceso colectivo a la tierra y los recursos naturales, la propiedad individual de los instrumentos de trabajo (que no obstante suelen ser compartidos) y la distribución del producto a través de una reciprocidad generalizada. Estas relaciones no

excluyen formas de dominación basadas en relaciones de género o grupos de edad, pero suelen garantizar una apropiación relativamente igualitaria de los frutos de la producción (Leacock y Lee, 1982; Lee, 1988).³⁵

La reciprocidad generalizada constituye una modalidad de distribución de alimentos que suele involucrar a todos los miembros del grupo de residencia, sea éste una banda seminómada o más comúnmente hoy una comunidad sedentaria. En este modo de intercambio, la expectativa de devolución (si bien existe) suele ser flexible en cuanto a los recursos involucrados y al momento en el que debería llevarse a cabo.

Autores influidos por la ecología cultural, ya sea siguiendo una vertiente más clásica como Richard Lee (1979) o Polly Wiessner (1982) o la variante microeconómica de la ecología evolutiva como Elizabeth Cashdan (1980), Hillard Kaplan, Kim Hill y Magdalena Hurtado (1990) y Raymond Hames (1990) han explicado la reciprocidad generalizada en los cazadores-recolectores como una adaptación ecológico-energética a las variaciones de productividad asociadas a la caza, pesca y recolección. Según estos autores, esta distribución se realiza porque permite obtener alimentos de otras personas ante el eventual fracaso de una partida de caza o pesca. Esta explicación, no obstante, adolece de un utilitarismo que relativiza la fuerza de relaciones y valores sociales en la configuración de la reciprocidad, utilitarismo que alcanza su extremo en la obsesión de la vertiente microeconómica por explicarla en término de ganancias calórico-energéticas (ver Kaplan, Hill y Hurtado, 1980; y la crítica de Thomas, 1992).

La reciprocidad generalizada es, sobre todo, expresión de valores sociales que trascienden una utilidad puramente pragmática. En efecto, si tomamos el caso de un cazador habilidoso que tiene éxito en casi todas sus partidas y les da a sus vecinos mucho más de lo que él recibe, su acto de compartir no puede explicarse por un cálculo racional-utilitario de esperar recibir comida en otra ocasión (Woodburn, 1982:441-42). Este cazador comparte, sobre todo, porque el hacerlo es un valor sancionado socialmente.

Algunos autores que resaltan el valor social de la reciprocidad en grupos cazadores-recolectores, no obstante, lo hacen desde un culturalismo que lo abstrae de relaciones productivas. Algunos presentan la reciprocidad como resultado de una suerte de "altruismo cultural" —como lo hacen Lorna Marshall (1960) y, en parte, Marshall Sahlins (1983) en su modelo

³⁵ Una excepción son los grupos de la costa noroeste de América del Norte, que antiguamente eran en gran medida sedentarios y habían desarrollado formas de estratificación social.

"zen" de la "primera sociedad de la abundancia"— o como "fruto de una cosmovisión basada en la generosidad de la naturaleza", como lo sostiene Nurit Bird-David (1992).

El valor social de la reciprocidad, sin embargo, surge sobre todo de relaciones de producción comunitarias. Como tal, la reciprocidad se expresa no sólo positivamente a través de una distribución voluntaria, sino también a través de formas de control sobre las actitudes que puedan amenazarla. Por ello, la reciprocidad generalizada tiene también un componente coercitivo, emergente de la presión social por mantener la apropiación igualitaria de los frutos de la producción. En el ejemplo del cazador exitoso, el acto de compartir no se explica enteramente por su "pragmatismo", "altruismo" o "cosmovisión". Allí también intervienen la demanda que existe sobre él para que distribuya alimentos y el prestigio que eventualmente gane si es generoso (Woodburn, 1982). Esta presión se canaliza en formas de sanción sobre aquellos reacios a compartir, que incluyen la condena pública, la brujería y en algunos casos la expulsión del grupo.

Por ello, cuando la distribución igualitaria de la producción se ve amenazada por un proceso de diferenciación suelen producirse múltiples conflictos y fuertes presiones redistributivas. En el ámbito de la producción de mercancías, la presión resultante puede hacer que buena parte de los recursos obtenidos por una unidad doméstica se distribuya al resto de la comunidad y que ello inhiba su capacidad de acumular, reinvertir y diferenciarse de las demás. En el caso del empleo público, el drenaje de recursos puede contribuir a que la unidad doméstica no pueda subsistir sólo con sus ingresos, se ve obligada a continuar con la práctica de las actividades domésticas y que, por ende, no deje de ser una unidad de producción.

Estos mecanismos niveladores, lejos de reflejar una igualación armónica, están atravesados por profundos conflictos, que marcan la contradicción entre los intereses individuales de los grupos domésticos protagonistas de la diferenciación y los intereses colectivos del resto del grupo. Esta contradicción tiende a socavar la efectividad de la reciprocidad generalizada cuando la diferenciación está acentuada por condiciones regionales. En efecto, cuando la producción mercantil tiene fuertes incentivos desde el mercado o cuando la inserción en el Estado alcanza una gran importancia, el propio interés individual del grupo doméstico puede terminar primando por sobre las sanciones sociales que implica el no compartir. En estos casos, por ende, puede abrirse camino a una diferenciación de clase más profunda. Se alcance o no a producir esta situación, el incremento de las presiones sociales también suele alterar la propia configuración de la reciprocidad generalizada. Socavada por la diferenciación y al mismo tiempo

actualizada por el control que ejerce sobre ella, la reciprocidad se inserta en nuevas prácticas que la reformulan y le otorgan a los ojos de los actores nuevos significados.

A continuación, analizaré cómo se manifiesta este proceso entre los tobas del oeste de Formosa debido a la difusión de empleos públicos. Para ello, empezaré por presentar el contexto histórico y socioeconómico en el que se desenvuelve este proceso.

Grupos domésticos y mercantilización

Hasta principios de la década de 1980, el paisaje sociopolítico de estas comunidades tobas era relativamente igualitario. Durante décadas, hombres y mujeres habían trabajado en el ingenio San Martín del Tabacal y esa experiencia consolidó una generación de líderes forjados como capitanes y lenguaraces (mediadores e interpretes) pero que no estaban insertos en la burocracia estatal. Paralelamente, la sedentarización resultante de la misionización anglicana de 1930 y el incentivo de los misioneros a formas de producción de mercancías (sobre todo artesanías) reconfiguraron parcialmente la organización de la producción. Ello prepararía el terreno para futuras formas de diferenciación. Las familias extensas matrilocales compuestas por dos o más familias nucleares (las subunidades de las antiguas bandas) se consolidaron en mayor medida que antaño como grupos domésticos: esto es, como unidades económicas que, unidas por relaciones de parentesco y sobre todo por una residencia y un consumo en común, organizan el proceso productivo.

En el pasado, las familias extensas estaban supeditadas en algunos aspectos a la unidad de la banda, sobre todo en el desplazamiento conjunto en ciertos momentos del ciclo anual y en las prácticas que requerían una cooperación entre familias extensas (como las pescas colectivas de invierno o la caza a caballo del ñandú) (cf. Métraux, 1946). Esta cohesión, si bien flexible, comenzó a desdibujarse con el proceso de incorporación al capitalismo. La transformación, en esta zona, del río Pilcomayo en un bañado ancho y poco profundo tras una gran creciente en 1975 contribuyó a acentuar este proceso. La formación del bañado significó el fin de las pescas colectivas, la principal actividad en la que se recreaban formas sistemáticas de cooperación entre distintas familias extensas. Hoy en día, es común que hombres de grupos domésticos emparentados salgan juntos a pescar, pero estas actividades en sí se practican individualmente y no implican una cooperación. El único ámbito donde se mantienen ciertas formas colectivas de cooperación es en las partidas de recolección de frutos

silvestres organizadas por las mujeres, práctica que no obstante se centra en la estación húmeda.

La mercantilización de varias actividades también jugó un papel significativo en esta reformulación. La caza comercial, el artesanado y la agricultura dirigida al mercado implicaron una individualización en la comercialización que contribuyó a consolidar a las familias extensas como unidades económicas con mayor autonomía. No obstante, el relativamente débil desarrollo de la producción mercantil en este grupo ha hecho que esta no haya sido, hasta el momento, una fuente significativa de diferenciación, aun en las comunidades cercanas al bañado donde la agricultura comercial es más importante. En estas comunidades, lo rudimentario de los procesos de trabajo, la ausencia de formas de asalaramiento intraétnico, las presiones distributivas y los bajos precios pagados por los comerciantes hacen que la mayoría de los agricultores no llegue a superar su nivel de reproducción simple.

A pesar de ello, la producción mercantil ha contribuido a agudizar la contradicción entre el interés particular de cada grupo doméstico y el interés colectivo representado por las relaciones de producción comunales. Esta contradicción se mantuvo relativamente acotada durante varias décadas debido a la imposibilidad por parte de los grupos domésticos de acumular, pero fue suficiente para situar a la reciprocidad generalizada en un nuevo contexto.

La reciprocidad generalizada en la actualidad

En este grupo toba, la reciprocidad generalizada —simbolizada en el acto de “convidar”, *awachét*— posee, a pesar de las presiones a las que está siendo sometida, una gran importancia en la distribución social de alimentos. Una de las formas de hacer efectiva esta distribución, y la más valorada socialmente, consiste en tomar la iniciativa de compartir. Esta distribución “activa” se orienta, además de al propio grupo doméstico, a las unidades domésticas emparentadas y vecinas, a quienes se les suelen enviar alimentos por intermedio de los niños. Si bien en la mayoría de los casos los vecinos son también parientes, en algunos casos no lo son, dado que en la actualidad las comunidades están conformadas por distintos desprendimientos de las antiguas bandas. En estos casos, los vecinos son igualmente convidados de esta forma, ya que la cercanía espacial impone importantes obligaciones recíprocas.

Junto a esta distribución activa, existe una distribución no necesariamente ligada al parentesco o la vecindad y que resulta de una presión más

directa, de lo que muchos tobas llaman “llegarse”: ir a la casa del potencial dador buscando recibir de él. Una persona puede “visitar” a otra y demandarle veladamente alimentos en función de la regla implícita de que todo toba, sobre todo si es de la misma comunidad, tiene derecho a recibir comida de sus pares.

Todos los alimentos son susceptibles de ser compartidos por las vías recién señaladas, tanto los obtenidos de la caza, la pesca, la recolección y la agricultura como los comprados en los almacenes de los criollos (como harina, arroz, yerba o azúcar). No obstante, existen diferencias entre algunos de estos alimentos en cuanto a las modalidades de distribución. Donde más se mantiene el principio de llevar por propia iniciativa es con el pescado, la carne de animales salvajes y la miel. En el caso de los frutos silvestres, sobre todo de la algarroba, éstos suelen compartirse recién después que ha terminado la recolección, una vez que están almacenados. Dado que al madurar la algarroba (entre noviembre y diciembre) prácticamente no hay grupo doméstico que no se dedique a recolectarla, en esa época es raro que esta se distribuya. La situación cambia cuando la algarroba almacenada comienza a agotarse, sobre todo a partir de marzo, momento en que muchos van a pedir –“se llegan”– a los grupos domésticos que aún tienen reservas en sus trojas (depósitos elevados del suelo). Este acto de “llegarse” está aun más acentuado con respecto a los productos agrícolas y los alimentos envasados, recursos con los cuales el acto de convidar por propia iniciativa está más restringido que con otros alimentos a los parientes y vecinos más cercanos.

Con respecto a los productos agrícolas, esta inhibición en la iniciativa de compartir es resultado de la mercantilización que incentivaron los misioneros anglicanos a principios de la década de 1970, y ha implicado un cambio significativo en la distribución de las primicias de la cosecha. Antes que los misioneros realizaran proyectos mercantiles de desarrollo agrícola, los tobas –al igual que otros grupos del Pilcomayo (ver Siffredi, 1975)– recurrían a un sistema de distribución que involucraba activamente a toda la comunidad. Cuando un agricultor tenía su cerco listo para cosechar, les avisaba a las mujeres de las demás unidades domésticas, quienes entonces convergían sobre el cerco y recogían para sí todas las sandías o zapallos que pudieran cargar. Cuando otra unidad doméstica estaba lista para cosechar, se repetía este llamado colectivo, y así sucesivamente.

En la actualidad, la conversión de los productos agrícolas en mercancías ha hecho que este sistema haya sido abandonado. Como me decía un agricultor toba: “Ahora la sandía y el zapallo se venden, así que nadie llama a los demás para cosechar como antes”. Hoy en día, las cucurbitáceas (za-

pallo, melón, anco) y el maíz se siguen compartiendo, pero luego de que el propio grupo doméstico ya ha recogido buena parte de su cosecha. Además, muchas veces esta distribución resulta no de convidar por iniciativa propia, sino de que los demás vayan a pedir. Lo que prácticamente no se comparten son las verduras y hortalizas, que se cultivan sobre todo en las dos comunidades más cercanas al bañado y que requieren para la siembra (a diferencia de las cucurbitáceas o el maíz) de la compra de semillas. Uno de los agricultores de estas comunidades señalaba al respecto: “Yo no le puedo convidar verduras a los paisanos. A mí, las semillas me cuestan”.

En el caso de la distribución de alimentos envasados, sobre todo entre grupos domésticos con empleo, esta también resulta en gran medida de una “visita”. Algunas personas recuerdan que cuando recién empezó a haber empleados públicos algunos de ellos mandaban a sus hijos a repartir harina o sémola al resto de la comunidad. Hoy en día, casi ningún empleado toma este tipo de iniciativa. Con excepción de los grupos domésticos con lazos de parentesco y vecindad más estrechos, el convite de estos alimentos resulta de “llegarse” a la casa del empleado y, por ende, es producto en mayor medida de la presión que se ejerce sobre ellos.

Más allá de estas reformulaciones (que analizo en detalle más adelante), el convite de alimentos supone algún tipo de retribución posterior. Muchos tobas lo resaltan en forma clara. Como me decía un hombre de unos cincuenta años: “Mi vecino me convidó miel el otro día, así que hoy le convidé carne al volver de cazar. Así es la costumbre”. No obstante, esta obligación de devolución es indefinida en cuanto a los recursos involucrados y al momento en el que debería hacerse efectiva. De hecho, esta laxitud hace que sea común que los flujos de recursos no sean simétricos, fenómeno que Jules Henry (1951) confirmó cuantitativamente entre los pilagá y que Alejandra Siffredi (1975) también observó entre los chorote del Pilcomayo salteño.

Si bien el grueso de la distribución recíproca se centra en la misma comunidad, es común que exceda sus límites. Al respecto, un fenómeno institucionalizado socialmente es la “visita” a parientes de otras comunidades, que en muchos casos se hacen para solicitar u obsequiar alimentos. Estas visitas suelen ser muy frecuentes en la época de la cosecha de los cercos. Debido a la desigual distancia de las comunidades con respecto al bañado y a los diferentes momentos de siembra (más tempranos en las comunidades cercanas al bañado, dada la mayor humedad de la tierra), la cosecha se lleva a cabo en cada una de ellas en distintos momentos. Ello hace que la distribución intercomunitaria que resulta de estas visitas tenga un patrón muy particular.

Una anécdota de mi experiencia de campo servirá para ilustrar la dinámica socio-espacial de esta distribución. Estando en diciembre de 1991 en la comunidad más alejada del bañado, comencé a notar que, a pesar de faltar varias semanas para la cosecha de sus cercos, mucha gente estaba comiendo sandías. Ante mi pregunta, la gente me dijo que las sandías les habían sido convidadas por parientes de una comunidad cercana al bañado. A los pocos días, visité esa comunidad. Allí, ante mi sorpresa, la gente tampoco había comenzado a cosechar sus cercos. Si bien muchos tenían sandías en sus hogares, estas habían sido obtenidas a través de visitas a parientes de otra localidad, situada a pocos kilómetros. Esa misma tarde me dirigí a esta nueva comunidad, pero mi sorpresa fue aún mayor al constatar que las sandías que allí tenía la gente, y que habían alcanzado a las otras dos comunidades, tampoco eran originarias de esa comunidad. Estas habían sido distribuidas desde otra comunidad, donde se obtienen las cosechas más tempranas, y que se había vuelto la fuente de sandías para el resto de las comunidades.

Lo significativo, además, es que ante mi pregunta sobre el origen de las sandías, la gente sólo hacía referencia a la comunidad inmediatamente anterior. Ello representaba no tanto un desconocimiento del circuito más amplio sino más bien un desinterés por rastrear la distribución más allá de quienes son sus partes inmediatas, el que recibe y el que da, que son las que más cuentan para recrear los lazos recíprocos en el futuro. En relación a la obligación de retribución, es de notar que la dirección de esta cadena de distribución de sandías se revirtió en los meses siguientes. Cuando, a partir de enero, la gente en las comunidades más alejadas del bañado comenzó a cosechar sus cercos, esta vez ellas se convirtieron en la fuente de la cadena de distribución de sandías hacia el resto de las comunidades (aunque con un volumen menor).

Al ser un proceso en el que las relaciones igualitarias son puestas cotidianamente a prueba, la distribución de alimentos tiende a ser una frecuente fuente de conflictos. Estos conflictos existían aun antes de que los cambios producidos por la inserción en el capitalismo agudizaran la tensión entre la familia extensa y el grupo en su conjunto. Jules Henry (1951), por ejemplo, fue testigo en 1936 entre los pilagá de las frecuentes rencillas creadas en torno a las obligaciones recíprocas. Sin embargo, la generalización del empleo estatal, como lo señalan los propios tobas, ha agudizado estos conflictos. La disponibilidad de ingresos estables y relativamente altos para la zona hace que muchas personas estén en condiciones de diferenciarse materialmente de los demás de una forma que no era posible en

el pasado, y que por ende las presiones distributivas y los conflictos se hayan acentuado con respecto a antaño.

Empleo público y prácticas diferenciadas

A fines de la década de 1960, algunos tobas capacitados por los misioneros comenzaron a trabajar como agentes sanitarios y auxiliares docentes rentados por el gobierno provincial. La expansión del empleo público, sin embargo, ocurrió sobre todo con la asunción del gobierno constitucional en 1983. En pocos años, se capacitaron parteras y nuevos agentes sanitarios, que empezaron a trabajar en las comunidades rentados por el entonces Ministerio de Salud Pública de Formosa (hoy Ministerio de Desarrollo Humano), y auxiliares docentes, que pasaron a desempeñarse (dependientes del Consejo Provincial de Educación) como auxiliares bilingües de los maestros blancos en las nuevas escuelas establecidas en la zona. Por su parte, el Instituto de Comunidades Aborígenes de Formosa (ICA), creado en 1984, contrató a varios hombres como delegados, empleados administrativos y trabajadores manuales.

Pero la principal fuente de empleo fue la municipalidad del poblado del que dependen las comunidades, a través de cargos jerárquicos (concejales y secretarios) y manuales (que involucran la fabricación de ladrillos, construcción de viviendas y reparaciones varias). Entre los empleados manuales, existen a su vez varias categorías: a) empleados de planta permanente, a los que llamaré "empleados manuales estables", b) empleados contratados denominados "jornaleros", y c) empleados de tiempo parcial conocidos como "changarines", que involucran a una gran cantidad de hombres pero que han tenido en los últimos años una existencia precaria ligada a relaciones clientelares tejidas en torno a las elecciones municipales. En agosto de 1992, en las tres comunidades más grandes había un total de 61 empleados públicos (sobre una población combinada de unas 900 personas), 41 de los cuales trabajaban en la comuna. Entre estos últimos, 20 eran en ese momento "changarines".

Si bien los empleados de la intendencia constituyen el grupo más numeroso, su gravitación depende de períodos electorales y además involucra a "jornaleros" y "changarines" que reciben salarios muy bajos. En el caso de los empleados manuales estables de la comuna, lo modesto de sus ingresos hace que sus familias sigan dependiendo de la marisca y la producción mercantil. Y si bien estos empleados no participan en las migraciones laborales estacionales, a menudo otros miembros de su grupo doméstico sí lo hacen. En este caso, por ende, su empleo no llega a diferen-

ciarlos significativamente de otras familias tobas. El proceso de incipiente diferenciación involucra sobre todo a los empleados calificados: concejales y secretarios de la comuna, agentes sanitarios, parteras, auxiliares docentes y delegados y empleados administrativos del ICA. Estos empleados realizan actividades que los acercan —aunque sin integrarlos plenamente a ella— a la nueva pequeña burguesía dependiente del Estado y además reciben ingresos que los colocan en una situación privilegiada con respecto a los empleados manuales y al conjunto de los tobas.

En encuestas que realicé en diciembre de 1991 en dos comunidades (que aquí denominaré A y B), la media de ingresos de los grupos domésticos con empleo calificado fue muy superior a la de los demás. En la comunidad A, las unidades domésticas con estos empleos (N:3) tuvieron entonces un ingreso medio de aproximadamente 1075 pesos.³⁶ Aquellas sin empleo (donde incluí, por estar en una situación similar, a aquellas con “changarines” o “jornaleros”) tuvieron un ingreso medio de sólo 158 pesos (N:11). En la comunidad B, ocurrió un fenómeno similar, aunque con diferencias algo menos marcadas. Los grupos domésticos con empleo calificado tuvieron un ingreso medio de unos 797 pesos (N:4), siendo el de los demás 264 pesos (N:9).³⁷ Las encuestas también mostraron que las fuentes de los ingresos fueron en ambos grupos muy distintas. Mientras que en los grupos domésticos con empleo calificado más del 90 % de sus ingresos provino de su sueldo, los que carecían de él recurrieron a un abanico más amplio de actividades: el trabajo asalariado estacional y ocasional (el 25 % de los ingresos en A y el 65 % en B), la venta de productos (40 % en A y 30 % en B) y pensiones provinciales y nacionales (20 % en A y 5 % en B).³⁸

³⁶ En diciembre de 1991, los ingresos eran en australes. Hice la conversión a pesos (a valores de la época) para facilitar la lectura y la comparación con meses posteriores. Para facilitar la presentación de los datos, no incluí a los grupos domésticos con empleados manuales estables (de la comuna y el ICA), que son poco numerosos y sólo se encuentran en la comunidad A.

³⁷ Las diferencias entre A y B se deben, además, a que en B tuvo entonces una cierta gravitación el ingreso aportado por el trabajo en una estancia paraguaya (a la cual la gente de la comunidad A no fue). Es de notar que entre los grupos domésticos sin empleo calificado, los niveles de ingresos tienen fuertes variaciones en distintos momentos del año, que dependen sobre todo de la participación en las migraciones laborales.

³⁸ Los ingresos referidos al trabajo asalariado en fincas y estancias incluyen lo cobrado en la liquidación final. La venta de productos involucró artesanías, pequeños animales y sobre todo (dada la época) cueros de iguana. En algunos pocos grupos domésticos, también se recurrió a la venta de productos de carpintería. En la comunidad B, el resto de los ingresos (15%) provinieron de empleos de “jornalero” y “changarín”.

Estos datos nos hablan de que los grupos domésticos con un empleo público calificado poseen una dinámica socioeconómica distinta de la del resto. En primer lugar, la práctica de la marisca es más irregular, ya que el empleado tiene menos tiempo para dedicarse a ella y los alimentos envasados cubren gran parte de la subsistencia. Además, casi ningún miembro del grupo familiar participa en las migraciones laborales y la venta de productos sólo suele involucrar artesanías. Más aún, la cría de pequeños animales (orientada predominantemente al autoconsumo) suele tener en estos casos una mayor importancia relativa, ya que estas unidades domésticas poseen más gallinas y chanchos que la media y también chivos y ovejas.

Además, las condiciones de vida en estos grupos domésticos son marcadamente mejores que las de la mayoría de los tobas. Sus miembros disponen de ropa y calzado nuevos, colchones, bienes de consumo valorados (como bicicletas nuevas o estéreos portátiles) y una vivienda de adobe o ladrillos, con techo de chapas de zinc. El común de la gente, por el contrario, suele usar ropas zurcidas y desgastadas por el uso, tiene pocas posesiones materiales, duerme en catres de madera y vive en ranchos con una pared de adobe (la que mira al sur), las demás paredes de ramas o palos y el techo de barro y paja.

Estas diferencias, sin embargo, todavía no han generado a mi entender una diferenciación de clase en sentido estricto. Ello se debe, en buena medida, a las formas de presión social que la gente más pobre ejerce a través de la reciprocidad generalizada.

Una diferenciación incipiente

Hasta el momento (1994), en estas comunidades ningún grupo doméstico con un empleado público calificado ha dejado de ser una unidad de producción. Los empleados no suelen dejar de salir a cazar o a recolectar miel en momentos libres, y además otros hombres del grupo doméstico suelen hacerlo regularmente. La recolección, sobre todo de la algarroba, se sigue practicando en forma sistemática debido a que es realizada por las mujeres. En el caso de la cría de chivas o chanchos, esta suele tener incluso más importancia debido a la disponibilidad de recursos para comprar animales. Con respecto a la agricultura, en muchos casos las mujeres de la unidad doméstica continúan su práctica, si bien al requerir una dedicación más sistemática en algunos casos es abandonada.

Esta continuidad de las actividades domésticas está ligada, por un lado, al valor que la mayoría de los tobas (incluyendo los empleados públicos) le otorga a alimentos como el pescado o la algarroba. Pero esta continuidad también responde a la demanda que las personas con menores ingresos

ejercen sobre estas unidades domésticas a través de las relaciones reciprocitarias. El constante drenaje de alimentos envasados al que es sometido el grupo doméstico le pone un cierto límite a su posibilidad de subsistir sólo con ellos y, por ende, en algunos casos lo obliga a seguir recurriendo a la marisca.

La disponibilidad de ingresos muy superiores a la media comunitaria tampoco ha implicado, hasta el momento, que los empleados puedan realizar una acumulación significativa, debido en parte a la presión distributiva que se ejerce sobre ellos. La permanente circulación de alimentos hacia otros grupos domésticos termina agotando buena parte de sus ingresos, lo que suele no dejarles márgenes como para ir más allá de un consumo no-productivo (alimentos, ropa, vivienda), del reemplazo de instrumentos de trabajo (anzuelos o municiones) o la compra de pequeños animales. Por ende, estas familias se encuentran en una situación contradictoria: pertenecen a los estamentos de empleados calificados de los organismos estatales pero también son parte de un sector doméstico de producción que sigue configurando su práctica y dinámica cotidianas.

Una situación distinta se da en el Barrio Toba de Ingeniero Juárez, habitado por unas 250 personas. Allí, gran parte de la gente vive de trabajos irregulares, pero también hay quienes tienen un empleo en la municipalidad del pueblo, en el ICA o como agentes sanitarios y auxiliares docentes. Si bien estos empleados también suelen ser objeto de presiones distributivas, sus grupos familiares han dejado de ser unidades de producción. Ocasionalmente, algunos empleados salen a cazar en el monte que rodea al pueblo y, en la época de recolección, muchas mujeres van a las comunidades rurales a juntar algarroba, pero estas actividades no pasan de ser secundarias. La dinámica reproductiva de los grupos domésticos de estos empleados gira casi por completo en torno al empleo público. Por ende, desde un punto de vista socioeconómico, nos encontramos con una inserción más clara dentro de la nueva pequeña burguesía dependiente del Estado. Este posicionamiento, sin embargo, está fuertemente mediatizado por la pertenencia étnica. Es más, la adscripción étnica es aún más fuerte que la de clase, lo que hace que su relación con los criollos ubicados en una situación de clase similar esté relativamente atenuada, y que las comunidades rurales sigan siendo su principal referente.

La presión de los más pobres

Las demandas ejercidas sobre los grupos domésticos con empleo para que compartan parte de sus ingresos se canalizan sobre todo a través de pedidos de alimentos envasados, y no suele involucrar dinero en efecti-

vo.³⁹ En ocasiones, los empleados también se convierten en una fuente de medicamentos (sobre todo analgésicos) cuando éstos faltan en las salas de primeros auxilios. Esta presión social también involucra a los empleados manuales estables, aunque lo modesto de sus ingresos hace que no suelen ser los principales protagonistas de los conflictos que analizo en esta sección.

La demanda sobre los empleados para que compartan se manifiesta, en primer lugar, en el acto de "llegarse" a sus hogares. Por un lado, los empleados suelen hacerles llegar, por iniciativa propia, alimentos a sus parientes y vecinos más inmediatos. Pero la distribución al resto de la comunidad resulta sobre todo de la velada demanda de quienes realizan una "visita". Estas visitas rara vez conllevan una actitud mendicante. La actitud de quien "se llega" es más bien la de una sutil exigencia: la de quien no hace más que hacer efectivo el principal valor social que emerge de las relaciones de producción: esto es, el derecho del grupo en su conjunto de ser partícipe de la riqueza de alguno de sus miembros. Esta exigencia se expresa, además, en el hecho de que es común que la persona receptora minimice públicamente el valor de lo recibido. Esta actitud, analizada en otros grupos cazadores-recolectores (Lee, 1982, 1993), apunta a combatir la eventual arrogancia de quien comparte y, por ende, contribuye en última instancia a inhibir una diferenciación de estatus.⁴⁰

Esta dinámica hace que los grupos domésticos con empleados calificados se constituyan en una fuente permanente de alimentos envasados hacia el resto de la comunidad. Ello se acentúa en el caso de los líderes políticos, ya que a la presión distributiva se le suma su propia necesidad de mantener un consenso sobre su liderazgo. Estos líderes se ven además obligados a realizar grandes despliegues públicos de generosidad en las fiestas de fin de año o durante celebraciones en fechas patrias, por ejemplo, comprando una vaca y organizando una comida para toda la comunidad.

³⁹ En algunos casos, algunos empleados son requeridos para hacer contribuciones monetarias puntuales, por ejemplo, para ayudar a una familia a solventar la internación de un pariente en el hospital de Ingeniero Juárez. Estas ayudas, no obstante, no cambian el hecho de que el dinero en efectivo no suele circular como bien de intercambio recíproco.

⁴⁰ La actitud de minimizar el valor de regalos también me ha involucrado personalmente. Cuando preguntaba si habían recibido mis envíos de ropa usada (que ellos mismos me habían pedido), mucha gente me respondía relativizando mi supuesta generosidad y resaltando que esos envíos no los ponían en deuda conmigo: "Llegó una bolsita de ropa", "faltaba ropa para chicos", "los zapatos no me entraron" o "puros pulóveres nomás".

Cuadro 1. Alimentos recibidos a través de circuitos de distribución

	Alimentos envasados		Alimentos obtenidos por actividades de subsistencia	
	Recibidos de otros	Propios	Recibidos de otros	Propios
Comunidad A				
GD sin empleo (N:11)	45%	55%	28%	72%
GD con empleo (N:3)	0%	100%	35%	65%
Comunidad B				
GD sin empleo (N:9)	55%	45%	21%	79%
GD con empleo (N:4)	2%	98%	53%	47%

Fuente: Elaboración propia, en base a encuestas realizadas en el campo. Los datos presentados resultan de la media de los obtenidos en tres momentos distintos del año.

Referencias: Los alimentos obtenidos de actividades de subsistencia incluyen pescado, miel, frutos silvestres, carne de animales salvajes, productos agrícolas y carne de chivos y ovejas. Los alimentos envasados incluyen sobre todo arroz, fideos y sémola. GD: grupos domésticos.

Dado este contexto, una de las principales formas de obtener alimentos envasados para los grupos domésticos más pobres es la distribución proveniente de aquellos con empleo. Como se desprende del cuadro 1, entre grupos domésticos en una situación precaria, el 55% de sus alimentos envasados en la comunidad A y el 45 % en B fue obtenido a través de la distribución recíprocaria. Por el contrario, la miel, el pescado o los zapallos consumidos fueron en su mayoría producidos por ellos mismos. Entre grupos domésticos con empleo calificado, se da una situación inversa, y casi todos los alimentos que recibieron de otras familias son aquellos obtenidos por la marisca o la agricultura. Ello se debe a que se les entregó pescado, miel o productos agrícolas en retribución por su anterior distribución de alimentos envasados. Sin embargo, este flujo no es simétrico. Lo que la gente en mejor situación socioeconómica recibe no llega a equiparar el volumen de alimentos distribuido por ellos, e incluso en algunos casos es marcadamente inferior, fenómeno que analizaré más adelante.

Estas presiones distributivas están acentuando la contradicción entre los intereses individuales de los grupos domésticos con empleo calificado y los de la comunidad en su conjunto. Por un lado, la constante distribución de recursos atenta contra la posibilidad de los empleados de adquirir

y acumular nuevos bienes de consumo. Por otro lado, la acumulación de estos bienes limita lo que se distribuye al resto de la comunidad. Esta tensión es vivida claramente, aunque de manera distinta, por quienes se encuentran en los dos polos de la relación.

Las interpretaciones de los empleados dependen del lugar que ocupan en las relaciones sociales. Los líderes con cargos como concejales o delegados del ICA suelen hacer una apología del drenaje de recursos al que la comunidad los somete, debido a su lugar como detentadores de los intereses y valores grupales. Con frecuencia, sostienen que ellos siguen la “costumbre de convidar” y señalan con orgullo que su generosidad hace que ellos estén “tan pobres como los demás tobas”, por más que esta no sea una apreciación compartida por sus vecinos.

Entre los empleados sin un lugar público de consenso que defender, las tensiones asociadas a la reciprocidad generalizada suelen teñir sus apreciaciones de forma más clara. Si bien en un primer momento suelen reivindicar “la costumbre de compartir”, algunos terminan quejándose, veladamente al principio y más amargamente después, de tener que distribuir recursos a los demás. La explicación es recurrente. Como me decía un auxiliar docente: “Hace años que trabajo y todavía no tengo nada, porque le tengo que dar a todos los que me piden”. Sin embargo, estas apreciaciones no se suelen exteriorizar en público. Estas contradicciones se manifiestan abiertamente sobre todo entre quienes se sienten excluidos de la riqueza asociada al empleo.

En efecto, a pesar de los recursos que los grupos domésticos con empleo calificado comparten con el resto de la comunidad, ello no cambia el hecho de que sus miembros comen todos los días y disponen de bienes materiales (ropa, calzado, vivienda) que contrastan con la pobreza de los demás. Las personas en situación más precaria perciben muy claramente estas diferencias. Ello se manifiesta, en primer lugar, en un control constante sobre las actitudes de los empleados. Su generosidad es sometida constantemente a prueba, y la menor actitud que pueda ser interpretada como egoísta o incluso la mera envidia de su estatus suele desencadenar rumores sobre su “mezquindad”. Es frecuente que este control genere conflictos y acusaciones abiertas hacia los empleados de ser *jemóic* (mezquinos), lo que suele desembocar en casos de brujería.

Si bien la influencia de los misioneros anglicanos, de la atención primaria de la salud y de oraciones curativas sincréticas han hecho disminuir la gravitación social y política de los *pioGonáq* (shamanes), éstos siguen teniendo un papel muy activo, tanto en la curación como en la provocación de enfermedades (cf. Bargalló, 1992). La brujería ha sido por mucho tiem-

po una forma de sancionar a quienes no comparten sus recursos, no sólo entre los tobas sino también entre todos los grupos del Gran Chaco (Henry, 1951; Siffredi, 1975). No obstante, muchos tobas afirman que los embrujamientos han tenido un fuerte incremento “desde que la gente tiene sueldo”. El fin del control que los misioneros ejercían sobre el shamanismo también favoreció este proceso. Por ello, es común que cuando algún empleado o uno de sus parientes cercanos cae gravemente enfermo, ello sea interpretado como resultado de las acusaciones de un shamán o una *konánagae* (hechicera) sobre su “mezquindad”. Como me decía un hombre de unos cuarenta años: “A ese hombre lo brujearon porque tiene sueldo y no convida” (ver capítulo 6).

Las enfermedades atribuidas a un shamán, y en especial a una hechicera, son por lo general graves y en algunos casos mortales. Por ello, algunos empleados públicos tienen un temor constante a que ellos, su mujer o alguno de sus hijos sean embrujados, lo que los hace ser especialmente cuidadosos y generosos en su trato con shamanes y hechiceras. Ello, sin embargo, no impide que se realicen estas formas de “castigo”, ya que en algunos casos la provocación de una enfermedad no requiere de un acto concreto de egoísmo, sino que puede ser explicada por la envidia de su situación diferenciada. Este fenómeno coloca a los empleados públicos mejor remunerados en una situación tensa. Como me comentaba un auxiliar docente: “Siempre estoy con miedo de que nos embrujen por la envidia de mi sueldo”. Por ello, ha habido casos de empleados sometidos a fuertes presiones que, ante la grave enfermedad de algún familiar cercano (atribuida a la brujería), abandonaron su comunidad para instalarse en otra, lo que habla de las implicancias espaciales de estas tensiones sociales.

La resignificación de la reciprocidad generalizada

Los procesos recién analizados han situado a la reciprocidad generalizada en un nuevo contexto que le ha otorgado nuevas dimensiones y significados. Esta reformulación ha acentuado lo que vimos que es su rasgo fundante: su carácter de reguladora de la apropiación colectiva e igualitaria del producto social. Dado que nunca el igualitarismo entre los tobas ha estado tan amenazado como en la actualidad, la práctica de la reciprocidad generalizada ha radicalizado su carácter de mecanismo de control social. Ello ha acentuado su componente coercitivo, despojándola en mayor medida que antes de su contenido ideológico, i.e. de su carácter de acción enteramente motivada por una generosidad voluntaria.

Este incremento de la coerción es percibido por la mayoría de los tobas, pero de diversas maneras según el estatus de la persona involucrada. Los

empleados calificados, sobre todo aquellos que no ocupan roles políticos, son quienes perciben con mayor claridad la acentuación del carácter coercitivo de la reciprocidad y el desdibujamiento de su contenido ideológico, precisamente por ser quienes más sufren esta presión. Muchos de ellos viven la distribución ya no como una relación desinteresada marcada por “la costumbre”, como postula la ideología toba de la reciprocidad, sino como fruto de una coerción colectiva. El temor a las sanciones sociales que resultan de las acusaciones de mezquindad, a que se hable mal de ellos y sobre todo a ser embrujados está muy presente en sus referencias sobre la distribución. Sin embargo, dado que el valor de “compartir” sigue siendo dominante en discursos colectivos, son pocos los empleados que llegan a renegar plena y concientemente de él. Más bien, lo reinterpretan intentando adecuarlo a su situación de principales damnificados por él.

Al respecto, es común que los empleados públicos resignifiquen la reciprocidad a través del discurso del “trabajo” como valor social. Tras décadas de misionización anglicana, experiencias laborales en ingenios y fincas e interacciones con instituciones estatales, la mayoría de los tobas ha incorporado la valorización del “trabajo”, fusionándola a la antigua valorización toba de la autonomía e iniciativa personal. Entre los empleados calificados, esta valorización es particularmente fuerte, y a menudo les hace manifestar en voz baja su disgusto por tener que sostener “a los que no hacen nada”, “a los que no son trabajadores”. Este discurso cuestiona que el compartir recursos obtenidos con el propio esfuerzo se haga sin recibir una retribución casi-inmediata. Por ello, el antiguo precepto de la devolución se radicaliza, pero en un sentido nuevo: ya no en el marco de una devolución indefinida sino en el de una devolución más simétrica e inmediata, donde el modelo ideal es la reciprocidad equilibrada.

La práctica de la reciprocidad ha adquirido un nuevo sentido también para quienes viven en condiciones de pobreza. Para ellos, esta posee hoy un contenido claramente político: el de una modalidad por la cual “los pobres” le imponen a “los ricos” un mecanismo socializador de la riqueza. Pero además, al ser central en sus posibilidades de reproducción, la reciprocidad se constituye en un resguardo contra la explotación ejercida sobre ellos a través del trabajo asalariado estacional y la venta de productos (ver capítulo 4). Ello hace que, para la mayoría de los tobas, “la costumbre de convidar” sea un valor cultural que tiene claras implicancias en sus posibilidades de subsistencia.

Por todo lo anterior, la reciprocidad generalizada ha adquirido una enorme importancia como marcador de identidades colectivas. Un comentario común entre la gente toba es que una de las principales características que

los diferencian de los blancos es "la costumbre de convidar". Los blancos representarían, al respecto, lo opuesto a los aborígenes: aquellos que, como me dijo un anciano, "todo lo venden y todo lo mezquinan, incluso a sus hermanos". Pero además, es en esta mezquindad que muchos tobas explican la riqueza de los blancos. Un hombre de unos setenta años comentaba al respecto: "Se guardan todo para ellos, por eso son ricos". Los tobas, por el contrario, se encontrarían en las antipodas sociales y morales del blanco. El hombre recién citado agregaba: "Nosotros somos pobres, no tenemos nada, pero siempre convidamos".

Esta identidad no es fruto sólo de la antigua reciprocidad toba, sino también de una experiencia colectiva de dominación. Al oponer la generosidad y pobreza de los aborígenes a la mezquindad y riqueza de los blancos, esta identidad resignifica los antiguos valores tobas al posicionarlos en una relación social desigual determinada históricamente, en la que confluyen marcadores étnicos y de clase. El cuestionamiento a quienes "tienen sueldo y mezquinan", por un lado, refuerza la identidad de indígenas pobres de quienes producen ese discurso y, por el otro, sitúa a los acusados de mezquindad en un lugar ambiguo, que amenaza arrojarlos no sólo fuera de la pertenencia étnica, sino también fuera del lugar donde los situó la historia: el de ser "pobres".

Esta resignificación de la reciprocidad va incluso más lejos. Así como algunos empleados empiezan a cuestionar el carácter laxo de la devolución, quienes se encuentran en una situación más precaria empiezan por el contrario a enfatizarlo. En particular, reinterpretan la reciprocidad generalizada de tal forma que la misma obligación de devolución queda ya no postergada sino prácticamente diluida, sobre todo cuando no hay una relación de parentesco de por medio. Esta actitud recoge el hecho de que en el pasado muchos tobas consideraban que era legítimo tomar bienes de personas mezquinas sin retribuirles (ver Siffredi, 1975:49, para el caso de los chorote), precepto que hoy en día se ha radicalizado con respecto a los empleados calificados. Como mencionáramos, si bien los empleados reciben pescado, miel o sandías a cambio de sus prestaciones, este flujo tiende a ser marcadamente asimétrico. Dado que buena parte de los empleados carga con una imagen casi inevitable de mezquindad, y como se tiende a considerar que ellos pueden vivir sin la ayuda de los demás, para algunas personas es legítimo no retribuirles y guardarse los alimentos para sí mismos.

En esta tensa puja entre grupos domésticos con empleo calificado y aquellos que viven en situación más precaria, los segundos han logrado inhibir al menos parcialmente las tendencias que llevan a una diferencia-

ción de clase en sentido estricto. Sin embargo, esta inhibición se enfrenta con una fuerte presión en sentido contrario, sostenida no sólo por los intereses cada vez más individualistas de quienes tienen empleo, sino también por un campo social que hace más estrecho el ámbito en el que se despliega la reciprocidad, basado en la consolidación de los grupos domésticos como unidades con mayor autonomía relativa. Esta consolidación hace que los intereses del propio grupo doméstico tengan mayor gravitación que antaño con respecto a los intereses comunales y que, junto con la diferenciación, ello presione para la mayor restricción de la distribución.

Por ello, el incremento de las presiones distributivas está atravesado por una paradoja: es expresión de la gravitación que aún posee la reciprocidad generalizada pero, al mismo tiempo, refleja la profundidad de la crisis en la que se encuentra y la fuerza de las tendencias que presionan para socavarla.

A modo de conclusión

Como espero haber mostrado en este capítulo, aún no nos encontraríamos en este grupo toba con una diferenciación de clase en sentido estricto. Sólo en el Barrio Toba de Ingeniero Juárez las unidades familiares con un empleo calificado serían parte de una nueva clase media dependiente de la burocracia estatal, pero en un contexto mediado por la pertenencia étnica. Este proceso aún no ha alcanzado a las comunidades rurales, donde este tipo de empleados sigue siendo parte de unidades de producción insertas, aunque de manera diferenciada y contradictoria, en relaciones socioeconómicas que las unen al resto de los grupos domésticos.

En estas comunidades, como vimos, la reciprocidad generalizada es el principal mecanismo por el cual la gente más pobre le pone límites a esta diferenciación: haciendo que los empleados distribuyan gran parte de sus sueldos hacia ellos en forma de alimentos envasados, lo que socava sus posibilidades de acumulación y los obliga a continuar con la práctica de actividades de subsistencia. Además, esta distribución les permite a muchos tobas cubrir buena parte de su alimentación en un contexto de extrema pobreza y, por ende, les proporciona un resguardo frente a condiciones de dominación.

Este proceso le ha dado a la reciprocidad generalizada nuevos contenidos y significados. En primer lugar, la presión sobre la diferenciación ha agudizado el carácter coercitivo de la reciprocidad generalizada y le ha dado un tinte más claramente político: el de un mecanismo por el cual las personas de menores recursos controlan a aquellas en mejor situación so-

cioeconómica. Ello ha generado en estos dos grandes grupos actitudes e interpretaciones contrapuestas. Los empleados públicos calificados, sobre todo aquellos que no detentan un liderazgo, han comenzado a cuestionar las demandas a las que son sometidos y a postular como ideal modalidades más equilibradas de reciprocidad. Las personas sin empleo, por el contrario, han tomado el acto de compartir como un componente central de su identidad y han empezado a enfatizar el carácter indefinido de la contraprestación y el derecho a recibir de aquellos que más tienen.

Esta radicalización de la presión social no ha impedido que la reciprocidad haya comenzado a restringirse parcialmente como mecanismo de distribución del producto social. Ello no necesariamente significa el primer paso hacia su disolución, sino más bien su reacomodamiento, siempre inestable y conflictivo, al nuevo contexto en el que debe desenvolverse. Además, la posibilidad de una persistencia reformulada de esta práctica está ligada no sólo a su gravitación dentro de las relaciones sociales tobas, sino también a condiciones regionales.

Existen numerosos casos en el Gran Chaco donde la reciprocidad generalizada ha sido fuertemente minada por la individualización resultante de la incorporación en una economía de mercado. Éste es el caso de grupos del Chaco oriental argentino y de algunos grupos del Chaco paraguay que han adoptado una agricultura comercial relativamente importante (Cordeu y Siffredi, 1971:121-22; Hack, 1980:54), y de grupos wichí que hoy practican sistemáticamente la pesca comercial (Barúa, 1986:81). Entre los tobas del oeste formoseño, el relativamente débil desarrollo de una producción mercantil simple hace que, por el momento, no se vislumbre una retracción tan pronunciada. En la posibilidad de una relativa continuidad de las prácticas recíprocitarias también juegan los límites que pesan sobre lo que ha sido la principal amenaza al igualitarismo: el empleo estatal. El ajuste presupuestario que se cierne sobre los organismos provinciales hace que una mayor difusión del empleo público enfrente actualmente fuertes límites.

Si bien es probable que la reciprocidad generalizada siga guiando las prácticas cotidianas en estas comunidades, esta es una continuidad en la que sus significados han sido reformulados. Hoy en día, la reciprocidad y el igualitarismo de los tobas no son los mismos de sus ancestros; ni siquiera son exactamente los mismos que la gente manejaba hace un par de décadas, cuando aún no se vislumbraba una diferenciación como la actual. La práctica de la reciprocidad y las interpretaciones sobre ella han adquirido nuevas dimensiones, que no hacen más que actualizar cultural y políticamente las tensiones creadas por nuevas experiencias históricas.

6

Formas shamánicas de resistencia

A principios de 1978, en plena dictadura militar, un grupo de gendarmes llegó a una comunidad toba en Formosa. Los gendarmes buscaban a un joven que había evadido el servicio militar y, al no encontrarlo, detuvieron a un hombre llamado Javier, acusado de esconderlo. Los gendarmes llevaron a Javier a un cuartel ubicado a pocos kilómetros de distancia, lo golpearon brutalmente y lo dejaron sangrando encerrado en un cerco de alambre tejido. Allí, Javier comenzó a rezar. Rezó una y otra vez pidiendo la ayuda de Dios y del Espíritu Santo, los mismos poderes que él y otros miembros de la iglesia de la zona invocaban en sus oraciones curativas. Poco después, grandes nubes negras surgieron desde el sur. Un viento muy fuerte azotó el área y en pocos minutos una enorme tormenta envolvió el cuartel de gendarmería. En 1996, Mariano, un hombre de unos cincuenta años, me contó al recordar este incidente:

La casa de los gendarmes casi se voló. El techo casi se cayó. Y los gendarmes salieron. Llamaron a Javier y le dijeron: "¡Este hombre se tiene que ir! Déjenlo ir, así esto se para. Parece que él llamó este viento". Entonces, lo liberaron. Volvió con la camisa en pedazos. Acá [a pocos kilómetros de distancia], no había nada de viento.

En la actualidad, gente toba de esta zona cuenta diferentes versiones del mismo incidente. Algunos incluso sostienen que desde aquel día los gendarmes les "tienen miedo" a los tobas y no se atreven a repetir ese tipo de abusos. Relatos como éste, que giran en torno a la invocación de poderes sobrenaturales para resistir a agentes estatales, iluminan un aspecto poco estudiado de la experiencia de los grupos indígenas del Gran Chaco: la estrecha relación entre shamanismo y formas de confrontación y resistencia.

En este capítulo, mi objetivo es hacer un análisis comparativo de la inscripción de prácticas shamánicas en los campos de lucha y la economía política del Chaco argentino. Para ello recurro a fuentes históricas y etnográficas y a mi propio trabajo de campo entre los tobas y, en menor medi-

da, los wichí del noroeste de Formosa. Mi análisis conlleva una deconstrucción crítica de la fenomenología del shamanismo popularizada en antropología por Mircea Eliade (1964), quien concibió esta práctica como un estado ontológico de conciencia divorciado de experiencias históricas. En estas páginas, me interesa mostrar cómo los shamanes en el Chaco han sido y son "actores políticos o mediadores de contradicciones y resistencias sociales constituidas históricamente" (Thomas y Humphrey, 1996:1). Un punto central de mi argumento es que experiencias colectivas de confrontación moldean profundamente la práctica del shamanismo y que, al mismo tiempo, este último es una fuerza política constitutiva de campos locales de poder.

Desde la década de 1980, un número creciente de antropólogos e historiadores ha analizado las dimensiones políticas del shamanismo (Chevalier, 1982; Grow, 1996; Greene, 1998; Humphrey, 1996; Kane, 1994; Lan, 1985; Salomon, 1983; Taussig, 1987; Thomas y Humphrey, 1996). Entre ellos, se destaca la etnografía de Michael Taussig (1987) sobre shamanismo y terror en Colombia, que examina cómo el poder asociado a los shamanes ha sido producido por complejas experiencias históricas, tales como el salvajismo atribuido a los indígenas de las tierras bajas amazónicas, las experiencias de muerte y terror desatadas por agentes capitalistas y estatales y los intentos de los misioneros de reprimir prácticas shamánicas. Estas experiencias reconfiguraron la acción de los shamanes y le dieron un componente contra-hegemónico. En palabras de Taussig: "La magia del indio es intrínseca no sólo a su opresión sino también a la red de religión popular y curación mágica del infortunio en la sociedad en su conjunto" (1987:171). De manera similar, algunas características del shamanismo en el Chaco argentino, a menudo descritas como símbolos de una autenticidad cultural inalterada, pueden ser consideradas como producto de una larga historia de dominación y resistencia.⁴¹

No obstante, en el Chaco y en muchos otros lugares del mundo, la producción shamánica de significados de resistencia suele ser contradictoria, ya que los shamanes a menudo ejercen formas locales de dominación y priorizan su bienestar individual por sobre intereses colectivos. Por ende,

las dimensiones críticas del shamanismo no son atributos esenciales a su práctica sino que dependen de circunstancias históricas particulares. Ello significa que la necesidad de superar perspectivas esencialistas y ahistóricas sobre el shamanismo no debe llevarnos a una noción igualmente esencialista y ahistórica del shamanismo como necesariamente contra-hegemónico (Thomas y Humphrey, 1996:5).

En estas páginas, intentaré mostrar cómo esta configuración contradictoria de prácticas shamánicas ha sido producida en diferentes grupos y en diversos contextos históricos. En vez de cristalizar el accionar de los shamanes en modelos abstractos, me interesa analizar lo que estos actores han hecho y hacen en circunstancias concretas (cf. Humphrey, 1996:192). Algunos etnógrafos del Gran Chaco han presentado a los shamanes como curadores y causantes de enfermedades, que obtienen su poder de espíritus compañeros (directamente o a través de shamanes), causan daño capturando el alma de la víctima o insertando objetos (piedras, insectos) en su cuerpo y curan recuperando el alma y/o extrayendo esos objetos (ver Métraux, 1946:360-65). Más allá de particularidades específicas de cada grupo,⁴² estos elementos ciertamente explican la fenomenología de las técnicas shamánicas en la mayoría de los grupos del Chaco.

Este modelo, no obstante, pasa por alto que la forma en que los shamanes usan su poder, las dimensiones sociales y políticas de este poder, y el significado que la gente asocia a estas prácticas varían enormemente, dependiendo de campos históricos y políticos particulares. Con el fin de dar cuenta de esta variabilidad, en primer lugar analizo cómo las formas shamánicas de resistencia han adquirido expresiones muy distintas en diferentes coyunturas históricas. Luego, examino cómo los shamanes han tendido a adaptar sus estrategias al poder relativo de los actores con los cuales se enfrentan. Por último, analizo el rol político de los shamanes en conexión con una contradicción central a su práctica: el hecho que pueden desafiar formas de desigualdad pero, al mismo tiempo, imponer relaciones locales de dominación, una dimensión que es a menudo pasada por alto en los recientes intentos de historizar el shamanismo.

⁴² Por ejemplo, una técnica exclusiva de los shamanes wichí es la aspiración de polvo hecho de semillas de cebil (*Piptademia macrocarpa*), lo que los pone en un estado de trance (Métraux, 1946:361). Entre grupos wichí del Bermejo, también ha sido común un ritual shamánico colectivo llamado "la misa", legado de los misioneros franciscanos que actuaron en la zona entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Entre los tobas y los pilagá, las "brujas" o *konánagae* son mujeres muy temidas, que enferman a través de sustancias corporales de la víctima (pelo, saliva) u objetos que estuvieron en contacto con ella (ropa, colillas de cigarrillos). Esta hechicera es rara en otros grupos.

⁴¹ Esta representación ahistórica del shamanismo en el Chaco fue clara en la etnología fenomenológica liderada por Marcelo Bórmida (ver capítulos 9 y 10). Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1971) y más recientemente Elmer Miller (1979, 1983, 1995) y Pablo Wright (1990, 1992, 1997) han analizado cómo el shamanismo ha estado inserto en nuevas experiencias sociales, especialmente entre los tobas del Chaco oriental. Sin embargo, estos autores no han examinado cómo experiencias históricas de dominación y confrontación han configurado diferentes tipos de prácticas shamánicas.

Shamanismo y violencia: el auge y caída del cacique-guerrero

En el Gran Chaco, la práctica shamánica fue durante varios siglos un componente inseparable de relaciones de liderazgo y formas violentas de confrontación (Mendoza, 2002; Miller, 1983). La llegada de los españoles a los límites del Chaco consolidó esta unión entre el shamanismo y la guerra por medio de la militarización de la organización social de varios grupos indígenas, especialmente los de la familia lingüística guaycurú: abipones, mocovíes y tobas. Estos grupos desarrollaron unidades móviles de guerreros montados que, entre los siglos XVII y XIX, atacaron y saquearon las fronteras de Santa Fe, Corrientes, Córdoba, Tucumán y Salta (Palermo, 1986). Además de depender de la caza, la pesca y la recolección, estos grupos desarrollaron amplias redes comerciales (basadas en la venta de ganado) e incrementaron sus enfrentamientos con grupos indígenas rivales.

Estos conflictos le dieron nuevas dimensiones a la fusión entre el shamanismo y la violencia, y en varios grupos guaycurúes emergieron líderes carismáticos que eran guerreros reconocidos y shamanes poderosos. A fines del siglo XVIII, el misionero jesuita Martín Dobrizhoffer describió de la siguiente manera el uso militar del poder shamánico por parte de un cacique abipón: "Si se presenta una batalla, da vueltas a caballo alrededor del frente de batalla de los suyos, azota el aire con una rama de palmera; y con rostro torvo, ojos amenazantes y gesticulación simulada maldice a los enemigos. Creen que esta ceremonia es lo más oportuno para lograr el éxito" (1970 Vol. II:84). Dobrizhoffer también escribió que en el campo de batalla los abipones le tenían temor al poder shamánico de los mbyá ("guaycurúes"), uno de sus enemigos más encarnizados:

Aunque desprecien a los demás pueblos de la Paracuaria y se consideren mejor que todos ellos en su audacia militar, no obstante no niegan que los bárbaros guaycurúes son temibles. Dicen que los naturales caen bajo sus lanzas como hongos; no porque éstos los superen con mejores armas, firmeza o animosidad sino porque suelen ir al combate acompañados de hechiceros muy sabios. Alaykin, un viejo jefe de los abipones, me aseguraba que ellos caían en tierra sólo con ser tocados por su aliento, como tocados por un rayo (1970 Vol. II:434).

La participación de los shamanes en la guerra alcanzó su clímax a fines del siglo XIX, cuando el Estado argentino lanzó su asalto militar a gran escala sobre el Chaco y caciques que eran prestigiosos guerreros y shamanes lideraron la resistencia de los grupos tobas y mocovíes.⁴³ En 1884, el

Ejército argentino organizó una gran campaña al río Bermejo y los dos líderes tobas más poderosos, Inglés y Cambá, fueron muertos en combate. En 1909, otro prestigioso líder toba, Matolí, murió tras liderar un ataque a varios fortines (Miller, 1979:56-57, 99). Una característica de estos caciques es que gran parte de su prestigio dependía no sólo de sus poderes shamánicos, sino también de su despliegue de coraje en combate. Junto con la violencia del Ejército, ello explica por qué estos líderes no sobrevivieron a los movimientos de resistencia por ellos dirigidos.

A comienzos del siglo XX, la derrota militar de los grupos indígenas produjo una importante reformulación de la conexión entre liderazgo, poder shamánico y violencia. Este proceso se profundizó por la reorganización del espacio regional causada por la colonización criolla y europea y la expansión de relaciones capitalistas. En las regiones húmedas del este de la región chaqueña, expropiaciones masivas de tierra socavaron la práctica sistemática de la caza y la recolección entre tobas y mocovíes. Los miembros de estos grupos se convirtieron en pequeños agricultores y miembros de un semi-proletariado rural y urbano que, en algunos casos, se congregaron en misiones franciscanas como Laishí y Tacaaglé y reducciones estatales como Napalpí (1911) y Bartolomé de las Casas (1914).

En la región occidental del Chaco central, especialmente a lo largo del río Pilcomayo, las tierras semiáridas de la región no atrajeron grandes inversiones agropecuarias. La mayoría de los grupos indígenas (wichí, tobas, pilagá, nivacle, chorote) mantuvo un relativo control sobre partes de sus tierras y continuó con la práctica de la pesca, la caza y la recolección, si bien en un contexto de tensión con pobladores criollos. En esta región, estos grupos comenzaron a participar en migraciones laborales a los ingenios azucareros de las provincias de Salta y Jujuy.

A comienzos del siglo XX, estas experiencias de dominación crearon conflictos en los que el shamanismo adquirió nuevas dimensiones. Los shamanes continuaron configurando relaciones locales de poder, pero también emergieron como líderes de nuevos movimientos de resistencia que reemplazaron el militarismo de la anterior generación de caciques con la creación de expectativas milenaristas de cambio.

Los movimientos milenaristas: los shamanes como profetas

En un contexto de derrota militar, despojo territorial y explotación laboral, varios grupos indígenas desarrollaron expectativas utópicas de recuperar el control sobre sus tierras y vivir en un estado de abundancia material. Movimientos con componentes mesiánicos y milenaristas emergieron en el norte de Santa Fe (1904), en el curso medio del río Pilcomayo (1915-

⁴³ Diezmados por la guerra y las enfermedades, los abipones habían entonces desaparecido como grupo.

1917), Napalpí (1924), Pampa del Indio (1933), El Zapallar (1933) y Las Lomitas (1947).⁴⁴ Los shamanes se constituyeron en los líderes carismáticos y profetas de estos movimientos. A diferencia de las anteriores generaciones de caciques, estos shamanes no tenían habilidades militares o experiencia en el campo de batalla. Sin embargo, en algunos casos incentivaron a sus seguidores a robar ganado y cometer actos de violencia contra colonos (Bartolomé, 1972:110; Miller, 1979:103, 105).

Una característica común a varios de estos movimientos fue que los shamanes les prometieron a sus seguidores que las armas de fuego de los blancos no les harían daño. Esta expectativa era particularmente significativa, ya que capturaba la idea de que el shamanismo tenía el poder de neutralizar lo que originalmente había causado la derrota de estos grupos: la superioridad de la maquinaria militar del Estado argentino. En otras palabras, la expectativa de que estos líderes podían contrarrestar el símbolo del poder de los blancos, su poder de fuego, galvanizó el surgimiento del shamanismo como una fuerza milenarista que prometía tener la capacidad de revertir el status quo.

El más célebre y trágico de estos movimientos milenaristas fue el de Napalpí, en el entonces territorio del Chaco (Arengo, 1996; Bartolomé, 1972; Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979). Napalpí era una reducción estatal creada con el objetivo de "civilizar" a un gran número de tobas y mocovíes, buscando convertirlos en agricultores y trabajadores (Arengo, 1996). La explotación impuesta por colonos algodoneros de la zona, altos impuestos, restricciones sobre la migración laboral indígena y abusos policiales crearon en poco tiempo un clima de rebelión. Shamanes poderosos comenzaron a oír "voces" de shamanes muertos que, hablando a través de ellos, los incentivaban a resistir a los colonos blancos, robar su ganado y no trabajar en sus campos (Bartolomé, 1972:112; Miller, 1979:103). El movimiento creció rápidamente y atrajo gente de diferentes lugares del Chaco. El robo de ganado y las escaramuzas con los colonos se incrementaron y en julio de 1924 una numerosa fuerza policial llegó a Napalpí. Los shamanes les habían asegurado a sus seguidores que tenían el poder de desviar las balas. El resultado fue que un numeroso grupo de tobas y mocovíes, en su

mayoría armados sólo con lanzas, enfrentó a la policía cuando esta atacó su campamento. Ello desató una masacre en la que la policía mató a más de 200 personas, incluyendo a los principales líderes (Miller, 1979:107).

En 1947, un movimiento milenarista de diferentes características tuvo lugar en Las Lomitas, Formosa, en lo que sería una de las últimas grandes movilizaciones de este tipo en el Chaco argentino. Un profeta pilagá llamado Luciano comenzó a curar gente, a proclamar que bienes materiales descenderían del cielo y a predicar que Dios destruiría pronto el mundo (Vuoto y Wright, 1991:154, 158, 159, 174). Las noticias sobre los poderes de Luciano pronto atrajeron a numerosos pilagá y tobas del este formoseño. A diferencia de lo que ocurrió en Napalpí, el movimiento de Luciano fusionó elementos shamánicos y bíblicos, lo que expresaba la creciente influencia de imaginarios cristianos y la reformulación del shamanismo en función de nuevas experiencias sociales. Algunas personas, al igual que en Napalpí, creyeron que el espíritu de Luciano los protegería de las balas (Vuoto y Wright, 1991:169). En octubre de 1947, la presencia de un gran número de pilagá y tobas incrementó las tensiones con la población criolla y la gendarmería. Esta situación finalmente desembocó en una confrontación violenta en la que los gendarmes mataron a numerosos pilagá (Vuoto y Wright, 1991:162-70).

El fracaso de estos movimientos tuvo un considerable impacto en la reconfiguración política del shamanismo. El incumplimiento de las profecías milenaristas y el muy real y mortal poder de fuego de policías y gendarmes debilitaron el prestigio de los shamanes. En la década del 1960, Elmer Miller entrevistó a personas tobas que habían participado en Napalpí en 1924. Muchos recordaban el fracaso del movimiento como un signo de que habían sido engañados por líderes falsos (Miller, 1975:478, 1979:109-10). De manera similar, el trágico final del movimiento de Luciano en Las Lomitas decepcionó a muchos de sus seguidores. Algunos de ellos responsabilizaron a Luciano por las muertes, se sintieron "arrepentidos" de la experiencia y decidieron "volver al Evangelio" (Vuoto y Wright, 1991:172). Miller escribió sobre el impacto que estas experiencias tuvieron no sólo en los shamanes, sino también en la producción de las nuevas formas de liderazgo:

El fracaso de los shamanes en sus intentos por revitalizar la sociedad Toba evidentemente sometió el status shamánico mismo a sospechas y críticas mayores. [...] Fue probablemente este fracaso, más que cualquier otro incidente, lo que significó un serio revés para el oficio tradicional de shamán. Esta demostración pública de incapacidad shamánica y la decepción producida incrementaron las tensiones y engendraron la necesidad de desarrollar un nuevo tipo de liderazgo (Miller, 1979:109, 113)

⁴⁴ Miller (1979: n. 31, 32 y 33; 1995) ha criticado el uso de los términos "milenarista" y "mesiánico" para analizar estos movimientos, como lo hicieran Cordeu y Siffredi (1971) y Bartolomé (1972) (ver Wright, 1992). Miller prefiere llamar a estos movimientos "revitalistas". A mi entender, el uso del término "milenarista" es justificable, al menos en el sentido de que estos movimientos incluían la expectativa de la destrucción del mundo existente y la restauración de un estado de autonomía y abundancia.

Esta observación sobre los tobas orientales es válida para otros grupos que estaban pasando por experiencias similares. Más aún, la creciente importancia del trabajo asalariado y de la relación con instituciones estatales requerían de nuevas estrategias de resistencia y de líderes cuyo capital político incluyera el buen manejo del castellano y habilidades para negociar con funcionarios estatales, misioneros, contratistas y capataces. Ello contribuyó a la gradual declinación del rol de los shamanes como líderes políticos, si bien este proceso tuvo características particulares según el grupo.

En el Chaco oriental, la transición hacia formas más seculares de liderazgo estuvo inicialmente asociada al surgimiento de la Iglesia Evangélica Unida, una iglesia pentecostal indígena que creció significativamente en las décadas de 1950 y 1960 (Miller, 1979, 1995; Wright, 1997). Como parte de este proceso, los caciques-shamanes fueron perdiendo terreno frente a los dirigentes de "la Unida". A pesar de que los cultos sincréticos de esta iglesia tienen fuertes componentes shamánicos que no dejan de involucrar a sus líderes (por ejemplo, participando en curaciones realizadas dentro de la iglesia), su liderazgo pasó a ser más secular y basado en formas de participación comunitaria (Miller, 1983:7, 1995:78). En la década de 1980, estos nuevos tipos de liderazgo habían reemplazado a las anteriores formas de prestigio político basadas en el poder shamánico (Miller, 1995:78), y estaban entrelazados también con el surgimiento de nuevos dirigentes forjados por la influencia de las burocracias provinciales.

En el Chaco occidental, la reconfiguración del liderazgo entre wichí y tobas estuvo marcada por procesos específicos de esta región: la migración laboral a la zafra azucarera en Jujuy y Salta y la evangelización llevada a cabo por misioneros anglicanos. En conexión con estas experiencias, a partir de las décadas de 1960 y 1970 los nuevos líderes políticos que surgieron en estos grupos carecían de poderes shamánicos (ver Mendoza, 2002). Sin embargo, por lo menos hasta la década de 1960, los hombres que representaban a wichí, tobas occidentales y pilagá en la zafra, llamados "capitanes", eran shamanes. Éstos tuvieron un papel activo en las formas de resistencia organizadas tanto en los ingenios como en el interior del Chaco. A diferencia de los guerreros y profetas de las décadas anteriores, estos shamanes llevaron a cabo formas de resistencia más individuales y menos visibles, adaptadas a la dinámica de nuevos conflictos étnicos y de clase. Estas prácticas se volvieron, para usar un concepto de James Scott (1990), parte del "libreto oculto" (*hidden transcript*) de estos grupos: un aspecto a menudo silencioso, poco visible pero recurrente en la forma en que éstos intentaron resistir su dominación.

Conflictos de baja intensidad: la invisibilidad y sus paradojas

En la década de 1990, los tobas del noroeste de Formosa recordaban que en los ingenios sus capitanes demandaban salarios más altos y mejores condiciones laborales y que, en algunas ocasiones, también usaban sus poderes shamánicos para enfrentar a capataces y administradores. Varios ancianos, por ejemplo, me contaron que en el ingenio San Martín del Tabacal los shamanes embrujaron y mataron a dos "patrones" abusivos: Guillermo y Teófilo.⁴⁵ En 1996, Patricio, un hombre de unos sesenta y cinco años, recordaba cómo un *pioGonáq* (shamán) los embrujó: "Dos patrones han muerto. Teófilo y Guillermo. [...] Un brujo toba los ha muerto. Les ha brujado con el *payák*". Le pregunté quién era el brujo y me respondió:

No te voy a decir quién fue. Era un viejo *pioGonáq*. Ya están todos muertos [...] Dicen que Guillermo se ha muerto de golpe. El *payák* le cortó el corazón. [...] Yo estaba en el ingenio. Pero todos los médicos ni sabían quién era el brujo. Todos los médicos, si supieran, le hacían despelote a los indios. Menos mal que los médicos no sabían.

El hecho que el poder de ese shamán fuera invisible para patrones y doctores potenció su fuerza como forma de resistencia, ya que el uso de un poder sólo conocido por los aborígenes los protegía de potenciales represalias. Al negarse a decirme el nombre del *pioGonáq*, Patricio estaba justamente protegiendo el secreto de esta práctica, incluso décadas después de ocurrido el hecho. Paradójicamente, el poder de esta invisibilidad era también su debilidad política, ya que las acciones de los shamanes no eran parte de un movimiento social más amplio y su protesta no era ni siquiera registrada como tal por la administración.

Una paradoja similar involucraba a las acciones shamánicas contra criollos y comerciantes realizadas en sus tierras. En el Chaco occidental, los criollos (en general pequeños puesteros y ganaderos que viven en condiciones de pobreza) han mantenido históricamente una relación conflictiva con los indígenas, sobre todo por el uso de la tierra. En 2000, Luis, un hombre wichí de unos sesenta años, me contó sobre un incidente que había ocurrido décadas atrás, en el que un criollo asesinó a un wichí. Luis relató cómo los brujos decidieron vengar su muerte:

Queríamos denunciarlo. Pero antes no teníamos documento. Queríamos denunciarlo, pero no pasaba nada, nada, completamente. Por eso la gente criolla nos mataba de gusto, porque no podíamos denunciarlos, no teníamos

⁴⁵ Guillermo Otero fue jefe de cultivos de San Martín del Tabacal en la década de 1920. Teófilo Mayer fue el administrador de este ingenio entre 1923 y 1942 (Aráoz, 1966:68).

documento. Bueno, entonces había un brujo, muchos brujos. Entonces, a ese criollo lo han brujado. Y empezó a caminar, a gritar, como si estuviera loco, como si fuera un perro sin dueño. Se iba para aquí, se iba para allá. Dejó de comer. Ya estaba brujado, hasta que se murió.

Como lo muestra este relato, los wichí usaban poderes shamánicos contra los criollos debido en parte a su propia impotencia para ejercer plenamente sus derechos como ciudadanos. Hasta fines de la década de 1960, muchos aborígenes en esta zona carecían de documentos de identidad y esta situación hacía que sintieran que no tenían ningún tipo de derechos (ver capítulo 7). El hecho de que además la policía y la gendarmería hayan sido históricamente hostiles a los aborígenes acentuaba la importancia de sus propias formas de administrar justicia. Ello incluía ataques shamánicos que podían matar a criollos sin ser detectados por agentes estatales.

Estas formas shamánicas de confrontación también incluían a comerciantes. En diciembre de 1939, de regreso de los ingenios azucareros, un grupo numeroso de tobas llegó a la estación de tren de Ingeniero Juárez (Formosa). Mientras se preparaban para continuar hacia sus comunidades junto al Pilcomayo, un hombre toba falleció luego de haber consumido comida que le entregó el comerciante más rico del pueblo, Jaluf. El resto de la gente toba inmediatamente sospechó que Jaluf lo había envenenado (Tebboth, 1989:79). En la década de 1990, varios tobas recordaban que una *konánagae* o hechicera decidió vengar su muerte. Mariano me contó sobre ese incidente:

La hechicera se acercó a Jaluf. Él era un fumador. Estaba fumando y fumando y después tiró la colilla. La hechicera la agarró pero no la tocó, porque hubiera sido peligroso si la tocaba. Dicen que la anciana agarró un sapo grande, le sacó la grasa y la puso en una cacerola. La calentó y la puso [la colilla] adentro. La colilla se infectó con la grasa del sapo. Al otro día, Jaluf tenía todo el cuello hinchado. Jaluf se puso bien flaco y después se murió.

El recuerdo de la muerte de Jaluf está asociado a una acción suficientemente poderosa como para eliminar a administradores, capataces y comerciantes pero, a su vez, limitada a la venganza de actos individuales de injusticia. A diferencia de los movimientos milenaristas examinados anteriormente, estas formas de resistencia no tenían motivaciones más amplias o consecuencias políticas a largo plazo. James Scott (1990) posiblemente sostendría que esta invisibilidad improvisada es una estrategia de los débiles para prevenir la represión de los más poderosos. Sin embargo, también es verdad que la naturaleza puramente individual de estas prácticas y su invisibilidad frente a los blancos evitaban que tuvieran un impacto político

sobre los actores en posiciones de poder. Jacques Chevalier se refirió a esta paradoja cuando escribió sobre las formas shamánicas de resistencia en el Amazonas peruano:

Esta estrategia de casi-total subversión se presenta a sí misma como un repliegue de, y una respuesta activa a, las formas dominantes del intercambio represivo. [...] Sin embargo, gran parte de esta rebelión shamánica está escondida, perdida por así decirlo en el silencio nocturno de rituales individualizados, ninguno de los cuales está adaptado a las exigencias particulares de confrontaciones popular-democráticas o de una verdadera lucha de clases (1982:421).

El último punto de Chevalier, no obstante, es debatible, ya que los límites políticos de las acciones shamánicas no significan que éstas no sean constitutivas de formas reales de confrontación. El shamanismo no es una práctica ubicada originalmente fuera de luchas étnicas y de clase y que "luego" se adapta, o no, a ellas. La práctica de los shamanes está, desde un comienzo, profundamente involucrada en arenas de conflicto y expresa las formas que estos conflictos adoptan en circunstancias particulares.

Debido a su cambiante inscripción en distintas experiencias históricas, la rebelión shamánica frente a actores más poderosos no siempre ha estado oculta ante los ojos de éstos últimos. Con frecuencia, las acciones de los shamanes han tenido una dimensión pública, para observadores tanto indígenas como no-indígenas. En el incidente presentado al comienzo de este capítulo, vimos que algunos tobas aseguran que la tormenta invocada por la oración de Javier intimidó a los gendarmes. Algunos incluso sostienen que, luego de esa experiencia, los gendarmes se volvieron más cautelosos en sus tratos con los tobas. Sería fácil descalificar esta interpretación como una simple expresión de deseos, pero lo que me interesa señalar aquí es la imagen de desafío público evocada por aquel relato.

Muchos tobas recuerdan otros episodios en los que shamanes lograron intimidar a miembros de instituciones armadas estatales. Por ejemplo, varios ancianos me contaron que Moreno, un conocido *pioGonáq* y capitán en los ingenios, fue encarcelado una vez con otro toba en Ingeniero Juárez, acusado falsamente de haber asesinado a un criollo. Al ser un brujo poderoso, Moreno hizo que uno de los guardias se quedara ciego y logró escapar de la cárcel junto con el otro hombre. Ambos se escondieron en el monte y con la ayuda de su *payák*, su espíritu acompañante, lograron eludir a los policías que salieron a perseguirlos. Los dos hombres regresaron a sus comunidades junto al Pilcomayo y la policía no volvió a molestarlos. Según varias personas, el que un oficial quedara ciego por los poderes de

Moreno hizo que el resto de los policías “le tuvieran miedo”. A pesar de que prácticas como esta son individuales y defensivas, el que algunos tobas aseguren que los policías las *percibieron* como formas efectivas de resistencia, les proporciona, en su memoria, una dimensión política más clara.

La gente también interpreta de esta manera, en tanto confrontación pública, las prácticas shamánicas ligadas a pugnas entre distintos grupos indígenas. A principios del siglo XX, una vez finalizadas las confrontaciones armadas entre grupos rivales, los conflictos interétnicos entre parcialidades aborígenes continuaron involucrando intervenciones shamánicas. Uno de los lugares donde estas tensiones se hacían manifiestas eran los ingenios de Salta y Jujuy. Varios tobas recuerdan que, en los ingenios, sus shamanes solían aliarse con brujos pilagá para luchar en sueños contra brujos wichí y nivacle. En 1997, Patricio me describió en detalle cómo una discusión entre una mujer wichí y un capitán pilagá desencadenó un enfrentamiento shamánico a gran escala. Por la noche, los shamanes wichí consumieron una sustancia alucinógena (cebil, *Piptadenia macrocarpa*) y mandaron “árboles” por medio de sus sueños para aplastar a los pilagá. Mientras dormía, Moreno, el principal shamán toba, vio venir a los árboles y se convirtió en el espíritu del jaguar para intentar detenerlos. No obstante, no pudo evitar que el shamán pilagá fuera aplastado. A la mañana siguiente, el pilagá no se despertó; estaba muerto. Un shamán wichí también fue encontrado muerto en su campamento, pues el brujo pilagá había logrado alcanzarlo con su “diablo” antes de morir. Debido a la intensidad del enfrentamiento shamánico, más de veinte tobas y pilagá amanecieron enfermos. Patricio me contó cómo, ese día, gran cantidad de gente fue a verlo a Moreno para ser curada del impacto de “la guerra de los sueños”:

Murió el capitán wichí y también murió el pilagá. A la mañana, como treinta de nosotros estábamos enfermos. En el sueño, unas chapas del techo me pasaron así de cerca, como si fuera un viento grande. La chapa le pegó a mi hijo. Había sido el árbol [en el sueño] que tumbó las chapas. Entonces, a la mañana, había muchos enfermos, mi hermano, mi hermana. A la tarde, más de veinte o veinticinco personas se fueron a estar al lado de Moreno. A alguno, lo sanaba en dos días. A otro, lo sanaba en tres días. A otro, lo sanaba en cuatro días. Se curaron todos. [...] Entonces, ya pasó la enfermedad. Mi hermano se sanó. La guerra de los sueños es peligrosa.

Este incidente ilustra la importancia de los sueños como la principal esfera en la que se desarrollan los choques entre shamanes (ver Wright, 1997); también demuestra que los shamanes protegían a los integrantes de su propio grupo y que sus acciones eran claras y sus efectos muy reales para todos los participantes involucrados.

Es de destacar, no obstante, que este tipo de visibilidad no estaba restringida a los indígenas. En la siguiente sección, me centro en una forma shamánica de resistencia que un actor no-indígena percibía de manera inequívoca como un desafío a sus intereses.

“Somos los hijos del Diablo”: desafiando a los misioneros

Debido a que la presencia de misioneros cristianos en comunidades indígenas socava el poder y prestigio de los shamanes, los intentos de evangelización han sido en todo el Gran Chaco procesos que han potenciado las dimensiones políticas del shamanismo. Además de galvanizar formas colectivas de insatisfacción con la evangelización, los shamanes resistían a los misioneros porque estos últimos amenazaban su control exclusivo sobre la capacidad de curar y sobre el ámbito espiritual. Este proceso se retrotrae al período colonial, cuando los misioneros jesuitas se quejaban de que los shamanes eran quienes más activamente resistían su presencia. En 1784, Martín Dobrizhoffer escribió sobre los shamanes abipones: “Estos inútiles bípodos, para no perder delante del pueblo su autoridad ni verse privados de su oficio lucrativo, no movían ni un dedo; no omitiendo ningún engaño para apartar a los suyos de la entrada del templo, de las enseñanzas del sacerdote y del Santo Bautismo. Los amenazaban continuamente con mil muertes, con seguros perjuicios y con la ruina de todo el pueblo” (1970 Vol. II:87; ver Lozano, 1989:133).

En la primera mitad del siglo XX, anglicanos británicos de la South American Missionary Society llevaron a cabo un ambicioso proyecto de evangelización en el Chaco occidental. Al igual que los jesuitas y franciscanos antes que ellos, los anglicanos que comenzaron a trabajar con wichí, tobas, pilagá y chorote consideraban que los shamanes estaban guiados por “el Diablo” y que constituían el más serio obstáculo para el trabajo misionero (South American Missionary Society, 1935:121; 1949:25-26). A diferencia de otros actores que interactuaban con los indígenas, por ende, los misioneros eran particularmente sensibles a la fuerza social del shamanismo.

En 1930, misioneros ingleses fundaron Misión El Toba entre los tobas del oeste de Formosa e intentaron minar el poder de los shamanes por varios medios: predicando contra ellos en el culto, interrumpiendo sus sesiones curativas y diciéndoles personalmente que abandonaran “el trabajo del Diablo”. Paradójicamente, al mismo tiempo, muchos tobas veían a los misioneros como hombres con poderes shamánicos (ver Grubb, 1931:88; Gordillo, 2004). Ello expresaba el poder que la gente proyectaba sobre ellos como figuras protectoras y la manera en que, en esa época, los tobas asociaban el liderazgo a habilidades shamánicas.

Esta situación hizo que los misioneros fueran para los *pioGonáq* adversarios particularmente temibles. En la década de 1990, mucha gente recordaba que los brujos trataban de evitar confrontaciones cara a cara con los misioneros y que, por ende, expresaban su oposición de manera indirecta: por ejemplo, negándose a asistir a los servicios religiosos, diseminando rumores negativos sobre los misioneros o siendo hostiles hacia aquellos tobas que se habían vuelto cristianos devotos. En algunas ocasiones, algunos *pioGonáq* trataron de embrujar y matar a los misioneros, una acción que, a pesar de efectivizarse a través de sueños shamánicos, implicaba una actitud de mayor confrontación. La gente, no obstante, concuerda en que estos intentos fracasaron porque los misioneros tenían el “espíritu de Dios” de su lado. En 1996, Mariano me contó cómo varios shamanes que querían matar a “Alfredo” —el principal misionero en El Toba— murieron al ser alcanzados por un relámpago enviado por “Dios”:

Alfredo no quería que los *pioGonáq* cantaran. Entonces, los *pioGonáq* se enojaron. Había un curandero que quería matar a Alfredo, esa noche. Dicen que había como una luz que salía de la puerta de la casa de Alfredo. Los otros curanderos estaban cerca de la casa de Alfredo. [...] Y a algunos de los curanderos los tocó un relámpago y se murieron.

Le pregunté a Marcelo si Alfredo mismo había mandado el rayo. “Bueno, él estaba rezando”, me dijo. “Él pedía, pedía y pedía. Cuando él oraba, pedía para que éstos no lo alcancen. [...] Entonces, Dios ya se lo daba. ... Entonces, todos los diablos se fueron nomás. [...] No podían. Todos se murieron”. Este relato muestra el temor que los brujos sentían por los misioneros, anclado en la percepción de que estos últimos tenían un poder shamánico otorgado por “Dios” y, por ende, difícil de contrarrestar.

Además de enfrentamientos como éstos, relativamente invisibles a otros actores, en algunas circunstancias los conflictos entre misioneros anglicanos y shamanes adoptaron expresiones más públicas y colectivas. En Misión Pilagá (fundada en 1935 y abandonada cuatro años después), las tensiones entre los pilagá y los misioneros se intensificaron debido a la violencia que el Ejército seguía desatando en la zona. En 1937, un grupo de soldados capturó y ejecutó a siete hombres de la misión, y algunos shamanes acusaron a los misioneros por la masacre. A diferencia de lo que ocurría en Misión El Toba, los shamanes pilagá enfrentaron a los misioneros en público y de manera directa. Poco después de la masacre, un misionero escribió:

Cuán mal estaban las cosas puede ser medido por la sugerencia de un viejo curandero de que yo debería ser castigado por estar asociado con los soldados,

y cuando uno de nuestros más iluminados cristianos objetó, [el curandero] le dijo que se mantuviera callado o que si no iba a recibir una bala por siempre estar tomando el lado de la Misión. [...] El pobre Sr. Tebbboth [otro misionero] tuvo que soportar la mayor carga de las más malvadas acusaciones: “¡Vos les dijiste a los soldados que maten nuestros hombres!” fue una de las calumnias lanzadas contra Tebbboth. “¡Vos sos un brujo y embrujaste a nuestra gente!” fue otra de las acusaciones (Arnott, 1937:113).

En este caso, shamanes y gente común invirtieron, abierta y agresivamente, la imagen negativa de la brujería predicada por los misioneros y la dirigieron contra los mismos misioneros. En algunas circunstancias, estas formas públicas de desafío involucraron gestos políticamente significativos: el despliegue, frente a los misioneros, de la parafernalia ritual y el lenguaje corporal de los shamanes. A principios de 1964, dos misioneros británicos que estaban en Bazán (Formosa) se encontraron con unos cincuenta wichí congregados alrededor de dos shamanes que estaban curando a una mujer. Los shamanes estaban cantando, sacudiendo sus sonajeros de calabazas y bailando semidesnudos con plumas y brazaletes en sus muñecas y tobillos. Los misioneros irrumpieron en la ronda y uno de ellos luego describiría la notable competencia que se creó entre ellos y los shamanes:

¡Paren! gritó Kevin en Matabo [wichí], y ellos así lo hicieron. “¿Quiénes son ustedes y que hacen aquí?” “Somos los hijos del Diablo, y estamos sacando a los espíritus malignos que están causando la enfermedad”. “Escuchen la palabra de Dios”, Kevin respondió, y empezó a leer Actos capítulo 13 acerca de Pablo desafiando a Elymas el mago. Sólo había leído unos versos cuando los brujos comenzaron de nuevo, ahogando la lectura de Kevin con su ruido. Sin detenerse, Kevin se volvió a Urbano y a mí y nos dijo que nos arrodillemos. La gente los miraba a los brujos y a nosotros y de nuevo a los brujos, preguntándose qué iba a suceder, y Kevin rezó tranquilamente pero seriamente para que el Señor le mostrara su amor y su piedad a esta gente, para detenerlos y mostrarles la necesidad que tienen de Dios (citado por Makower, 1989:142-43).

Desafíos abiertos de este tipo a las imposiciones de los misioneros eran relativamente raros, pero implicaban una significativa apropiación política de imaginarios cristianos. Estos shamanes wichí desafiaron a los misioneros, en primer lugar, al proclamar orgullosamente ser “hijos del Diablo” y, en segundo lugar, al resaltar las dimensiones positivas de su práctica: su poder para sacar “los espíritus malignos” que le causaban la enfermedad a la mujer. Estos ejemplos son expresiones del papel público que los shamanes podían adoptar como actores políticos críticos de la evangelización.

La lucha entre misioneros y shamanes involucró otra paradoja. Como lo señalara Taussig (1987:143, 377), en su lucha contra los curanderos indígenas los misioneros han contribuido a crear y fortalecer al shamanis-

mo como una nueva fuerza social. Al menos en el Chaco occidental, no obstante, esta producción de significados de resistencia no evitó a largo plazo que los shamanes perdieran parte de su poder. Los misioneros anglicanos no pudieron suprimir las prácticas shamánicas pero sí tuvieron éxito, al menos parcialmente, en socavar su prestigio y capital social. La oposición de los shamanes a la evangelización enfrentaba además otra limitación. A pesar de que a menudo galvanizaban un descontento colectivo, su resistencia estaba impulsada por la amenaza que la evangelización le planteaba a su poder personal. En otras palabras, los shamanes muchas veces se oponían a los misioneros guiados no por una agenda colectiva, sino por sus propios intereses individuales.

Ello nos lleva a otro aspecto de la actual configuración del shamanismo en muchas partes del Chaco: la existencia de conflictos entre shamanes y miembros de sus comunidades. En las últimas décadas, estos conflictos han reconstituido el shamanismo en función de nuevas experiencias de diferenciación social. En la siguiente sección, analizo cómo este proceso se expresa entre los tobas del noroeste de Formosa.

“Así es como vivimos ahora”: shamanismo y diferenciación social

La acción de los shamanes ha estado caracterizada históricamente por una tensión recurrente: el hecho de que protegen a los miembros de su grupo de amenazas externas pero, al mismo tiempo, hacen uso de su poder contra sus propios vecinos. Este segundo aspecto es igualmente contradictorio. Por un lado, los shamanes suelen cobrar por sus servicios (a menudo, aunque no siempre, en especie), una situación que los coloca en una posición de poder y genera fricciones dentro del grupo. Por otro lado, los shamanes, por lo general, defienden valores de igualdad y generosidad y suelen “castigar” por medio de la brujería a aquellas personas que acumulan y no comparten bienes materiales (Henry, 1951; Siffredi, 1975). Esta doble dimensión ha sido parte de las prácticas shamánicas durante siglos, pero su importancia ha dependido de diferentes circunstancias históricas.

En la época en que los shamanes eran líderes políticos, este rol era una fuente de riquezas materiales, especialmente entre los grupos que desarrollaron un fuerte liderazgo militar. Por ejemplo, Dobrizhoffer escribió sobre los shamanes abipones: “En pago de su trabajo se le adjudica la mejor parte del botín. Yo vi que estos embaucadores se apoderaban de los caballos más rápidos o de los mejores utensilios. [...] Obtienen del crédulo pueblo cuánto quieren, sin que nadie se atreva a darles la repulsa” (1970 Vol. II:84). De manera similar, en los movimientos milenaristas de la primera mitad del

siglo XX, los shamanes que emergieron como sus líderes usaban su prestigio para obtener beneficios materiales. En Napalpí, los líderes les pedían a quienes se les unían que les entregaran todos sus bienes (Miller, 1979:105-06). En El Zapallar, por su parte, los shamanes vendían “bastones mágicos” y, en Las Lomitas, Luciano vendía “espíritus” (Bartolomé, 1972:114; Vuoto, y Wright, 1991:159, 175). En un contexto de opresión y expectativas de cambio social, estos pedidos mercantilizados crearon numerosas tensiones. Mucha gente criticó los pedidos de estos líderes y los acusó de usar su poder “para sus propios propósitos antes que para la gente” (Miller, 1995:131, ver también 1979:105-06).

A pesar de la actual declinación de su poder político, la percepción de que los shamanes utilizan sus habilidades para obtener ventajas materiales es aún recurrente en muchos grupos. En el oeste formoseño, es común escuchar a la gente toba criticar a los *pioGonáq* por cobrar bienes relativamente caros (como bicicletas, estéreos portátiles o escopetas) por sus servicios en un contexto general de pobreza. Por ello, muchos prefieren recurrir a formas gratuitas de curación, como las oraciones colectivas que se realizan en las iglesias locales o la biomedicina del sistema público de salud.

Este declive del capital social de los shamanes como curadores también es producto del surgimiento de dirigentes políticos que no poseen poderes shamánicos. A fines de la década de 1980, la lucha de los tobas por la propiedad de la tierra consolidó el poder de estos nuevos líderes, afianzado por sus negociaciones con funcionarios y su adquisición de empleos en la burocracia provincial. Los shamanes no han sido un componente directo de estas nuevas luchas colectivas. Con el fin del trabajo en los ingenios y el repliegue de los misioneros anglicanos después de la Guerra de las Malvinas, los shamanes perdieron además las principales instancias que los habían convertido en símbolos de resistencia contra otros actores. Debido a estos factores, muchos tobas concuerdan en que los brujos de hoy en día son mucho menos poderosos que los del pasado. Algunos incluso sostienen que sólo los viejos *pioGonáq* eran “verdaderos *pioGonáq*”.

Estos cambios están lejos de significar que el shamanismo ya no esté inscripto en formas de confrontación; por el contrario, estas transformaciones le han dado a esta inscripción un nuevo giro. Paradójicamente, la percepción de que los shamanes son menos poderosos y más egoístas que los del pasado es paralela a la visión de que éstos se han vuelto particularmente sensibles a nuevas formas de acumulación y diferenciación social. Al respecto, los shamanes utilizan con frecuencia sus poderes contra personas acusadas de ser “mezquinas” y de no compartir sus salarios o pensiones con vecinos o parientes. Esta dimensión del daño shamánico está lejos

de ser nueva, pero la gente señala que la brujería se ha vuelto un serio problema desde que se incrementó la distribución de empleos públicos y pensiones en la década de 1980 (ver capítulo 5). La opinión general es que ello no sólo involucra a los shamanes sino también a las *konánagae*, hechiceras cuyo poder es visto como particularmente letal.

Mauricio, un hombre de unos treinta y cinco años y empleado en la municipalidad de la zona, me contó cómo la hija de un hombre en posición acomodada murió debido a la brujería:

Entonces, la gente lo miraba, porque él levantó una casa nueva, él tiene animales vacunos. Y su hija mayor se enfermó. Yo estaba escuchando a la gente que decía: "Este hombre no va a sanarla a la hija, porque este hombre no invita a los otros a su casa. Uno se sienta en la casa y él no invita un mate. No quiere invitar la comida, cuando él tiene". Así estaba diciendo la gente. Venían todos los problemas. Hasta que se murió la hija. [...] Ella se estaba achicando, achicando, hasta que se murió.

En ese momento, le pregunté a Mauricio si la chica había sido embrujada porque su padre era "mezquino", y me contestó: "Exactamente. En eso es lo que estamos, Gastón. Así es como vivimos ahora". Este incidente saca a la luz el tipo de conflictos que actualmente le da fuerza al shamanismo. La enfermedad de esta chica desencadenó comentarios públicos sobre las tensiones sociales asociadas a su condición, ligadas a la percibida mezquindad de su padre para compartir su riqueza. Estos comentarios son también sugerentes de la tácita complicidad de los tobas más pobres con formas shamánicas de "castigo social". Por último, al comentar "así es como vivimos ahora", Mauricio expresó que las tensiones, acusaciones y temores asociados a la brujería se han vuelto parte de la vida cotidiana de la gente.

Esta mediación shamánica de incipientes tensiones de clase es contradictoria, ya que los shamanes están lejos de ser vistos como defensores de "los pobres" frente a "los ricos". La mayoría de los tobas concuerda en que las acciones dañinas de brujos y hechiceras son a menudo arbitrarias y caprichosas, y que también afectan a gente que vive en una situación de pobreza. Una percepción paralela es que los *pioGonáq* se dedican más a causar enfermedades que a curar, con lo cual traicionarían la directiva original de sus *payák*. Por ende, incluso gente que es crítica de formas de diferenciación tiene miedo de ser "brujeadá". Debido a este miedo, y ante mi sorpresa, en diversas ocasiones varias personas me hicieron la misma pregunta: si era posible que la policía "metiera presos" a los brujos que, según mucha gente, eran responsables de varias muertes. Después de hacerme esta pregunta, Emiliano, un hombre de unos cincuenta y cinco años, agregó: "Sería lindo si pudiéramos llevar a los brujos a las autoridades". En

casos como éste, algo desconcertado, por lo general contestaba que en realidad los shamanes no pueden ser encarcelados debido a su invisibilidad frente a los blancos; en otras palabras, porque policías y jueces "no creen en los brujos".

La percepción de que el poder de los shamanes ha disminuido y de que este menor poder está dirigido principalmente a otros indígenas es un componente importante de la actual configuración del shamanismo entre los tobas del oeste de Formosa. Esta reformulación ha proyectado nuevos significados sobre la práctica de brujos y hechiceras. Mientras que la memoria de los antiguos *pioGonáq* evoca formas de resistencia a la autoridad estatal, actualmente las tensiones relacionadas con el shamanismo evocan imágenes de protección por parte de agencias estatales.

La gente, además, concuerda en que los nuevos brujos no son capaces de infligir daño a patrones o en general a personas blancas, como lo hacían los viejos *pioGonáq*. Una vez le pregunté a Pedro, un hombre de unos sesenta años, si hoy en día los shamanes usan su "secreto" (poder) contra los patrones de las fincas poroteras donde los jóvenes tobas van a trabajar en Salta. "No", me respondió. "Nosotros no los embrujamos. Capaz que les tenemos lástima o les tenemos miedo. Con un paisano, es más fácil. Con el patrón, no. No nos metemos con ellos. No embrujamos a los blancos. A los paisanos, sí". Poco después, insistí y le pregunté de nuevo por qué. Pedro se quedó en silencio por unos momentos y dijo: "Eso es lo que siempre estamos pensando. ¿Por qué no embrujamos al patrón?" En varias ocasiones tuve diálogos similares, en los que mis interlocutores reaccionaban como si les fuera difícil entender por qué ya no es posible embrujar a personas blancas. Esta desorientación revela la contradicción que existe entre la facilidad de los brujos para enfermar o matar a paisanos y la aparente imposibilidad de hacer lo mismo con gente no-indígena en posiciones de poder.

La memoria del antiguo éxito relativo de los shamanes en resistir a patrones o policías, por ende, revierte momentáneamente las actuales percepciones sobre la relación de fuerzas entre blancos y aborígenes. Estas memorias evocan pequeñas victorias en un enfrentamiento histórico desigual; más aún, reafirman el poder del conocimiento indígena, recurrentemente desvalorado por criollos y agentes estatales, para desafiar, aunque más no sea brevemente, el inmenso poder y riqueza de otros actores. Estas memorias, en definitiva, muestran que el shamanismo se puede convertir en "un medio efectivo para afirmar su propio dominio sobre las incontrollables fuerzas de la opresión cultural y natural" (Chevalier, 1982:423).

Al proyectar este poder shamánico hacia el pasado, estas memorias además resaltan que los nuevos brujos y hechiceras se han convertido en un

nuevo tipo de actor político, que atemoriza no a patrones blancos, sino a los aborígenes que intentan imitarlos.

Conclusiones

En este capítulo, he intentado mostrar que en el Gran Chaco los shamanes han sido y son actores políticos de gran complejidad, involucrados en formas múltiples y contradictorias de conflicto. Esta complejidad cuestiona dos estereotipos a menudo asociados a los shamanes: que son actores espirituales puramente interesados en asuntos no-terrenales (una perspectiva popularizada recientemente por los círculos "new age"); o que, por el contrario, son por definición agentes contraculturales críticos de formas de poder y epistemologías occidentales (como, por momentos, lo sugieren los trabajos de Taussig y Chevalier). Ambas imágenes son igualmente ahistóricas y románticas. Los shamanes son actores políticos contradictorios que pueden confrontar relaciones de dominación pero también producir formas de desigualdad y control social. Más aún, la heterogeneidad de involucramientos shamánicos en conflictos sociales muestra cuán profundamente estas acciones están insertas en cambiantes campos históricos y cuán engañoso es reducir al shamanismo a un modelo abstracto de imaginarios y prácticas.

En la historia del Gran Chaco, las transformaciones que ha experimentado el shamanismo emergen en numerosas áreas. La participación activa de los shamanes en la guerra duró varios siglos, hasta declinar y finalmente desaparecer a principios del siglo XX. En un nuevo contexto de opresión, los shamanes produjeron expectativas milenaristas de cambio y galvanizaron la esperanza colectiva de diferentes grupos, como lo ilustran los casos de Napalpí y Las Lomitas. El fracaso de estos movimientos socavó este tipo de liderazgo profético y obligó a los shamanes a fragmentar sus prácticas políticas en acciones más individuales. Como resultado de estas nuevas condiciones, y en conexión con nuevas formas de liderazgo, los shamanes que embrujaban a capataces o resistían a los misioneros anglicanos eran diferentes de los brujos de las generaciones anteriores. Aquellos tuvieron que adaptarse a un equilibrio de fuerzas desfavorable, en el que era importante llevar a cabo formas de resistencia poco visibles para los agentes estatales. Simultáneamente, la acentuación de diferencias de clase en el interior de las comunidades y el surgimiento de nuevos líderes reforzó y dio nuevos significados a antiguas formas shamánicas de control social.

En todos estos momentos, el shamanismo continuó siendo producido localmente en distintos grupos de acuerdo a experiencias culturales y polí-

ticas heterogéneas. Por ello, el análisis presentado aquí no debe leerse como un intento de crear una correspondencia lineal entre condiciones históricas y "tipos" de shamanismo. Los shamanes han actuado de maneras muy diversas y contradictorias, pero adaptándose siempre a la economía política de la que son parte. Debido a que esta producción cultural ha transformado profundamente las dimensiones sociales del shamanismo, este proceso no debería ser visto como una simple recreación de "antiguas" prácticas shamánicas en "nuevos" contextos. De la misma manera, la acción de los shamanes no debería ser reducida a una mera "expresión cultural" de condiciones históricas "objetivas". En el Chaco argentino, el shamanismo ha sido, y lo es hoy en día, una fuerza social que configura activamente campos locales de poder y disputa.

Fetichismos de la ciudadanía

Durante mi trabajo de campo, la gente toba del oeste de Formosa a menudo me mostraba de manera imprevista símbolos mundanos de poder estatal. Mientras conversaba con alguien que conocía bien, por ejemplo, esa persona de pronto me decía que quería mostrarme algo. Se levantaba y, poco después, traía de adentro de su rancho una bolsa de nylon en la que guardaba cuidadosamente sus pertenencias más valoradas: fotos, certificados de diverso tipo y, lo más importante, su documento de identidad. Acto seguido, me entregaba el documento como prueba de algo que era indudablemente importante para él pero al principio intangible para mí. Durante años, mientras volvía a las comunidades tobas a lo largo de la década de 1990, no sabía exactamente cómo reaccionar ante la reverencia con que la gente me mostraba sus documentos. Agarraba el documento, lo observaba por un momento y luego lo devolvía con un gesto de aprobación, una sonrisa o un comentario incómodo sobre su valor. Lo que me intrigaba era que la gente me mostraba sus documentos sin que yo nunca se los pidiera y, sobre todo, que ellos simplemente querían que yo *viera* que los tenían. Eso era todo. Nunca intentaron usarlos para negociar demandas o pedir favores. Una vez que había visto el documento, parecían satisfechos y estaban listos para hablar de otros temas.

Colegas que han trabajado con otros grupos indígenas del Chaco me contaron anécdotas similares sobre el interés de la gente en mostrarles sus documentos sin otro motivo aparente que hacerles ver que los tenían. Cuando, en los años 2000 y 2003, realicé un breve trabajo de campo en una comunidad wichí cercana a las comunidades tobas noté una actitud muy similar. A través de mis interacciones cotidianas con tobas y wichí, surgió claramente que esta práctica ilumina el tipo de subjetividad producido por la incorporación contradictoria de estos grupos en el Estado-nación argentino. Y esta actitud revela una preocupación por la materialidad de los documentos que está configurada por la memoria de haber sido privados de ellos durante décadas. Esta postura, aunque no es rara entre gente joven, era particularmente clara entre hombres y mujeres que a mediados de la década de 1990 tenían más de cuarenta años. En este capítulo, analizo

cómo el antiguo extrañamiento de tobas y wichí con respecto a derechos de ciudadanía y su significativo material, los documentos, ha hecho que muchos de ellos hayan creado una forma particular de fetichización que, en algunas ocasiones, alude a la dinámica de poder involucrada en la documentación estatal.

Numerosos autores han analizado cómo las formaciones estatales han utilizado durante siglos documentos escritos como “tecnologías de poder”, ya sea en tanto títulos legales, cartas, leyes, censos, encuestas o formas de identificación personal (Caplan y Torpey, 2001; Clanchy, 1979; Cohn, 1990; Cohn y Dirks, 1988; Corrigan y Sayer, 1985; Noiriel, 2001; Scott, 1998; Torpey, 2000; Wogan, 2004). James Scott (1998), en particular, ha analizado cómo las formas individuales de identificación están basadas en mecanismos de legibilidad y visibilidad que maximizan el alcance de la vigilancia estatal. Los aspectos controladores de la documentación burocrática han sido particularmente gráficos en la Alemania Nazi y en Rwanda bajo el gobierno del Poder Hutu, donde la distribución de documentos de identidad según criterios “étnicos” y “raciales” facilitó la implementación de genocidios en gran escala (Caplan y Torpey, 2001; Longman, 2001; Mamdani, 2001).

Sin embargo, si bien es indudable que la documentación individual crea sujetos visibles y por ende más controlables, este proceso también puede incrementar el poder relativo de poblaciones subalternas al expandir sus derechos sociales y políticos. Como lo han señalado Jane Caplan y John Torpey (2001:6), la identificación y el reconocimiento son prerequisites para presentar demandas a agencias estatales. Ello significa que la tensión entre el control estatal y el incremento del poder de la gente frente al Estado es importante para comprender el tipo de identidades creadas por la generalización de documentos de identidad (Caplan y Torpey, 2001; Noiriel, 2000; Torpey, 2000). Esta tensión, a su vez, está relacionada con una paradoja central de la ciudadanía moderna: que el Estado le proporciona derechos a sus ciudadanos para estar protegidos de ese mismo Estado (Hall y Held, 1989).

En este capítulo, me baso en esta tensión para analizar la relación entre ciudadanía y subjetividad; y lo hago negativamente: esto es, me centro en la experiencia de gente que por mucho tiempo no tuvo derechos de ciudadanía y se sintió profundamente marginada por su *falta* de documentos. Este extrañamiento puede ser examinado a través del lente conceptual de lo que varios autores han llamado “fetichismo del Estado” (Abrams, 1988; Coronil, 1996; Taussig, 1992, 1997). Esta perspectiva implica alejarnos del paradigma weberiano del Estado como símbolo de la racionalidad buro-

crática y explorar, por el contrario, “las formas estatales de manera cultural y las formas culturales como reguladas por el Estado” (Corrigan y Sayer, 1985:3), en particular, las maneras en que la magia, la reificación y el poder están implicados en la constitución de la realidad bajo condiciones de dominación (Benjamin, 1978; Buck-Morss, 1989; Taussig, 1992; ver también Amariglio y Callari, 1993; Pietz, 1993).

Philip Abrams (1988:63, 68), por ejemplo, ha analizado cómo el Estado es concebido como una “entidad separada y autónoma que está realmente allí y que es realmente poderosa”. Abrams sostiene que esta *idea* del Estado como una “cosa” diferenciada es una ficción que está en la base del poder indudable de las múltiples relaciones sociales, prácticas y discursos que llamamos “el Estado”. En estas páginas, me interesa analizar cómo esta fetichización configura otro tipo de reificación, la de los productos del poder estatal: en este caso, los documentos de identidad.

En su célebre capítulo inicial de *El Capital*, Karl Marx (1976:164-65) analizó el fetichismo de la mercancía como la reificación de esta última en una entidad con un poder y valor propios, separados del trabajo y las relaciones sociales que la crearon. Según Marx, este fetichismo está basado en la alienación de los trabajadores de los productos de su trabajo, que son apropiados por la burguesía y separados física e ideológicamente de sus productores directos. En estas páginas, busco mostrar cómo las visiones tobas y wichí de los documentos implican una forma similar de fetichización, que depende no de la producción de mercancías sino del poder estatal. Esto requiere analizar no sólo las similitudes, sino también las diferencias entre el fetichismo de las mercancías y el fetichismo de los documentos.

Una primera, y notable, diferencia es que Marx analizó el fetichismo de las mercancías como una formación ideológica que es central en las formas burguesas de dominación y legitimación y que absorbe a miembros de distintas clases sociales. La fetichización de documentos, por el contrario, no está necesariamente tan diseminada. Actores sociales que no han sido sujetos a formas profundas de marginación a menudo utilizan sus documentos como símbolos de ciudadanía sin necesariamente fetichizarlos. En el Chaco, sin embargo, mucha gente indígena ve sus documentos de identidad no sólo como símbolos, sino como algo más: como objetos potentes que, por sí mismos, configuran el resultado de procesos sociales. Analizar por qué ello ocurre me conduce a otro contraste significativo entre este fetichismo y el de las mercancías. Los documentos no son, en principio, ni mercancías (esto es, objetos con un valor de uso y un valor de cambio) ni el producto del trabajo indígena y, por lo tanto, el extrañamiento asociado a ellos no es resultado de un trabajo alienado, sino de una separación dife-

rente, entre ciudadanos y no-ciudadanos. La experiencia toba y wichí de los documentos, en definitiva, es en gran medida resultado de su prolongada y profunda alienación con respecto a derechos de ciudadanía otorgados por el Estado.

Existe una última e importante diferencia. Mientras que en el fetichismo de las mercancías la conexión entre la mercancía y su productor tiende a ser borrada, la fetichización de los documentos depende, al menos en cierto grado, de mantener la conexión entre estos objetos y el Estado. En otras palabras, mientras que el fetichismo de las mercancías crea la apariencia de objetos flotantes y potentes desconectados del trabajo, el fetichismo de los documentos crea la apariencia de objetos potentes anclados en última instancia en el poder estatal. ¿Por qué, entonces, es el concepto de "fetichismo" relevante para dar cuenta de este proceso? En primer lugar, porque, como espero mostrar, en el Chaco esta conexión está anclada en la idea del "Estado" como una entidad poderosa, antes que en las relaciones sociales y actores que están detrás de su configuración. En segundo lugar, porque esta conexión entre el Estado y los documentos está aún marcada por percepciones de una subsecuente *separación*. El poder de los documentos, en otras palabras, es concebido como una cualidad que ha sido incorporada por la sustancia del objeto y que adquiere una dinámica y fuerza propias, separadas de sus condiciones originales de producción. Como sostiene William Pietz (1993:147), esta es la principal cualidad del fetiche: la absorción del valor creado por relaciones sociales en la materialidad del objeto.

A continuación, analizo esta fetichización basándome en documentación histórica y en mi trabajo de campo entre los tobas y wichí que viven cerca del bañado formado por el río Pilcomayo, en el noroeste de Formosa. A pesar de diferencias culturales que no me propongo examinar aquí, ambos grupos han compartido una experiencia histórica de violencia estatal, conflictos de tierras con pobladores criollos, trabajo asalariado en ingenios azucareros, evangelización anglicana y marginación política. Sus actuales prácticas de subsistencia también son similares. En su gran mayoría, tobas y wichí viven en comunidades en el monte, donde la gente depende de la pesca, la recolección de frutos y miel, la caza, la agricultura y el trabajo asalariado estacional. En algunas comunidades, alguna gente también posee empleos públicos y pensiones. Debido a estos rasgos en común, en estas páginas analizaré las experiencias sociales e históricas compartidas por ambos grupos.

En la primera sección, presento las prácticas hegemónicas que, a principios del siglo XX, constituyeron la ciudadanía argentina y consideraron a

los indígenas como actores externos a ella. Luego, examino cómo las primeras interacciones de los grupos indígenas con formas escritas de documentación estuvieron estrechamente ligadas a la violencia estatal, centrándose en especial en el uso por parte de estos grupos de textos escritos para protegerse del Ejército. Esta experiencia, nuestro a continuación, influyó las interpretaciones actuales entre tobas y wichí sobre el poder de los documentos de evitar la violencia. Basándome en memorias de su experiencia en los ingenios azucareros en Salta y Jujuy, en la siguiente sección analizo cómo, para mucha gente, su falta de documentación era no sólo un emblema, sino también la causa de su pobreza y marginación. La última sección cubre las reconfiguraciones socioculturales creadas por la distribución de documentos de identidad entre tobas y wichí a fines de la década de 1960, y la posterior inserción de estos documentos en relaciones mercantilizadas de clientelismo político que produjeron nuevas identidades de corte nacional.

"Argentinos rebeldes": ciudadanía y salvajismo

Numerosos autores han resaltado que la ideología aparentemente igualitaria del concepto de ciudadanía está basada en múltiples prácticas de exclusión: el hecho de que, al incorporar a algunos grupos como ciudadanos con plenos derechos, la ciudadanía ha excluido los derechos de otros grupos (las mujeres, minorías nacionales o étnicas, la clase obrera) y que el alcance de sus derechos no es sino el resultado de las luchas de grupos subalternos (Corrigan y Sayer, 1985; Flores, 1997; Hall y Held, 1989; Rosaldo, 1997; Wallerstein, 2003). Al igual que en Europa y Norteamérica, el "ciudadano argentino ideal" de fines del siglo XIX era blanco, hombre, alfabetizado y propietario. En ese entonces, el surgimiento de nuevas concepciones de ciudadanía y el establecimiento de nuevas líneas de inclusión y exclusión fueron parte de un doble movimiento: el asalto militar a los últimos bastiones indígenas en territorio argentino y el incremento de la inmigración europea. En las décadas de 1870 y 1880, las campañas militares a Pampa-Patagonia y al Gran Chaco incorporaron a estas regiones dentro de fronteras capitalistas en expansión y derrotaron a grupos indígenas anteriormente autónomos. La llegada paralela de millones de inmigrantes europeos cambió rápidamente el paisaje urbano y rural de la nación y promovió discursos oficiales sobre una Argentina nueva y moderna que dejaba atrás su antigua barbarie.

Este proceso provocó intensos debates sobre el estatus de actores sociales en un principio considerados externos a la nación: extranjeros e indíge-

nas. La percibida amenaza planteada por las ideologías anarquistas y socialistas traídas por los trabajadores europeos, por ejemplo, creó leyes como la Ley de Residencia de 1902 que diferenció a los “elementos no-deseados” sujetos a ser deportados de aquellos dignos de convertirse en ciudadanos (ver Lenton, 1999:12-13). A pesar de estas restricciones, la mayoría de los inmigrantes poseía un europeísmo que los hacía ciudadanos potencialmente aceptables. El estatus de los indígenas era diferente. La Constitución de 1853 los había colocado claramente fuera de la nación. Una de las atribuciones del Congreso, por ejemplo, era “negociar tratados” con grupos indígenas y promover su “conversión al catolicismo”. Sin embargo, décadas más tarde, la expansión de la soberanía estatal sobre los territorios indígenas colocó a estas poblaciones en una posición contradictoria. Como lo ha señalado Diana Lenton (1999:20), los indígenas habían nacido en territorios localizados dentro de las fronteras nacionales, cumpliendo con el principio de *ius soli* (el derecho de la tierra); pero su atribuido salvajismo los hacía incompatibles con el modelo hegemónico de ciudadanía. A mediados de la década de 1880, esta ambigüedad surgió con fuerza en debates parlamentarios. Sin alcanzar un acuerdo, los miembros del congreso debatieron si los indígenas deberían ser considerados “ciudadanos de segunda categoría”, “ciudadanos menores de edad”, “nacionales pero no ciudadanos” o “argentinos rebeldes” (Lenton, 1999:21).

Esta ambigüedad persistió durante décadas. Al igual que en Brasil (Ramos, 1998), en un primer momento el gobierno les otorgó a los grupos indígenas el estatus legal de “menores”, debido a la percepción de que eran comparables a niños, incapaces de entender los códigos legales y necesitados de protección estatal.⁴⁶ En la década de 1910, el gobierno federal los puso bajo la tutela de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios con el objetivo de facilitar su conversión a “hábitos de trabajo” (Arengo, 1996), pero esta comisión tuvo una influencia directa sólo sobre reducciones estatales del Chaco oriental como Napalpí y Bartolomé de las Casas. En el resto del Chaco oriental, masivas expropiaciones de tierras incorporaron a los grupos indígenas en una economía política capitalista sin una fachada de paternalismo estatal, y mucha gente pasó a depender del trabajo asalariado o del minifundio agrícola. En el Chaco occidental, el paisaje semiárido de la región no atrajo inversiones capitalistas directas y la mayoría de las tierras continuó siendo de propiedad fiscal. Por lo tanto, tobas y wichi

mantuvieron un relativo control sobre parte de sus territorios y sobre el acceso al río Pilcomayo, pero comenzaron a ser reclutados como mano de obra por los ingenios azucareros ubicados al pie de los Andes, a cientos de kilómetros de distancia. En otras palabras, el que el estatus de ciudadanía de estos grupos continuara sin ser resuelto no limitó su plena incorporación a las fronteras capitalistas en expansión del Estado-nación argentino.

En algunas áreas del Gran Chaco, expresiones ocasionales de resistencia armada contribuyeron a reproducir la visión de que los grupos indígenas estaban todavía fuera del cuerpo político de la nación. En el área del río Pilcomayo, esta situación continuó provocando formas indiscriminadas de violencia estatal que persistieron a lo largo de las décadas de 1920 y 1930, principalmente contra los pilagá pero también contra wichi y tobas. Estas experiencias moldearían profundamente las percepciones aborígenes sobre los documentos.

“Por eso nos mataban”: la violencia estatal y el poder de documentos escritos

A principios del siglo XX, el comienzo de la colonización criolla y el gradual avance de instituciones estatales impusieron considerables límites sobre la movilidad de los grupos indígenas. Las autoridades locales y los militares sospechaban de cualquier grupo de “indios en movimiento” y a menudo les exigían un documento escrito que declarara su buen comportamiento. A diferencia de los grupos indígenas de los Andes, que habían interactuado con formas burocráticas de documentación durante siglos debido a su temprana subordinación a la corona española (Abercrombie, 1998; Mignolo, 1992; Rappaport, 1994; Wogan, 2004), los grupos del Chaco habían interactuado con textos escritos sólo ocasionalmente. El avance del Ejército cambió esta situación, y los forzó a empezar a contar con “certificados de buen comportamiento” que les permitieran maniobrar en un paisaje políticamente violento.

La potencia que estos grupos le habrían de adjudicar a estos textos estaba ligada a su visión de la palabra escrita como símbolo del poder de los actores que habían conquistado la región. Por lo menos hasta la década de 1970, la mayoría de los tobas y wichi era analfabeta y dependía de otros actores para descifrar el contenido de estos documentos. Sin embargo, la fetichización de esos objetos no era resultado de su ignorancia de cómo éstos “realmente funcionaban”; por el contrario, respondió al hecho de que la gente pronto comprendió que los militares se basaban en estos textos para medir su confiabilidad y eventualmente decidir usar violencia contra ellos.

⁴⁶ Algunos funcionarios intentaron, sin éxito, crear un Patronato Nacional de Indios, un instituto nacional para la protección de indígenas inspirado en los patronatos para niños (Beck, 1994:87).

En un principio, buena parte de los documentos que circulaban en las fronteras del Chaco estaban escritos a mano por funcionarios estatales. Estas notas eran a menudo llamadas “pasaportes”, un término entonces común en Europa para referirse a pases internos utilizados para regular el movimiento de individuos (ver Torpey, 2000:165). Por ejemplo, en agosto de 1899, un cacique toba llamado Caballero se reunió con el gobernador de Formosa y recibió de él un “pasaporte” escrito a mano que decía:

En esta fecha, sale el cacique Caballero de regreso al interior del territorio. Se recomienda a todas las autoridades del tránsito [que] lo trate con todas las consideraciones a que tiene derecho un cacique amigo y respetuoso de las Leyes y autoridades del país. Igual tratamiento se recomienda para los indios que lo acompañan (citado por Wright, 2003:146).

Estos documentos son significativos por varios motivos. En primer lugar, eran altamente individualizados. Como lo señalaran Jane Caplan y John Torpey (2001:8), a pesar de ser registros de individualización, los documentos de identidad son también elementos en una serie de clasificación que reduce la individualidad. Los “pasaportes” producidos en las fronteras del Chaco, sin embargo, no eran unidades en una serie homogeneizante; eran productos ad hoc que individualizaban tanto al autor como al receptor. El recibido por el cacique Caballero no fue escrito por un burócrata anónimo, sino por una figura pública influyente. Y esta individualidad era fundamental para darle validez a los ojos de los militares y la policía.

Un componente adicional y significativo de estos “pasaportes” era que sus poseedores no podían leer su contenido y dependían de funcionarios que se los leyeron en voz alta. El significado de estos papeles, no obstante, se volvía claro sobre todo por sus resultados: por el hecho de que, al ser entregados a las autoridades, tenían el notable poder de evitar la violencia y levantar restricciones a su movilidad. Esta experiencia incrementó el poder fetichizado que algunos grupos indígenas proyectarían sobre estos papeles, como veremos.

Estos “pasaportes” eran destacables por una tercera razón. Estaban escritos no sólo por agentes estatales, sino también por ciudadanos particulares y extranjeros con una cierta influencia en el área: terratenientes, comerciantes, exploradores o misioneros. En otras palabras, la debilidad relativa de las instituciones estatales en el interior del Chaco a principios del siglo XX reforzó el poder de actores no-indígenas de crear formas privadas de documentación que eran, sin embargo, legítimas ante los agentes del gobierno. Esta práctica es notable porque se contraponía a un principio central de la documentación moderna: que las instituciones estatales monopolizan el control sobre los medios legítimos de movimiento (Torpey, 2000).

A pesar de su naturaleza privada, estos certificados tenían una gran eficacia en su capacidad de detener a oficiales del Ejército que estaban a punto de atacar a grupos aborígenes. En enero de 1899, el Teniente Coronel Daniel Bouchard estaba conduciendo una campaña militar contra los pilagá. Como lo analizara Pablo Wright (2003:146), las tropas estaban a punto de atacar una aldea cuando un cacique corrió hacia Bouchard “agitando en alto un papel”. Era “un certificado de buena conducta” escrito por un conocido comerciante de la zona. Bouchard leyó el certificado, se lo devolvió al cacique e hizo que sus tropas se retiraran. Un papel escrito a mano que los pilagá llevaban consigo pero que no podían leer detuvo lo que de otra forma hubiera sido una masacre.

Debido a la protección otorgada por estos certificados, muchos aborígenes trataban de obtenerlos de cualquier persona que estuviera en una posición de influencia. En 1903, un ganadero acomodado llamado Domingo Astrada organizó una expedición a caballo siguiendo el curso del río Pilcomayo. A lo largo del camino, encontró a varios grupos que habían sido recientemente atacados por el Ejército. Astrada escribió en su diario, después de dialogar con varios caciques wichí: “Me piden *papelito*, un papelito que diga que son buenos y amigos de los cristianos. Se los doy, a cada cacique uno” (1906:109). Estos pedidos muestran que estos caciques eran conscientes de que “papelitos” con un texto escrito a mano tenían un efecto notable sobre los militares. Sin embargo, el poder de estos documentos estaba más allá de su control y los obligaba a depender de hombres que dominaran el arte de la escritura, en este caso un explorador.

Cuando los indígenas no podían obtener estos “certificados de buena conducta”, a menudo trataban de conseguir cualquier papel que pudiera ser visto como su equivalente. Pronto aprendieron que registros que documentaban su rol como trabajadores asalariados tenían un efecto persuasivo similar. A diferencia de los certificados examinados anteriormente, estos papeles simbolizaban un nuevo estatus de clase y, por ende, una voluntad de adaptarse a nuevas relaciones de poder basadas en la subordinación de su trabajo. Por ello, los oficiales del Ejército a menudo veían los certificados laborales como pruebas de confiabilidad y buena voluntad. A principios del siglo XX, varios grupos del Pilcomayo ya iban a trabajar a los ingenios azucareros. Al volver al Chaco, muchos de ellos guardaban notas o recibos relacionados a su experiencia laboral y estaban ansiosos por mostrárselos a exploradores y militares. El 2 de julio de 1903, dos semanas después de comenzar su expedición al Pilcomayo, Astrada escribió en su diario:

Unos 50 indios pintados y armados aparecen sobre el camino y marchan a nuestro encuentro. Un viejo entrado en años y de mirada vivaz se adelanta

del grupo y, mostrando un papel que trae en la mano, pregunta por el patrón. Se lo tomo y leo: es un certificado de un ingenio en Jujuy, expedido a favor del cacique Colorado y su gente y en el que se hace constar que estos indios han trabajado allí el año anterior acreditando buen comportamiento (1906:105).

Al año siguiente, el gobernador de Formosa Lucas Luna Olmos (1905:35, 46, 49) exploró a caballo el curso inferior del Pilcomayo y también se sorprendió por la regularidad e insistencia con las que los indígenas le mostraban sus certificados de trabajo. En todos esos casos, la gente le entregaba los certificados sin que él se los pidiera. Luna Olmos (1905:46) escribió que estos papeles eran tan valorados que los hombres los guardaban con cuidado dentro de cilindros de caña de bambú, una práctica que había sido observada décadas antes entre wichí del Bermejo (del Nieto, 1969:65). Estas acciones ilustran que estas personas eran conscientes de que militares y exploradores valoraban el trabajo asalariado como una experiencia civilizadora y que respetaban el poder de los dueños de los ingenios. La exhibición de certificados laborales era también una forma de demostrar que, en virtud de su nuevo estatus de clase, ellos eran ahora parte del mismo sistema social que los militares proclamaban defender. A diferencia de lo que habría de suceder en las décadas siguientes, a principios del siglo XX los indígenas no parecen haber usado esos textos para afirmar su pertenencia, como "argentinos", a una comunidad definida nacionalmente. El significado de estos certificados estaba ligado a intentos más pragmáticos de atenuar percepciones sobre un salvajismo amenazante y de reposicionarse como confiables frente a funcionarios y militares. Pero aun si estas estrategias estaban entonces libres de marcadores nacionales, al desplegar esos textos esos hombres intentaban señalar su inclusión, como trabajadores disciplinados, dentro de una economía política espacialmente abarcadora que le daba un nuevo sentido a su posición de sujeto como "indios".

Estos encuentros son además importantes porque iluminan el rol de la violencia en la configuración de las ficciones y realidades del poder de estos documentos. Era debido a la violencia desatada sobre los grupos indígenas que el poder de estas notas se hizo tan inequívocamente verdadero. Esta era una violencia mediada por un mensaje escrito que tenía la capacidad de demostrar lo que los aborígenes obviamente no podían: su "inocencia". Por eso, muchos tobas, pilagá y wichí veían estos certificados como una suerte de talismanes que les ayudaban a navegar por un paisaje político violento e impredecible. También vale la pena notar, no obstante, que estos objetos desestabilizaban temporalmente la percepción reificada del "Estado" como una entidad homogénea, ya que eran producidos por acto-

res privados que no estaban directamente implicados con instituciones estatales. En un contexto en el que el poder estatal todavía no estaba consolidado en la región, estas notas y recibos contrarrestaban momentáneamente la fetichización de los documentos estatales que se volvería dominante en las décadas siguientes. Esta desestabilización, sin embargo, tenía sus límites, pues quienes legitimaban estas notas eran agentes armados del Estado, y aquellos que tenían la autoridad de escribirlas eran actores considerados respetables según nociones de pertenencia a una comunidad civilizada sancionadas estatalmente. En otras palabras, la gente indígena no podía producir esas notas, aunque hubiera dominado el arte de escribir, porque era aún considerada extraña a aquella comunidad.

Por estos motivos, al desplegar estas notas privadas, estos grupos enfrentaban el desafío de intentar contrarrestar prácticas hegemónicas que definen la ciudadanía en función de derechos concedidos por "el Estado". Más aún, los intentos de certificar por escrito su buena voluntad y confiabilidad revelan no sólo su agencia e iniciativa sino también la fragilidad de su estatus. Esto era claro en los muchos casos en que el mostrarles "un papel" a grupos de soldados no era suficiente para evitar la violencia. En 1935, misioneros británicos fundaron una misión entre los pilagá, en parte con el objeto de protegerlos de ataques del Ejército. Dos años más tarde, uno de los misioneros, Alfred Tebboth, se reunió con el capitán de un fortín cercano y llegó a un acuerdo sobre los términos de la movilidad de los pilagá. Tebboth escribió:

El capitán dijo que les permitiría cazar en esta área en tanto tuvieran una nota mía diciendo que eran indios de la misión y no algunos de la variedad más salvaje. Los indios estaban muy contentos con esto. [...] Cuando se fueron llevaban una nota mía diciendo que eran nueve indios de la misión de buen comportamiento y que cualquier queja debería serme notificada a mí. Este "pasaporte" sería una de sus posesiones más preciadas (citado por Makower, 1989:111-12).

Estos hombres partieron llevando consigo la nota de Tebboth pero, poco después, fueron capturados por una patrulla del Ejército. Los soldados los desarmaron y ejecutaron a siete de ellos a sangre fría. El oficial responsable afirmó posteriormente que nunca vio la nota y que había pensado que los cazadores eran "indios salvajes". Los dos hombres pilagá que lograron escapar, sin embargo, afirmaron que el oficial sí vio el "pasaporte", pero que lo ignoró y lo arrojó a un costado (South American Missionary Society, 1937:48). Como lo muestra este ejemplo, la naturaleza ad hoc de este tipo de documentos —el hecho de que no eran unidades en una serie estandarizada por el Estado— le imponía claros límites a su poder de disuasión. En

este caso, la violencia perforó la aparente potencia del certificado y sacó a la luz la cruda realidad de que estos hombres no eran ciudadanos y que, por lo tanto, eran más vulnerables a una violencia indiscriminada. Esta masacre también confirma que la fuerza de documentos escritos no emana de sus cualidades materiales como "cosas", sino de las relaciones sociales implicadas en su producción. En este caso, la autoridad civilizadora del ciudadano extranjero que escribió la nota (un misionero británico) no era lo suficientemente fuerte como para detener la ejecución de "indios salvajes". Y ello muestra que, a pesar de la circulación de múltiples tipos de notas creadas en forma privada, los documentos que en última instancia importaban para oficiales y soldados eran aquellos creados por instituciones estatales.⁴⁷

Décadas más tarde, el legado de estas historias pesaba fuertemente sobre la memoria colectiva de los tobas y wichí del Pilcomayo. Para ese entonces, la gente había olvidado los detalles de los incidentes recién analizados, pero la mayoría resaltaba la estrecha relación, que les fue transmitida por sus abuelos, existente entre la violencia y la ausencia de documentos escritos con los cuales detenerla. Como en toda memoria, la gente interpretaba aquellos enfrentamientos proyectando hacia el pasado sus propias experiencias de documentación, en las cuales la producción de documentos está monopolizada por agencias estatales. En consecuencia, durante mi trabajo de campo muchos adultos tobas y wichí recordaban la violencia del Ejército no sólo como un intento de aplastar la resistencia armada de sus abuelos, sino también como resultado del estatus de estos últimos como aborígenes indocumentados.

En primer lugar, mucha gente sostiene que, sin documentos, sus antepasados no podían quejarse ante representantes del gobierno y que ello los hacía vulnerables a más ataques. En junio de 2000, estaba en una comunidad wichí cuando Luis, un hombre de unos sesenta años, empezó a contarme de un incidente ocurrido décadas atrás, en el cual un criollo asesinó a un wichí. "Queríamos denunciarlo a la policía", me dijo. "Pero antes no teníamos documento. Queríamos denunciarlo pero no pasaba nada, nada completamente. Por eso la gente criolla nos mataba de gusto, porque no podíamos denunciar, porque no teníamos documento". En este relato, Luis interpretó la impunidad de aquel asesinato sobre todo como el producto

⁴⁷ Ciertamente, es imposible saber con certeza si la presencia de un documento producido por una agencia estatal en las manos de los pilagá hubiera evitado la masacre. Pero es posible que para los soldados una nota escrita a mano por un misionero no tuviera mucho peso debido justamente a su naturaleza privada.

de un objeto ausente: los documentos; y subsumió una relación de poder desigual entre policías, criollos y aborígenes a la ausencia de aquel objeto.

Pero lo más significativo es que algunas personas recuerdan su antigua falta de documentos como una condición ontológica que, ante los ojos de los agentes estatales y los criollos, *merecía* ser castigada en forma violenta. En otras palabras, la violencia es recordada como el castigo impuesto sobre aquellos que no pueden mostrar una prueba escrita de su confiabilidad. Angelino, un hombre wichí de la misma comunidad que Luis, recordaba los enfrentamientos con los militares y los criollos y me dijo: "No teníamos documento, entonces ellos nos mataban a nosotros. Ellos tienen una ley que dice que el que no tiene documentos no vale nada, que es como animal, como una corzuela o un conejo. Por eso los chaqueños [criollos] nos mataban a nosotros. Nos mataban a nosotros". Para Angelino, en aquella época se les negaba el derecho humano más elemental, el derecho a vivir, porque eran indocumentados. Más aún, según él, la falta de documentos los reducía a una animalidad que hacía que su asesinato fuera legal ("Ellos tienen una ley que dice [...]"). A pesar de que, al menos formalmente, los derechos humanos están por encima de los derechos de ciudadanía y que, desde un punto de vista legal, el asesinato de un no-ciudadano es tan punible como el de un ciudadano, para muchos indígenas era exactamente al revés: los derechos de ciudadanía estaban por encima de los derechos humanos y los documentos proporcionaban una protección eficaz contra una muerte violenta. Los incidentes examinados anteriormente muestran que esta percepción no estaba infundada. Por un lado, Angelino interpretó de forma correcta la dialéctica negativa que define a la ciudadanía: el hecho de que esta adquiere su sentido al negar derechos sociales y políticos a no-ciudadanos (una negación que en este caso, como en otras fronteras neocoloniales, legitimaba la muerte de "indios salvajes"). Por otro lado, al invocar el poder de los documentos para determinar el resultado de este tipo de eventos, Angelino explicó la violencia en función de la fuerza constitutiva y fetichizada de cosas.

Estas visiones están configuradas tanto por la memoria colectiva de la violencia que una vez azotó la región como por el recuerdo de los efectos más recientes que el ser indocumentado tuvo sobre hombres como Luis y Angelino en su juventud. Un rasgo distintivo de la experiencia toba y wichí de los documentos de identidad es que, mientras que en las décadas de 1940 y 1950 los parámetros hegemónicos de ciudadanía estaban siendo radicalmente redefinidos y expandidos en el resto de la Argentina, la marginación política de estos grupos continuó por varias décadas más.

"Trabajábamos como si fuéramos menores"

A finales de la década de 1930, el gobierno federal tomó las primeras tímidas medidas para proporcionar documentos a grupos aborígenes, pero estos proyectos no llegaron a implementarse.⁴⁸ Los regímenes conservadores que entonces gobernaban el país imponían considerables restricciones sobre los derechos políticos y sociales no sólo de los indígenas sino también de grandes segmentos de la población. A comienzos de la década de 1940, el surgimiento del peronismo cambió esta situación. Las dos primeras presidencias de Juan Domingo Perón (1946-1955) ampliaron considerablemente las nociones de nacionalidad, incorporando en los imaginarios colectivos a sectores antiguamente marginados como los "descamisados" y los "cabecitas negras", que emergieron como símbolos de una nación que al fin daba cuenta de sus mayorías silenciadas. Como parte de este proceso, y respondiendo a la presión de movilizaciones en el noroeste del país, en 1947 el gobierno peronista reconoció a los indígenas como ciudadanos y comenzó campañas de documentación en varias partes del país. Poco después, las mujeres ganaron el derecho a voto. En pocos años, los parámetros hegemónicos de la ciudadanía argentina se habían expandido considerablemente.

La mayoría de los tobas y wichí del oeste formoseño, sin embargo, recuerda la primera distribución de documentos a fines de la década de 1940 como un proceso distante que no los llegó a involucrar masivamente. Las pocas personas que recibieron documentos en aquellos años recuerdan su distribución como resultado de la indignación personal de Perón por el estatus de los aborígenes, como si sintieran la necesidad de enfatizar que después de décadas de abandono el mismo Presidente de la Nación (y no simplemente una anónima agencia gubernamental) decidió tomar medidas al respecto. En 1995, Benigno, un hombre toba de unos sesenta años, me dijo sobre aquel evento: "Cuando Perón vino al ingenio y se dio cuenta que la gente no tenía documentos, él dijo: 'Ustedes son argentinos. ¡Cómo no van tener documentos!'". De acuerdo a este relato, la exterioridad de los aborígenes con respecto a la nación se transformó repentinamente en una anomalía burocrática que debía ser corregida. A pesar de la declamada sorpresa de Perón, y de su aparente insistencia en que los aborígenes eran

"argentinos" como todo el mundo, no mucho cambió para los tobas y wichí. En el Chaco occidental, la documentación de fines de los '40 tuvo un alcance limitado y la mayoría de los aborígenes continuó sin documentos al menos por dos décadas más. Aun cuando habían sido declarados formalmente ciudadanos, lo que les importaba a los tobas y wichí era que todavía carecían de los objetos que representaban ese estatus.

De hecho, fue en los ingenios azucareros donde trabajaban buena parte del año que la gente se sintió particularmente alienada de los documentos, debido en gran medida a su interacción con trabajadores documentados. Como he analizado en otros trabajos (Gordillo, 2004; ver capítulos 2 y 3), en los ingenios existía una jerarquía laboral organizada según criterios "étnicos", que ubicaba a los aborígenes del Chaco en lo más bajo de una fuerza de trabajo heterogénea (haciendo desmontes, desbrozando y plantando caña). Los cortadores de caña (campesinos de las tierras altas de la Argentina y Bolivia) y los trabajadores permanentes del campo y la fábrica (criollos y guaraníes) eran, en comparación, mejor pagos y además recibían viviendas.

En primer lugar, esta experiencia sumergió a los grupos del Chaco en un sistema de documentación que reforzó la cualidad enajenante y deslumbrante de los papeles escritos. En el ingenio, estos últimos no eran parte de la óptica del poder estatal, sino de un sistema productivo capitalista que requería de registros con los cuales clasificar, medir y pagar el trabajo. Ello implicaba, en primer lugar, que cada indígena recibiera un nombre en castellano. James Scott (1998:64-71) ha analizado la creación de apellidos como el resultado histórico de intentos estatales por producir sujetos legibles con fines impositivos o de reclutamiento militar. En el Chaco occidental, sin embargo, la producción de aborígenes "legibles" no estuvo en un principio relacionada con prácticas estatales, sino con un sistema capitalista de disciplina laboral. La selección de nombres en castellano solía ser el resultado de los caprichos del empleado a cargo de registrarlos en una planilla. Ello hizo que muchos wichí y tobas fueran nombrados en base a figuras de la historia argentina (Larrea, Saavedra, Moreno, Estrada) o según criterios más crudos y despersonalizados, como su ubicación en la fila (Primero, Segundo o Tercero).⁴⁹ En casos como éstos, el nombrar era otra forma de reificar a los aborígenes como objetos maleables y manipulables, cuya nueva identidad resultaba de la imposición sobre ellos de la

⁴⁸ En 1937, el presidente Agustín Justo anunció la creación de las oficinas del Registro Civil en Napalpí y Bartolomé de Las Casas con el objeto de darle un estatus civil a la población indígena de la zona (Lenton, 1999:23). En 1940, el gobierno creó el Consejo Agrario Nacional con el objeto de crear un registro nacional de gente indígena. Estos planes, sin embargo, no llegaron a implementarse.

⁴⁹ Estos últimos nombres son especialmente comunes entre los guaraníes que hoy en día viven cerca de los ingenios en Salta y Jujuy.

historia nacional o de su reducción a marcadores cuantificables. En otras ocasiones, los trabajadores indígenas maniobraban frente a estas constricciones y creaban versiones fonéticas en castellano de sus nombres aborígenes o elegían los nombres de sus vecinos criollos en el Chaco. Pero, en todos los casos, hombres y mujeres terminaron con dos nombres personales: un nombre indígena y un nombre y apellido en castellano.

Basada en este sistema de legibilidad, la administración del ingenio abría una planilla para cada trabajador. Al final de cada día laboral, un capataz se aseguraba que el trabajador hubiera completado la tarea del día, hacía una marca en su planilla y le entregaba una ración en efectivo. Al terminar la cosecha, la gente era pagada según lo escrito en sus planillas, lo que acentuó el poder de estas últimas. Como en su gran mayoría los indígenas no sabían leer números, no tenían modo de saber cuánto dinero se les debía y ello los hacía altamente vulnerables a abusos. En 1914, un inspector del Ministerio de Trabajo escribió sobre el pago final en el ingenio Ledesma, ilustrando una situación que se prolongó por varias décadas: "El empleado liquidador puede escribir una cifra u otra, \$ 12 o \$ 96. El indígena tomará siempre el vale, con cualquier guarismo escrito porque no sabe distinguir las cifras" (Unsain, 1914:71). Ello no impedía que la gente se quedara con la impresión de que obtenía grandes ganancias, ya que por lo general volvía al Chaco con caballos y burros y cargados de ropa, cortes de tela, equipos de montar, armas de fuego y utensilios domésticos (ver capítulo 3). Su extrañamiento con respecto a estas planillas y recibos y su simultánea fascinación con las mercancías que podían obtener con ellos contribuyó a alimentar el poder proyectado sobre estos papeles, que muchos tobas y wichí llevaban de vuelta al Chaco y (sobre todo a principios del siglo XX) mostraban como "certificados de buen comportamiento".

A pesar de la importancia de estos papeles, la interacción con trabajadores documentados hizo que tobas y wichí se volvieran conscientes de que carecían del más importante de todos ellos: los documentos de identidad otorgados por el gobierno federal. Debido a este contraste, en los ingenios la fetichización de estos documentos se volvió particularmente intensa. La memoria social del trabajo en aquellos lugares a menudo gira en torno a cómo el carecer de documentos los afectaba negativamente de múltiples maneras. "Trabajábamos como si fuéramos menores", me comentó Mariano, un hombre toba de unos cincuenta años, en una conversación que tuve con él en 1997. Al resumir cómo se sentían en aquel entonces por no tener documentos, Mariano también capturó el estatus de no-adultos que les había sido impuesto a principios de siglo.

Como contracara de esta visión sobre ellos mismos, muchos tobas y wichí recuerdan a los cortadores de caña como trabajadores experimentados que regularmente desafiaban a la administración a través de huelgas; algunos agregan que los aborígenes no se plegaban a estas huelgas porque no tenían documentos. Al respecto, muchos recuerdan la falta de documentos como una condición ontológica que confirmaba su estatus inferior y los privaba no sólo del derecho a unirse al sindicato sino también del derecho a elevar reclamos o simplemente protestar. En otras palabras, la gente tenía la impresión de que su falta de documentación neutralizaba su capacidad de resistir la explotación. En julio de 1996, Tomás, un hombre toba de unos cincuenta años, me dijo mientras recordaba el ingenio: "No teníamos delegado, no teníamos abogado, no teníamos sindicato. Cuando el sindicato protestaba, nosotros, los aborígenes, no teníamos nada que ver. El sindicato era corajudo, claro, porque ellos tenían documentos. Nosotros no teníamos nada que ver. Nosotros somos pobres, entonces seguíamos trabajando". Le pregunté por qué ellos no se unían a las protestas lideradas por el sindicato y me contestó, con un tono casual: "Porque no teníamos documentos. Los cortadores de caña, ellos sí tenían". De acuerdo a Tomás, los trabajadores sindicalizados desafiaban a la administración, sobre todo, porque tenían documentos, como si las luchas políticas no fueran el resultado de campos particulares de poder, experiencias políticas y relaciones de dominación, sino el resultado de un arreglo formalizado dictado por cosas potentes: los documentos.

Cuando los tobas recuerdan a los cortadores de caña como personas documentadas, muchos dan como ejemplo a los bolivianos. Paradójicamente, estos últimos, como ciudadanos extranjeros, inicialmente también carecían de documentos argentinos. Pero los tobas los recuerdan como trabajadores "ricos" que, debido a su estatus respetable como cosecheros y su combatividad, tenían que tener documentos. En otras palabras, como muchos presuponen que los documentos tienen el poder de determinar el estatus social de un grupo, daban y dan por sentado que aquellos trabajadores bien pagos y politizados no podían sino tener documentos.

Algunas personas también consideran que los documentos determinan no sólo el nivel de activismo sino también la riqueza de quienes los poseen. En la década 1990, familias bolivianas que décadas atrás habían trabajado en el ingenio San Martín de Tabacal abrieron varios negocios en Ingeniero Juárez, un pueblo ubicado a 60 kilómetros de las comunidades tobas. En pocos años, estas familias dominaron el mercado minorista de ropa. Mariano me dijo sobre estos comerciantes, recordando los tiempos del ingenio: "Los bolivianos tenían documentos, entonces ellos ya quedaron ricos. Ya

están vendiendo ropa en Juárez. [...] Si nosotros hubiéramos tenido documentos, ahora ya tendríamos muchas cosas. Como no teníamos documentos, tenemos pocas cosas". Para Mariano, el tener documentación adecuada era lo que explicaba la riqueza de los bolivianos; del mismo modo, él vio la prolongada alienación de los tobas de sus documentos como el principal factor detrás de su pobreza actual.⁵⁰ Este contraste era para Mariano particularmente claro, y perturbador, porque décadas atrás ambos grupos trabajaron en el mismo lugar compartiendo un estatus de clase similar. Aquí también está implícita la visión de los documentos como objetos comparables a mercancías que proporcionan una riqueza material a sus poseedores, un punto sobre el que volveré al analizar el actual uso de los documentos en relaciones clientelares.

Basados en percepciones similares, algunos tobas y wichí recuerdan las duras condiciones de vida en el ingenio como producto directo de su estatus como indocumentados. Una vez le pregunté a Luis, un hombre wichí citado anteriormente, por qué muchas personas se enfermaban y morían en el ingenio. "Porque no teníamos documento", me dijo sin dudar. Y agregó: "El patrón no nos daba remedios, no quería saber nada. Es que no teníamos documentos. Sin documentos no se puede hacer nada. Esa es la costumbre de esta ley. No teníamos documentos. Nos trataban como a perros. Vos sabés que hay una ley que dice que el que no tiene documentos no puede denunciar nada. No teníamos documentos". Una vez más, Luis vio la falta de documentos como una experiencia paralizante ("no se puede hacer nada") sancionada legalmente. Esta alienación no sólo excluía a los aborígenes de formas de atención médica, sino que también limitaba su capacidad de protestar. Al repetir la frase "no teníamos documentos" una y otra vez, Luis dejó en claro que él veía este extrañamiento con respecto a un objeto poderoso, los documentos, como el factor definitorio de estas experiencias.

El uso del tiempo pasado en las referencias a estos documentos ("no teníamos [...]") también muestra que Luis veía estas experiencias como parte del pasado. En la siguiente sección, me centro en la distribución de documentos de identidad en las comunidades tobas y wichí a fines de la década de 1960 y en su efecto sobre prácticas políticas y formas locales de subjetividad.

⁵⁰ Ciertamente, no todos los tobas explican su actual pobreza en función de su pasado estatus como indocumentados. En el capítulo 3, analizo otras interpretaciones sobre experiencias de pobreza y riqueza.

Viviendo con documentos: clientelismo político y nacionalidad

El momento que la mayoría de los tobas y wichí había esperado por tanto tiempo finalmente llegó en 1968. Para ese entonces, varios líderes habían estado presionando a los misioneros anglicanos para que éstos les demandaran la entrega de documentos a funcionarios gubernamentales. Uno de los misioneros que lideró estas negociaciones notó la gran expectativa de la gente para poner fin a su estatus como indocumentados. También escribió que, al preguntarle a un hombre wichí qué era lo que él más deseaba en la vida, el hombre le contestó, sin vacilar: "Mi documento" (Leake, 1968:10). La influencia de la Iglesia Anglicana dio sus frutos. En junio de 1968, el gobierno organizó una campaña de documentación en el oeste de Formosa por la cual funcionarios visitaron numerosas comunidades registrando identidades individuales, sacando fotografías y entregando documentos.

Los hombres y mujeres que entonces recibieron sus documentos recuerdan ese evento como un momento de excitación, alegría y orgullo que rompió con décadas de extrañamiento político. Estos documentos sancionaron una pertenencia a una comunidad nacional libre de distinciones culturales, ya que no especificaban la etnicidad de su portador sino simplemente su nombre, fecha de nacimiento y género; también incluían un símbolo central de la individualidad moderna: la foto del portador. Ello implicaba que la gente debía cumplir con nuevos criterios de legibilidad. En 1997, Benigno me contó al respecto: "Cuando nos enrolaban, no sabíamos la fecha de nacimiento. Los enroladores ponían una fecha, calculaban el año. A mí me calcularon '1936'". Este hombre sacó a la luz que los documentos requerían la producción e invención de marcadores cuantitativos de identificación individual originalmente extraños a ellos, como fechas de nacimiento.

Los documentos también generaron nuevas formas de subjetividad basadas en los nombres en castellano creados en los ingenios. Aquellos nombres, originalmente usados sólo en planillas laborales, se transformaron en los nombres públicos y visibles que la gente usaría para relacionarse con las instituciones estatales. La mayoría de los tobas y wichí estaba más que dispuesta a adaptarse a estas exigencias, que les permitían afirmar una nueva y largamente negada identidad como argentinos. Más aún, para muchos esta nacionalidad se volvió casi sinónimo de estatus de persona. Entre los mapuche de la Patagonia, muchos recuerdan que la obtención de documentos los hizo "gente" (Briones, 1993:7). De manera similar, en el Chaco, tobas y wichí dan a entender que la obtención de documentos los elevó al

estatus oficial de seres humanos, poniendo fin a una condición que los había hecho tan vulnerables como animales y que, de hecho, muchos ven como uno de los principales factores en la violencia desatada contra ellos.

Paradójicamente, los tobas y wichí del noroeste de Formosa recibieron sus documentos de identidad bajo una dictadura militar (1966-1973) que les negaba derechos políticos a los ciudadanos del país. Esta campaña de documentación estuvo ligada a discursos modernizantes que afirmaban que poblaciones rurales marginadas como estas debían ser incorporadas dentro de la nación; pero también era parte de un intento de expandir el aparato de visibilidad y vigilancia estatal hacia zonas de frontera. No es sorprendente, por ende, que una de las principales consecuencias de la documentación fue la conscripción de algunos jóvenes indígenas en el servicio militar. Hasta que el servicio militar obligatorio fue abolido en la Argentina en 1994, sin embargo, en el noroeste de Formosa sólo un porcentaje muy bajo de hombres wichí o toba fue enrolado. Esta es posiblemente la razón por la cual, en la actualidad, la mayoría de la gente recuerda el servicio militar como una molestia relativamente menor que fue largamente compensada por el nuevo tipo de reconocimiento ganado por la documentación. Algunos tobas sostienen, con una cierta amargura, que podrían haber recibido sus documentos mucho antes si algunos misioneros anglicanos no se hubieran opuesto con el argumento de que los hombres serían obligados a hacer el servicio militar.

La obtención de documentos bajo un régimen represivo significó que, por varias décadas, no implicó un proceso de participación política. En 1973, cuando la democracia fue brevemente restaurada, tobas y wichí del oeste de Formosa votaron en elecciones nacionales por primera vez, en la mayoría de los casos sólo vagamente conscientes de las facciones políticas que pujaban por ganar sus votos. Pero el golpe de 1976 coartó su participación política durante varios años más. Al recordar aquellos años, mucha gente toba y wichí no hace referencia a las restricciones impuestas por los militares. En esta región, formas abiertamente violentas de represión fueron relativamente raras, y la gente señala que de cualquier forma en aquel entonces ellos “no entendían de política”. Lo que importaba, concuerdan, es que ya tenían documentos. Ello no dejaba de tener una importancia práctica. En primer lugar, los puestos de control impuestos por los militares o la policía incluían el pedido de documentos de identidad. Al igual que a principios de siglo, el poder mostrar pruebas escritas de identidad personal podía afectar el tipo de encuentro que uno podía tener con agentes armados del Estado. En segundo lugar, hombres y mujeres comenzaron a usar sus documentos para solicitar formas de asistencia estatal, como

pensiones o recibir atención sanitaria en el hospital de la región. Aun cuando las migraciones a los ingenios finalizaron, la gente comenzó a trabajar en fincas algodoneras y poroterías llevando sus documentos consigo. Ello ciertamente no disminuyó formas de explotación, pero les permitió registrar su identidad personal en el sistema de pago de las fincas y, en algunas ocasiones, les dio una visibilidad con la cual resistir abusos a través de denuncias con la policía de la zona.

Los documentos adquirieron nuevos significados políticos con el regreso del gobierno constitucional en diciembre de 1983, cuando la política partidaria sumergió a las comunidades tobas y wichí en nuevos campos de negociación y conflicto. Al ser utilizados en cada votación, los documentos se convirtieron en marcadores cruciales de agencia y poder políticos, especialmente en una región donde la mayoría de la población, y por ende del electorado, es indígena.

Este proceso es también notable porque transformó a los documentos en bienes semi-mercantilizados insertos en relaciones de clientelismo político, un fenómeno que le ha dado una potencia adicional a su materialidad y también ha influido en las interpretaciones y memorias presentadas anteriormente. Durante campañas electorales, no es raro ver a candidatos de la zona (tanto criollos como indígenas) recorrer las comunidades y recolectar los DNI (Documento Nacional de Identidad) de sus clientes políticos, a cambio de favores o mercaderías (por lo general alimentos). El día de las elecciones, estos candidatos y sus asistentes les devuelven los documentos a sus seguidores cerca de las mesas electorales, junto con un sobre con la boleta a ser depositada en la urna (una práctica común en muchas otras zonas de la Argentina).⁵¹

Muchos tobas y wichí son críticos de estas prácticas y resaltan su naturaleza explotadora. Pero aquellos que temporalmente renuncian a sus DNI de esta manera sostienen que simplemente tratan de manipular la competencia entre distintos candidatos para su propio beneficio al “vender” su

⁵¹ Una faceta adicional, aunque distinta, de la mercantilización de los documentos es que, excepto cuando agencias del gobierno organizan campañas de documentación, la gente debe pagar por la foto, lo que limita su capacidad de obtener prontamente documentos para sus hijos. En numerosas ocasiones durante mi trabajo de campo, la gente me preguntaba si mi cámara sacaba el tipo de fotos (4 x 4 cm) requerido para el DNI, y se mostraban decepcionados cuando les respondía que no. Estas dimensiones ilustran, por un lado, las constricciones que aún limitan el acceso a los documentos (el costo de las fotos) y, por otro lado, aspectos de esta mercantilización que les permite temporalmente, si bien frágilmente, darles un cierto poder (el usar los documentos para obtener favores o bienes).

voto al mejor postor. Estas prácticas no dejan de estar relacionadas con la visión, analizada anteriormente, de que el tener documentos puede influir en la riqueza de una persona. Este caso, sin embargo, también muestra que lo que se mercantiliza es la autoridad estatal inscrita en el DNI, sobre todo el derecho a votar, antes que el DNI en sí mismo. La identidad personal inscrita en el documento no es transferible y, por ende (a diferencia de lo que pasa con mercancías comunes), la persona no pierde posesión sobre él. Esta mercantilización de votos transforma a los DNI en bienes particularmente valiosos, especialmente en un contexto de pobreza, porque la gente puede usarlos una y otra vez para obtener beneficios materiales sin perder posesión sobre ellos (a cambio, ciertamente, de reproducir su dependencia a relaciones clientelares y fortalecer a los políticos de la zona). Junto con la influencia de las memorias analizadas previamente, estos factores hacen que los documentos sean uno de los objetos más valiosos con los que puede contar cualquier persona. Ello explica que la gente tome grandes cuidados en protegerlos del polvo, la lluvia o los insectos y que los envuelva en bolsas de nylon dentro de sus hogares.⁵²

Como lo mencionara en la introducción, los imaginarios analizados en este capítulo son particularmente fuertes entre adultos que tienen más de cuarenta años. Las nuevas generaciones de tobas y wichí no llegaron a vivir personalmente lo que experimentaron sus padres y abuelos y, están comenzando a dar sus documentos por sentado como parte de un paisaje político cotidiano. Por lo tanto, entre la gente joven, los documentos están comenzando a perder el aura que todavía les atribuye la gente mayor, en el sentido de que su potencia es invocada con menos frecuencia para explicar los principales componentes de una historia colectiva. Los jóvenes, no obs-

⁵² La preocupación por los documentos de identidad también ha configurado visiones sobre documentos ligados a instituciones religiosas. Además de mostrarme sus DNI, alguna gente también desplegaba certificados o carnés de identidad de la Iglesia Anglicana o la Iglesia Evangélica Unida (también, sin otro motivo aparente que mostrarme que los tenían). Elmer Miller (1979: 147-48) escribió que, en el Chaco oriental, una de las principales preocupaciones de los líderes pentecostales tobas en la década de 1950 fue la obtención de un "fichero", el documento a través del cual el gobierno autorizaba a instituciones religiosas no-católicas a organizar sus reuniones públicas. Esta preocupación por documentos legales y, en general, por el poder de la palabra escrita también ha influido en las visiones sobre las cualidades curativas de textos religiosos. Entre los tobas del oeste de Formosa, en los cultos de la Iglesia Evangélica Unida y en algunas sesiones curativas anglicanas, algunos hombres curan pacientes a través de pasar el texto abierto de la Biblia sobre la parte del cuerpo afligida. Estas prácticas no incluyen los documentos de identidad, una indicación de que el poder de estos últimos no es asociado a una potencia curativa.

tante, saben sobre "la época cuando la gente no tenía documentos"; más aún, son concientes de que la obtención de la ciudadanía simbolizada por esos documentos fue para sus padres y abuelos un proceso largo y doloroso que limitó sus vidas de múltiples maneras. En consecuencia, no toman su nacionalidad argentina como algo leve o sin importancia.

La gente toba y wichí, ciertamente, sabe que su ciudadanía no ha limitado formas de desigualdad e injusticia. Pero su identidad como aborígenes está fusionada a un fuerte sentido de argentinidad que desafía narrativas dominantes sobre el carácter europeo de la nación.⁵³ Más aún, esta es una nacionalidad que muchos tobas y wichí saben que debieron arrancar de los actores que por mucho tiempo decretaron que los indígenas no calificaban para ella. Por eso, su identidad como argentinos a menudo adopta un tono declamatorio y defensivo que es indicativo de su antigua fragilidad. Para mucha gente, esta tensión entre lo que les fue negado en el pasado y lo que han ganado está condensada en la substancia de sus documentos de identidad.

Conclusiones

Las historias, prácticas y memorias examinadas en estas páginas me conducen de nuevo a la anécdota con la que comencé el capítulo. Muchos tobas me mostraban sus documentos porque estos últimos fueron por mucho tiempo marcadores inalcanzables de pertenencia nacional, que simbolizaban en su ausencia la marginación de los aborígenes del cuerpo de la nación. A diferencia de lo que ocurría a principios del siglo XX, el actual interés en mostrar documentos no busca diluir amenazas de violencia; pero muestra que su memoria de experiencias de opresión todavía les hace sentir que tienen que probar su estatus como ciudadanos, como si su aborígenidad los hiciera sospechosos de no ser totalmente argentinos. A pesar de que la mayoría de los tobas y wichí ha tenido documentos por varias décadas, y que las nuevas generaciones crecieron en un contexto en el que pueden obtenerlos al nacer, su memoria colectiva está todavía constituida por experiencias previas de extrañamiento con respecto a la comunidad nacional. Esta alienación creó visiones sobre los documentos que están marcadas por uno de los rasgos distintivos del fetichismo: la proyección del poder creado por relaciones históricas en la substancia de los objetos.

⁵³ El recurrente conflicto de baja intensidad entre los gobiernos de la Argentina y Paraguay sobre el flujo irregular del río Pilcomayo, por ejemplo, a menudo hace que gente toba y wichí cree discursos nacionalistas que acusan a Paraguay de "robarle el río a la Argentina" (Gordillo y Leguizamón, 2002).

Michael Taussig (1997:94) ha sostenido que la principal propiedad del fetiche es “registrar la representación más que lo que es representado, el modo de significación a expensas de la cosa significada”. En el Chaco, la fetichización de los documentos de identidad condensa este doble proceso. Mucha gente transformó los documentos en representaciones de la ciudadanía que, si bien obtienen su poder del “Estado”, ganan una fuerza propia. Y el modo de significación (el documento de identidad) adquiere su potencia a costa de lo que es significado, la red de relaciones y derechos constitutiva de formas nacionales de pertenencia.

Mi análisis sobre la fetichización de los documentos de identidad no debe ser leído como un intento de minimizar el efecto que el ser indocumentado ha tenido sobre los tobas y wichí o, a nivel más general, que hoy en día tiene sobre millones de personas en todo el mundo. El poder mostrar una prueba de identidad sancionada por el Estado, sin duda, define si una persona puede cruzar fronteras internacionales, acceder a beneficios sociales o pasar controles policiales sin ser detenida. La naturalización de esos objetos, no obstante, a menudo nos hace olvidar que pasaportes, documentos de identidad o registros de conducir carecen por completo de valor sin las relaciones sociales que los producen y les dan significado como símbolos de algo más. El poder que la gente le atribuye a los documentos yace allí, en esas relaciones y convenciones, antes que en su materialidad. Ciertamente, mucha gente en todo el mundo es conciente de estas convenciones. Como lo sostuviera anteriormente, el fetichismo no es un efecto inevitable y natural de la documentación estatal. Lo que hace que muchos adultos tobas y wichí vean los documentos no sólo como símbolos sino también como fetiches son las condiciones violentas y explotadoras a través de las cuales fueron incorporados al Estado-nación y, simultáneamente, excluidos de él como miembros plenos. Este extrañamiento hizo que la gente viera los documentos, el emblema más significativo de los derechos que se le negaban, como objetos que tenían el poder de dictar eventos centrales en su historia. Esta experiencia, a su vez, fue configurada por imágenes del “Estado” como la entidad que le daba potencia a los papeles. La reificación de los documentos de identidad, en definitiva, no está desconectada del fetichismo del Estado y está parcialmente influida por él.

En la teoría social crítica, el concepto de fetichismo está ligado a nociones de mistificación ideológica: esto es, implica que la reificación oscurece la naturaleza histórica de los productos de la acción social y desdibuja el reconocimiento de que “la materialidad física de las cosas no tiene nada que ver con su valor” (Pietz, 1993:147). Estos componentes ideológicos están presentes en las visiones tobas y wichí de los documentos, sobre todo

cuando esta gente minimiza la agencia de actores sociales (incluyendo la suya) al explicar la violencia, la pobreza o las luchas políticas.

Ello, sin embargo, no hace que estas visiones sean expresiones de una “falsa conciencia” que no logra comprender el funcionamiento “real” de la documentación estatal. Estas percepciones contienen elementos de una conciencia crítica de las intrincadas conexiones entre documentación y dominación. A principios del siglo XX, la circulación de múltiples notas privadas, de hecho, temporalmente desestabilizó la reificación del Estado como la fuente unificada de su poder. La gente indígena aprendió las convenciones usadas para medir su confiabilidad a través de textos escritos y las manipuló en un contexto adverso, aun si lo que hacía efectivos a esos papeles era el hecho de que los militares (y, por ende, los agentes armados estatales) los reconocieran como legítimos. Más recientemente, muchos tobas y wichí también han mostrado una conciencia crítica sobre el poder de formas modernas de burocratización. Como lo ha sostenido Peter Wogan en el caso del Ecuador, el que grupos indígenas le atribuyan potencia a textos escritos muestra que, de hecho, “sí entienden el modo en que funciona la escritura: comprenden que la documentación está íntimamente conectada al poder; [y] no simplemente [...] a cualquier poder, sino a un poder explotador” (2004:38). Lo mismo puede decirse en el caso del Chaco, donde la preocupación por la materialidad de los documentos señala que la gente entendió con claridad que las agencias estatales evalúan la pertenencia a la nación, y el reconocimiento de derechos, a través de ellos.

En este capítulo, situé parte de mi argumento dentro de estudios sobre la legibilidad estatal. Sin embargo, el afirmar que la documentación hizo a los aborígenes del Chaco más legibles y más sujetos a formas de dominación estatal sería hacer una afirmación tan obvia como engañosa. Los tobas y wichí saben que ellos fueron blanco de la violencia y objeto de sobreexplotación laboral sobre todo cuando *no* eran legibles como ciudadanos. Sus antepasados aprendieron que parte de la poca protección con la que podían contar frente a tales fuerzas les era proporcionada por esos papeles que los hacían aparecer confiables ante agentes del Estado. A lo largo del siglo XX, la gente indígena vio los más importantes de esos papeles, los documentos de identidad, como objetos elusivos que les fueron sistemáticamente negados. Por esa razón, al abrir esas bolsas de nylon y mostrarles sus documentos a personas que visitan sus comunidades, muchos tobas y wichí hacen una afirmación significativa, que ilumina la forma en la que antiguas ausencias han sido materializadas en el presente. En un breve gesto, conjuran los fantasmas del pasado y dicen: “Somos argentinos”.

Las localizaciones de la hegemonía

Cuando uno llega al poblado de Pozo de Maza, en el noroeste de la provincia de Formosa, hay tres edificios públicos que llaman la atención: la escuela primaria, el puesto de gendarmería y el edificio de la municipalidad. Para cualquier persona ajena a la política local, este último parece ser una construcción sin mayores pretensiones. Es más, aun para un pueblo de sólo 500 habitantes como éste, este edificio ni siquiera parece ser la sede de una municipalidad; antes bien, parece condensar la aparente somnolencia de esta región de Formosa: una de las más pobres del país, con una mínima infraestructura de caminos, grandes extensiones de tierras fiscales cubiertas por un monte cerrado, y la mayoría de la población compuesta por indígenas tobas y wichí. Sin embargo, "la comuna", como la gente del lugar se refiere a la municipalidad, es el lugar políticamente más cargado de toda la región. Teniendo jurisdicción sobre una veintena de comunidades tobas y wichí y sobre una población dispersa de criollos, la comuna ocupa un lugar central en la construcción de redes de poder entre gente común, empleados municipales, líderes políticos y agentes del gobierno provincial.

La gente toba que habita una docena de comunidades ubicadas al noroeste de Pozo de Maza juega un rol preponderante en estas negociaciones. Desde la década de 1980, los tobas y sus líderes han pujado por la obtención de empleos, recursos y cargos electivos en la municipalidad. Una fuerza central en esta movilización ha sido la internalización de discursos hegemónicos sobre la importancia del "trabajo", especialmente empleos en el sector público. Como consecuencia, estas luchas han estado ligadas a la consolidación de la hegemonía estatal en la región, en un proceso que ha incorporado a los miembros de este grupo en campos hegemónicos creados por faccionalismos partidarios. Esta experiencia ha reconstituido la subjetividad política toba pero, a su vez, ha producido imaginarios críticos del discurso sobre "el trabajo" y alternativos a él. Más aún, la incorporación, apropiación y crítica de valores hegemónicos tiene dimensiones espaciales que han reconfigurado la textura cultural de las localidades que integran Pozo de Maza, las comunidades tobas y el monte que las rodea.

En la antropología, existen numerosos trabajos sobre cómo la hegemonía da forma a prácticas cotidianas, significados y formas de conciencia. En una de las definiciones más conocidas del concepto, por ejemplo, Jean y John Comaroff sostienen que la hegemonía es:

aquel orden de signos y prácticas materiales, delineados a partir de un campo cultural específico, que son dados por sentido como la forma natural, universal y verdadera del ser social. [...] La hegemonía, entonces, es aquella parte de una ideología dominante que ha sido naturalizada y que, habiendo creado un mundo tangible en su imagen, no parece ser ideológica en absoluto (1992:28-29).

No obstante, numerosos autores también han señalado que esta internalización de ideologías dominantes es, antes que algo fijo y estable, un proceso siempre abierto y en disputa (ver Comaroff, 1985; Comaroff y Comaroff, 1991, 1992, 1997; Ong, 1987; Roseberry, 1989, 1994; Sider, 1986; Smith, 1999). El trabajo de Raymond Williams ha sido influyente al respecto, especialmente cuando este autor afirma que la hegemonía "tiene que ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Es también continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ninguna manera le son propias" (1977:112).

Paradójicamente, este énfasis en la naturaleza abierta y disputable de la hegemonía ha llevado a algunos autores, sobre todo a James Scott (1990) y Derek Sayer (1994), a cuestionar la utilidad misma del concepto. Estos autores señalan que la noción de hegemonía es problemática porque oscurece que la dominación es siempre resistida y que formas aparentes de hegemonía no son sino el resultado del temor a la represión que en última instancia funda el poder estatal. A pesar del indudable rol de la violencia en toda forma de dominación, esta postura pasa por alto que la hegemonía alude a dimensiones político-culturales que no están cubiertas por los conceptos de "cultura" e "ideología", y que allí yace su utilidad teórica. En particular, el concepto ayuda a superar la idea de que los actores sociales tienen una "conciencia libre" de formas de dominación, pero sin caer en la postura de que ello conlleva una suerte de "lavado de cerebro ideológico" (ver Smith, 1999:119). William Roseberry (1994:361), entre otros, ha contribuido a introducir formas de agencia política en el uso antropológico del concepto. Este autor ha afirmado que la noción de hegemonía debería ser usada para examinar no el "consenso" sino las constricciones que constituyen *formas de lucha*: esto es, las maneras en que las imágenes y símbolos usados por los grupos subordinados para entender o resistir su dominación son configurados por el mismo proceso de dominación.

Es de destacar que estos desarrollos teóricos han implicado un retorno al pensador que originalmente popularizó el concepto, Antonio Gramsci (1971). Algunos autores tienden a olvidar que Gramsci analizó la hegemonía como una arena cultural de dominación y consenso por la cual hay que luchar. En particular, el objetivo de Gramsci como activista político era *crear* una nueva hegemonía (basada, en su caso, en la revolución socialista), lo que nos habla de que para Gramsci este concepto es inseparable de formas de confrontación, que involucran tanto a grupos dominantes como subalternos.

El sostener que la hegemonía siempre incluye campos de disputa es ciertamente crucial para superar lecturas estructuralistas de la ideología (como la de Althusser, 1984). Sin embargo, para profundizar la comprensión de estos procesos es asimismo importante ir más allá de la afirmación, en cierta forma evidente, de que "la hegemonía nunca es completa". En este capítulo, mi objetivo es llevar esta discusión a una arena relativamente inexplorada en la literatura antropológica sobre la hegemonía, pero que, paradójicamente, ha recibido una creciente atención en la disciplina en general: la producción de lugares.

Si concordamos con Doreen Massey en que "lo espacial es inherente a la producción de la historia, y por ende a la posibilidad de la política" (1994:269), entonces la comprensión de la espacialización de la hegemonía constituye un importante desafío analítico. En *La producción del espacio*, Henri Lefebvre fue el primero en explorar este camino cuando contestó de manera negativa la pregunta: "¿Es concebible que el ejercicio de la hegemonía deje sin tocar al espacio?" (1991:11). Lefebvre estaba menos interesado en la espacialidad de una noción gramsciana de hegemonía que en examinar el tipo de espacio hecho hegemónico por el capitalismo: lo que denominó el "espacio abstracto" de la producción de mercancías y el control estatal. No obstante, el énfasis de Lefebvre (1991:367) en que cualquier lucha implica un esfuerzo por ocupar y controlar lugares particulares es el punto de partida necesario para cualquier intento por integrar hegemonía y espacio. En este sentido, es de destacar que el análisis de Gramsci sobre la hegemonía contiene conocidas metáforas espaciales: por ejemplo, cuando sostiene que en Europa occidental, como consecuencia de la consolidación del poder estatal, las luchas políticas cambiaron de una "guerra de movimiento" (ataques frontales) a una "guerra de posiciones" basada en la búsqueda de la "hegemonía civil" (1971:242-43).

Metáforas espaciales similares se encuentran en otros autores que han analizado la hegemonía, como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), quienes conciben la lucha por la hegemonía como una articulación entre

“posiciones de sujeto” cambiantes e inscriptas en una pluralidad de “espacios políticos”. Podría decirse que, en tanto metáforas, estas referencias no dicen demasiado sobre la producción de lugares delimitados físicamente. Sin embargo, a mi entender estas metáforas apuntan indirectamente a las dimensiones espaciales de las luchas hegemónicas. Más aún, el énfasis de Gramsci en que la teoría de la praxis implica un “historicismo absoluto, una absoluta secularización y terrenalidad del pensamiento” (1971:465) puede leerse como un intento de inscribir cualquier subjetividad política en las condiciones concretas de la práctica social. Y esta concreción necesariamente incluye su localización en el espacio. Si combinamos las trayectorias de Gramsci y Lefebvre, entonces, el desafío consiste no sólo en considerar que la gente lucha por lugares particulares, sino también en analizar cómo la hegemonía configura el tipo de lugares por los que la gente considera que vale la pena luchar. Ello también significa examinar cómo la hegemonía contribuye a producir lugares como arenas políticas inestables.

En este capítulo, exploro esta problemática a partir de analizar cómo la gente en las comunidades tobas ha incorporado, reproducido y disputado valores hegemónicos en su lucha por la comuna y, sobre todo, cómo estas disputas han configurado los lugares inscriptos en el paisaje local. Ello implica concebir los lugares no como entidades físicas inertes, sino como procesos sociales e históricos creados a través de prácticas, relaciones sociales y campos de poder (Harvey, 1996; Lefebvre, 1991). Más aún, como consecuencia de estas relaciones, los lugares nunca están encerrados en sí mismos sino que se construyen en relación con otros lugares (Massey, 1994:155).

A continuación, examino cómo las experiencias políticas de los tobas han definido los contornos de la comuna en tensión con el lugar que domina el paisaje semiárido de la región: el bosque espinoso de maderas duras, arbustos y cactus, de cinco a diez metros de altura, en el que la gente sustenta gran parte de su subsistencia a través de “la marisca” (caza, pesca, y recolección de frutos y miel). Un punto central de mi argumento es que la comuna está emergiendo como un lugar cargado de símbolos y valores productivistas y que, en este proceso, el monte está siendo reconfigurado de manera contradictoria: como lugar gradualmente socavado por la influencia de discursos hegemónicos y, simultáneamente, como lugar de autonomía con respecto al “gobierno”. Antes de analizar esta dialéctica, es importante examinar la configuración histórica de los sentidos tobas del espacio, en particular con respecto a discursos hegemónicos que priorizan el “trabajo” por sobre las prácticas asociadas al monte.

Los lugares y la política de la aboriginalidad

La experiencia de evangelización anglicana iniciada en 1930 y las migraciones anuales a los ingenios azucareros expusieron a los miembros de este grupo a discursos hegemónicos sobre su salvajismo, atraso y paganismo. En primer lugar, a pesar de que la mayoría de los tobas veía a los misioneros como figuras carismáticas y protectoras, estos últimos los sometieron a diversas formas de control social. En consecuencia, el monte de las intermediaciones de la misión anglicana se constituyó como un lugar donde la gente llevaba a cabo prácticas censuradas y prohibidas por los misioneros, como bailar, cantar y beber bebidas fermentadas (prácticas que a la larga, no obstante, fueron abandonadas). Esta relativa autonomía anclada en el monte fue, asimismo, reforzada por las migraciones a los ingenios azucareros, pues allí hombres y mujeres trabajaban bajo duras condiciones, sufrían altas tasas de mortalidad y eran acosados por “diablos” (espíritus malignos) que impregnaban aquel lugar de enfermedad y terror (ver capítulos 2 y 3).

En tensión con la emergencia del monte como lugar de relativa autonomía, el trabajo asalariado y la evangelización anglicana sumergieron a los tobas en discursos que desvalorizaban el monte y las prácticas asociadas a él. Algunos misioneros consideraban al monte como un lugar asociado a prácticas diabólicas y pecaminosas, y que por ende constituía un obstáculo a la evangelización. En los ingenios, la administración segmentaba a su fuerza de trabajo siguiendo líneas “étnicas”, y agrupaba a los grupos del Chaco bajo el término “aborígenes” o “indios”, ubicándolos en lo más bajo de la jerarquía laboral. Así, los tobas se convirtieron en trabajadores no calificados a cargo de desmontar secciones de bosque, desbrozar y plantar caña. La etnicidad proyectada sobre los aborígenes estaba basada en un crucial marcador espacial ligado a su subsistencia: el hecho de que estos grupos vivían en el monte del Chaco a través de la caza, la pesca y la recolección, consideradas por administradores y funcionarios estatales como prácticas primitivas e improductivas. En consecuencia, los imaginarios hegemónicos acerca del salvajismo del monte y sus habitantes fueron usados para transformar a estos últimos en el grupo más explotado de trabajadores, aun en comparación con otros trabajadores indígenas como guaraníes y kollas (vistos por la administración como más civilizados por recurrir a la agricultura y la cría de animales).

Esta etnicidad producida en los ingenios tuvo profundas implicancias en la constitución de los tobas del oeste de Formosa como sujeto colectivo. Esta experiencia creó entre ellos una identidad como “aborígenes” que no

existía con anterioridad a la migración a los cañaverales. Mientras que en el pasado los miembros de este grupo construían su identidad como “qomle’ec” o “tobas” a partir de sus enfrentamientos con otros grupos indígenas, en los ingenios esta identidad se volvió inseparable de su experiencia de pertenecer al grupo más explotado de trabajadores: los aborígenes. Esta experiencia y la influencia de la evangelización anglicana también crearon entre numerosos tobas la idea de que el “trabajo” tiene un valor positivo que lo diferencia en forma cualitativa de “la marisca”. La gente toba contrarrestaba estos discursos y prácticas a través de su propia experiencia como mariscadores que cuentan con el monte como lugar de relativa autonomía. Sin embargo, a largo plazo la incorporación de estos valores sobre el “trabajo” y la “marisca” tuvo un efecto acumulativo sobre su subjetividad.

A fines de la década de 1960, las migraciones a los ingenios finalizaron debido a la mecanización de la producción. A pesar de que hombres y mujeres participaron de nuevas formas de trabajo asalariado estacional, ello implicó una “vuelta al monte” y una nueva política del espacio. Desde entonces, la gente permanece la mayor parte del año en sus propias tierras, lo que intensificó la práctica de la caza, la pesca y la recolección y acentuó su competencia con los criollos por el uso del monte. Este proceso fue paralelo a sus primeras vinculaciones orgánicas con partidos políticos, lo que comenzó recién luego de su obtención de documentos de identidad a fines de la década de 1960. En 1973, la gente participó en elecciones provinciales y nacionales por primera vez, si bien el golpe de 1976 interrumpió este involucramiento político por varios años. La retirada de los misioneros británicos debido a la Guerra de las Malvinas, el fin de la dictadura militar y la apertura de nuevas formas de participación cambiaron esta situación. Estas nuevas condiciones crearon una amplia movilización en el oeste de Formosa centrada en la producción de “la tierra” como símbolo de aboriginalidad (de la Cruz y Mendoza, 1989).

En 1984, la aprobación de una ley provincial reconociendo los derechos indígenas a sus territorios dio impulso a las demandas tobas sobre sus tierras, hasta ese entonces propiedad del Estado provincial. Esta movilización estuvo guiada por una valorización explícita del monte como lugar colectivo usado mediante la marisca y en 1989 logró que la asociación civil que comprende a las comunidades tobas obtuviera el título colectivo sobre 35.000 hectáreas, una porción considerable de las tierras utilizadas por ellas. Esta movilización fue significativa, ya que desafió la visión hegemónica sobre tenencia de la tierra compartida por criollos y funcionarios gubernamentales, quienes favorecían una distribución espacial basada en la

cría de ganado y la agricultura y no consideraban la marisca como una alternativa productiva viable.

Esta movilización fue paralela a un proceso que habría de reconfigurar las estrategias políticas locales: la distribución de empleos públicos y pensiones en las comunidades y la producción de nuevos discursos sobre el “trabajo”. Esta distribución de empleos era parte de la nueva agenda populista-democrática del gobierno provincial, que apuntaba a mejorar las condiciones de vida de los aborígenes y asegurar sus votos, que son cruciales en los distritos del oeste de Formosa, donde la gente indígena constituye la mayoría del electorado. Estos empleos incluyeron a representantes políticos, enfermeros y trabajadores calificados en la agencia provincial de asuntos indígenas, el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA); auxiliares docentes en el Concejo Provincial de Educación; enfermeros y parteras en el Ministerio de Desarrollo Humano; y concejales, secretarios y trabajadores manuales en la Municipalidad (formalmente llamada “Comisión de Fomento”) de Pozo de Maza.

Para ese entonces, varias comunidades tobas habían sido asimismo objeto de proyectos de desarrollo, centrados en el estímulo a formas de “trabajo” como la agricultura, la cría de animales y la producción de artesanías. Estos empleos y los incentivos a la producción mercantil reconfiguraron las formas locales de subsistencia y crearon una incipiente diferenciación de clase; también consolidaron la valorización cultural y política del “trabajo”. Los conflictos con los criollos que viven dentro de los límites de sus tierras continuaron y “la tierra” no fue abandonada como emblema político. Sin embargo, con el título asegurado, la mayoría de los tobas desplazó sus energías políticas hacia otra arena: la demanda de empleos en el sector público. Esta nueva lucha movilizó valores y significados inscriptos en el espacio.

La espacialización de la hegemonía: los lugares del “trabajo” y la “marisca”

Bajo el concepto de “trabajo”, la mayoría de los tobas incluye el trabajo asalariado, la horticultura, la cría de animales y la producción de artesanías.⁵⁴ De estas prácticas, la más altamente valorada es el empleo públi-

⁵⁴ Este grupo practicaba horticultura en pequeña escala y la cría de ovejas y cabras mucho antes de la llegada de los misioneros y criollos. Asimismo, la artesanía comercial se apoya en viejos patrones de producción doméstica. Sin embargo, la gente sólo percibió estas prácticas como “trabajo” una vez que las interpretaron a partir de nuevos valores y experiencias.

co. Los hombres asocian el tener trabajo en instituciones públicas a la seguridad de una fuente regular de efectivo (un "sueldo") y a tareas relativamente livianas llevadas a cabo en sus propias comunidades o en Pozo de Maza. Este tipo de trabajo tiene, para ellos, muy poco en común con su trabajo como cosecheros estacionales, que los lleva a fincas poroteras situadas lejos de sus hogares y donde son sometidos a duras condiciones laborales. La gente generalmente define estas diversas formas de trabajo en contraste con la marisca, un término genérico que alude a la acción de buscar animales, peces, frutos o miel en el monte y el bañado. Más aún, para la mayoría de los hombres y mujeres tobas, "marisca" y "trabajo" son términos mutuamente excluyentes. Esta distinción es parcialmente producto de su propia experiencia histórica de migración laboral: esto es, de su experiencia de que las dos son prácticas diferentes asociadas a lugares cualitativamente distintos: el monte, por un lado, y los ingenios y fincas, por el otro. Pero la noción de que "el trabajo" es distinto de "la marisca", y que el primero es más valioso y respetable que la última, es también, como hemos visto, el producto de la larga influencia de discursos hegemónicos que desvalorizan su aboriginalidad y las prácticas asociadas al monte.

Esta valorización del trabajo y sobre todo del empleo público es particularmente intensa entre los hombres, los casi únicos receptores de estos empleos. Las mujeres valoran este trabajo por otros motivos. Las pocas mujeres que tienen empleos gubernamentales generalmente enfatizan la autonomía que les proporciona con respecto a los hombres. En mayo de 1999, estaba hablando con María, una joven auxiliar docente, y me contó que recientemente su compañero la había abandonado. Enseguida, no obstante, agregó que su trabajo le permitía vivir sin depender de él. Con un tono orgulloso, imitó lo que le dijo a su ex-pareja: "No me importa. Andáte nomás. Por más que te vayas, yo tengo mi trabajo".

Para la mayoría de las mujeres, la valorización del trabajo también incluye una práctica exclusivamente femenina: la producción de artesanías (tapices de lana y bolsos de fibra de chaguar). El artesanado se ha constituido en un marcador clave de identidad femenina, a tal punto que mujeres y hombres por igual se refieren a esta práctica como "el trabajo de las mujeres" (*iawó lonatáq*). En un contexto en el que los empleos públicos están restringidos mayormente a los hombres, las mujeres ven al artesanado como una de las pocas formas de trabajo que les permite obtener bienes y (eventualmente) dinero en efectivo independientemente de sus maridos. El mayor comprador de artesanías es el ICA, pero en la década de 1990 esta comercialización subsidiada por el Estado se restringió considerablemente debido a los recortes en el presupuesto provincial. A pesar de que la

mayoría de las mujeres no interactúa directamente con funcionarios estatales, sí presionan en forma permanente a sus maridos para que demanden mejores condiciones de comercialización para los productos del "trabajo de las mujeres".

Esta preocupación por el "trabajo", además de ser parte de discursos públicos, es constitutiva de las prácticas cotidianas a través de las cuales la gente produce los lugares en los que está inmersa. En la *Producción del espacio*, Lefebvre escribió:

¿Qué es una ideología sin un lugar al cual referirse, un lugar al cual describe, cuyo vocabulario y relaciones utiliza, y cuyo código personifica? [...] De manera general, lo que llamamos ideología sólo adquiere consistencia a través de intervenir en el espacio social y en su producción, y en hacerse carne allí (1991:44).

Entre los tobas, los discursos y preocupaciones sobre el "trabajo" adquieren consistencia en la producción de lugares particulares: la comuna de Pozo de Maza, las comunidades, los espacios a su alrededor (donde las mujeres crían chivas y ovejas) y los cercos agrícolas (sembradíos), en definitiva, los lugares donde los empleados públicos llevan a cabo sus labores y donde hombres y mujeres realizan sus formas domésticas de trabajo. Estos lugares comparten importantes características: están relativamente bien delimitados y han sido claramente transformados por el trabajo humano. Son también lugares donde la gente produce no sólo valores de uso sino también mercancías y que contienen, en el caso de las comunidades, marcadores de jerarquías sociales y de instituciones estatales.

Estas jerarquías son claras en las tres comunidades más grandes, donde la escuela primaria, la sala de primeros auxilios y las viviendas de ladrillos de las familias en mejor posición socioeconómica ocupan el centro de la aldea. Los ranchos de adobe y paja del común de la gente están, por lo general, dispersos alrededor de este núcleo, rodeadas por una zona sometida a una intensa erosión del suelo (debido a la acción de cabras y ovejas) que gradualmente se fusiona con el monte de las inmediaciones.

Esta diferenciación social inscripta espacialmente comenzó con la distribución de empleos relativamente bien pagos entre líderes políticos. Como lo analizara Marcela Mendoza (2002), hasta principios de 1980 estos líderes basaban su prestigio político en sus habilidades como mediadores, su buen manejo del español y sus extendidas redes de parentesco (en contraste con la anterior generación de caciques, quienes, a diferencia de los actuales, eran shamanes). Las vinculaciones con políticos y funcionarios, y el capital político ganado durante la movilización por la tierra, les permitió

obtener los empleos mejor pagos en la zona, usualmente “cargos”: esto es, empleos que connotan poder político. Hacia fines de la década de 1990, acentuando las tendencias incipientes hacia una diferenciación social de los años previos (analizadas en el capítulo 5), estos hombres y sus familias se habían constituido en una pequeña burguesía indígena con intereses diferenciados y, en algunos casos, estrategias productivas de corte semi-empresarial. Algunos líderes comenzaron a usar sus salarios y sus conexiones con los criollos para invertir en la cría de ganado, a tal punto que algunos poseen en la actualidad cientos de cabras, ovejas y hasta ganado vacuno. De esta manera, estos líderes han usado los recursos de sus empleos públicos para crear una diferenciación basada en la producción simple de mercancías. Y este proceso ha transformado lo que antiguamente era el espacio relativamente igualitario de las comunidades.

El lugar por excelencia de la marisca, por el contrario, está libre de los marcadores de orden y jerarquías espaciales que caracterizan el trabajo. Este lugar es “el monte” (*viáq*), un concepto que en su sentido más amplio incluye no sólo el bosque de las inmediaciones de las comunidades sino también todos los lugares que hombres y mujeres utilizan en sus partidas de caza, pesca y recolección. Por ende, comentarios de la gente sobre “el monte” a menudo también incluyen al bañado del Pilcomayo. Los tobas recrean el monte como espacio social a través de prácticas altamente móviles y estacionales definidas según el género. Los hombres van al monte y al bañado a cazar, recolectar miel y pescar a lo largo de todo el año; sin embargo, en el pico de la estación de la pesca (mayo-julio) pasan la mayoría de su tiempo realizando esta actividad en el bañado. Cuando salen en busca de animales de mayor tamaño, como corzuelas o pecaríes, realizan largos recorridos en las secciones más cerradas del monte. Las mujeres, por su parte, entran en el monte en grupos sobre todo en la estación lluviosa (noviembre-mayo), cuando madura una extensa variedad de frutos silvestres. Estas partidas de recolección alcanzan su pico entre noviembre y diciembre, durante la época de maduración de la algarroba (*prosopis alba*), cuando grupos de mujeres recorren un territorio relativamente extenso recolectando este y otros frutos (ver capítulo 4).

Esta movilidad, flexibilidad y estacionalidad —experimentadas diferencialmente por hombres y mujeres— son, por ende, componentes centrales de la producción del monte como lugar social. Estos rasgos se constituyen en tensión con las prácticas situadas en los lugares de trabajo. Como veremos, en la experiencia de hombres y mujeres, este contraste entre trabajo y marisca, y entre los lugares que contribuyen a crear, es una importante fuente de significados políticos. Pero cambios recientes en los patrones de

subsistencia y el creciente peso de la ideología del trabajo han reconfigurado este contraste y la política del espacio. La menor demanda de trabajo asalariado estacional (hoy limitada a la cosecha de porotos en Salta) y el relativo agotamiento de recursos en el medio ambiente, que ha restringido la productividad de la marisca, han contribuido a incrementar la valorización del trabajo. Pero esta demanda es también parte de la consolidación del trabajo como valor cultural y político.

Debido a que las instituciones estatales con presencia en la zona tienen diferentes agendas y dinámicas locales, la gente no demanda trabajo al “Estado” como si éste fuera una entidad homogénea. Por el contrario, sus reclamos dependen de la forma en que las diversas agencias estatales están espacialmente ancladas en la región. Instituciones como el Consejo Provincial de Educación y el Ministerio de Desarrollo Humano tienen sus oficinas regionales lejos de las comunidades tobas, y sólo proveen empleos que requieren de una educación formal. Por ello, la gente tiene menos capacidad de influir en el número de empleos disponibles a través de estas instituciones. En el caso del ICA, la agencia provincial de asuntos indígenas, la mayoría de los tobas la ve como medio por el cual hacer escuchar su voz en la ciudad de Formosa (en lo concerniente a conflictos de tierras con los criollos, la compra de artesanías o la distribución de herramientas o semillas). Por ello mismo, la gente la ve como una institución dirigida desde un lugar lejano y no-indígena (su presidente es un *cojilé’ec*, una persona blanca). Además, el número de hombres con empleo en el ICA se ha mantenido relativamente estable a lo largo de los años.

La dinámica política y espacial que conecta a la Municipalidad de Pozo de Maza con las comunidades tobas es significativamente diferente. Hasta mediados de la década de 1990, las autoridades de la comuna tenían un relativo margen de maniobra en la distribución de los recursos que recibían del gobierno provincial. Como los votos tobas juegan un papel preponderante en la elección de las autoridades municipales, estas últimas son particularmente receptivas a sus demandas políticas. Y la proximidad espacial de la comuna hace que estos funcionarios sean más susceptibles a formas cotidianas de presión y negociación. Una dinámica similar envuelve a los wichi de Pozo de Maza y comunidades cercanas, que son un importante porcentaje de la población local (si bien menos numerosos que los tobas).⁵⁵ En consecuencia, la mayoría de los tobas y wichi ha centrado su demanda por empleos públicos en la comuna.

⁵⁵ Excepto en el área de Pozo de Maza, los wichi constituyen la mayoría de la población indígena en el oeste de Formosa.

La política: hegemonía y subjetividad política

La lucha en torno a la comuna y sus recursos ha creado una intensa arena de negociaciones, acomodamientos y disputas, a la que la mayoría de los tobas se refiere como “la política”. Al delimitar formas de relacionarse con agencias estatales, la política define asimismo roles de género y negociaciones en el interior de las comunidades. A pesar de que “la política” es un campo dominado por los hombres, las mujeres influyen en sus contornos de diversas maneras: no sólo votando en elecciones sino también presionando a sus maridos, hermanos e hijos para que defiendan sus intereses como mujeres. “La política” alcanza su pico en los meses previos a las elecciones municipales, cuando están en juego los cargos de intendente o concejales. La gente se refiere al acto de votar como *litagaq*, “jugar” o “apostar”, un término que refleja los cálculos, incertidumbres, ganancias y pérdidas que pueden resultar del apoyo a un candidato. Debido a que el “apostar” por un candidato está ligado a la negociación de puestos de trabajo y asistencia estatal, la gente por lo general usa el término “política” como sinónimo de su experiencia con la comuna y en general con “el gobierno”.

Un componente fundamental de la política es que se constituye a través de relaciones clientelares en las que la distribución de trabajo en la municipalidad, mercaderías (comida envasada) y favores (por ejemplo, llevar a gente en camioneta al hospital regional) es crucial en la creación de redes de seguidores y votantes. Este clientelismo atraviesa en forma permanente los límites étnicos. Bernardo, un hombre de unos sesenta y cinco años, expresó claramente las estrategias movilizadas por estas relaciones cuando justificó su apoyo al intendente criollo en las elecciones de 1997: “Como el hombre me ayuda mucho, yo también tengo que apoyarlo. Por eso nosotros queremos apoyarlo como candidato a intendente. [...] Si tiene algo, me va a dar algo, aunque sea mercaderías”.

Este clientelismo tiene importantes consecuencias en la configuración política de la etnicidad, pues debilita la fuerza de marcadores como “toba” y “wichí” en época de elecciones y los subsume a campos hegemónicos ligados a partidos políticos. En consecuencia, antes que buscar formar un bloque “toba” unificado, los líderes tobas y sus seguidores por lo general se enfrentan unos a otros y establecen alianzas con líderes criollos y wichí de facciones peronistas rivales, frecuentemente divididos entre “oficialistas”, a favor de la facción provincial gobernante, y “oposición”.

El parentesco y la localidad ciertamente inciden en estas lealtades, y estos líderes suelen tener sus partidarios más firmes entre familiares y gente de su misma comunidad. Sin embargo, marcadores de identidad como

“peronista”, “oficialista” y “opositor” son a menudo decisivos para tejer estrategias políticas. En cada elección municipal, esta situación crea un paisaje político de candidatos tobas que, además de seguidores tobas, tienen grupos de partidarios wichí, candidatos wichí que tienen grupos de votantes tobas, y candidatos criollos que tienen seguidores en ambos grupos. Estas alianzas son tan estratégicas e inestables que a veces cambian poco antes de las elecciones, contribuyendo al vértigo frustrante que mucha gente asocia al “apostar” por un candidato. Esta dinámica crea conflictos y divisiones recurrentes en las comunidades. Eduardo reflejó estas tensiones cuando me dijo, justo antes de una elección: “Los antiguos tenían la guerra, con lanzas y cuchillos. Ahora, los nuevos, tenemos la política”.

La agencia de los actores involucrados en estas luchas, como lo señalara Edward P. Thompson (1966), no es el resultado de subjetividades preconstituidas que luego actúan; por el contrario, estos sujetos son producidos a través de movilizaciones constituidas por campos hegemónicos. Laclau y Mouffe (1985:58, 85) han sostenido que la hegemonía determina la identidad misma de los actores sociales como una pluralidad de posiciones de sujeto. Del mismo modo, en las comunidades tobas la hegemonía produce identidades políticas constituidas por múltiples campos de antagonismo que combinan aboriginalidad, género, clase, afiliación partidaria y faccionalismo partidario. Sin embargo, esta heterogeneidad no significa, como sostienen Laclau y Mouffe (1985:36, 84), que ninguna posición de sujeto sea más significativa que otras. La predominancia de una posición por sobre otras no es algo dado sino *situacional* y, por ende, temporal y espacial: esto es, el resultado de la preponderancia de un antagonismo por sobre otros en momentos y lugares particulares.

En nuestro caso, durante los períodos electorales las posiciones de sujeto relacionadas con una afiliación partidaria asumen una fuerza dominante, pero tienden a desdibujarse en los intervalos (por lo general dos años) entre las elecciones. En estos diferentes momentos, esta posición de sujeto es configurada por una compleja dialéctica con la identidad de la gente toba de ser “aborígenes”, una identidad que es producto de la experiencia en los ingenios y que está siendo reconstituida en la comuna a través de nuevos antagonismos. Esta noción de aboriginalidad fundada en una experiencia de clase suele constituir los contornos del faccionalismo partidario antes de las elecciones: no a través de la creación de lealtades étnicas primordiales sino, por el contrario, a través de la acentuación de divisiones entre votantes “pobres” y líderes “ricos”.

Como para la mayoría de los tobas la aboriginalidad y la pobreza están profundamente entrelazados, ello los hace desconfiados y críticos de los

líderes que más se han beneficiado de la política. Generalmente, los acusan de haberse enriquecido y de haber perdido su aboriginalidad a través de la imitación de las costumbres mezquinas e individualistas de los blancos, con lo cual le dan un nuevo significado político a las antiguas pautas de reciprocidad generalizada (ver capítulo 5). Basados en esta noción de aboriginalidad anclada en la pobreza, algunos tobas sostienen que ven poca diferencia entre un líder criollo y un toba “rico” que no vive ni se comporta como un “verdadero aborigen”. Muchos coinciden en que si reciben más beneficios de un candidato criollo no tienen problemas en apoyarlo. En otras palabras, y paradójicamente, durante los periodos electorales una identidad étnica basada en marcadores de clase contribuye a la predominancia de posiciones de sujeto vinculadas al faccionalismo partidario. Y ello contribuye a que muchos tobas voten a candidatos criollos antes que tobas.

Como veremos más adelante, la identidad como “aborígenes” tiene una referencia espacial central, el monte, y esta localización tiene importantes implicancias en la producción de visiones críticas de la política. Sin embargo, al mismo tiempo, las subjetividades creadas por “la política” han contribuido a configurar otros lugares.

Los campos cambiantes de la lucha por trabajo

Estos campos de negociación y disputa tuvieron profundas implicancias en la distribución de empleos en el área. A principios de la década de 1990, varios hombres tobas habían obtenido un poder considerable en el interior de la comuna, controlando puestos administrativos y dos de las cuatro concejalías. Este proceso benefició no sólo a los líderes en mejor posición socioeconómica sino también a un número considerable de familias. Entre 1991 y 1992, sometido a una enorme presión por su red de clientes políticos, el entonces intendente criollo distribuyó un número relativamente alto de empleos en las comunidades tobas. En julio de 1992, había más de sesenta empleados municipales en las tres comunidades más numerosas, sobre un conjunto de unas 900 personas. En la mayoría de los casos, su trabajo implicaba fabricar ladrillos de adobe, desmalezar o hacer reparaciones varias. La mayoría de estos empleos era de tiempo parcial y recibía muy bajos sueldos, pero su existencia reflejaba el campo de fuerzas creado entre la gente común, los líderes indígenas y los líderes criollos de la municipalidad.

Esta expansión de empleos duró hasta mediados de la década de 1990, cuando nuevos procesos locales, regionales y nacionales reconfiguraron las relaciones de poder en Pozo de Maza. En ese entonces, los recortes

presupuestarios que habían estado transformando al Estado argentino alcanzaron a la provincia de Formosa. En diciembre de 1995, un nuevo intendente criollo asumió su cargo y, bajo presión del gobierno provincial, despidió a la mayoría de los empleados de tiempo parcial, tobas, wichí y criollos (sobre todo aquellos que no eran sus clientes políticos).

Confirmando cuán importantes eran estos empleos como fuente de ingresos y cuán impregnada la valorización del “trabajo” estaba en la subjetividad de la gente, los despidos generaron una movilización que momentáneamente galvanizó energías políticas previamente dispersas. Este reclamo también sacó a la luz que la internalización de valores hegemónicos estaba teniendo profundas implicancias en prácticas colectivas. Cuando el gobernador de Formosa visitó las comunidades tobas en julio de 1996 en una caravana de vehículos de doble tracción, ex-empleados que habían sido despedidos hicieron un acto de protesta novedoso para la región: desplegaron un cartel sobre la ruta que decía, “Peronistas sin trabajo”. Este acto reflejó la dialéctica de inclusión y exclusión experimentada por estos hombres; señaló la contradicción entre, por un lado, su identidad como peronistas y su previo apoyo previo a candidatos justicialistas y, por otro lado, el hecho de que habían perdido aquello que hasta entonces había sido la recompensa por su lealtad política: su trabajo. Ese mismo día, un líder toba improvisó un discurso delante del gobernador en el que criticó al gobierno provincial por los despidos y la falta de trabajo. Bajo presión de las mujeres, también se quejó de la interrupción en la compra de artesanías, que afectaba el “trabajo de las mujeres”.

Estos reclamos para revertir los despidos no lograron su objetivo. Por ende, en 1997 numerosos hombres y mujeres tomaron, para los parámetros de la zona, una iniciativa aun más audaz: renunciaron en masa al Partido Justicialista y se afiliaron a la Unión Cívica Radical (UCR), el principal partido opositor en la provincia. Esta acción mostró cuán significativas eran las posiciones de sujeto vinculadas a filiaciones partidarias en la configuración de luchas locales. En esos días, la gente comentaba que lo que más importaba en su eventual apoyo a peronistas o radicales era la distribución de “trabajo”. En agosto de 1997, Emiliano y yo estábamos hablando sobre las quejas de la gente sobre los despidos en la comuna. En un momento, Emiliano me contó sobre el cálculo político que guió la masiva afiliación al radicalismo, enfatizando la brecha social entre los votantes sin trabajo y los “capos peronistas”:

Estamos enojados con los peronistas. Tiramos a los peronistas como si fueran basura. Hace ya mucho tiempo que hay política. Hay muchos capos peronistas,

pero para los votantes no hay nada. No hay nada de trabajo. Por eso queremos cambiar, porque la gente está enojada. Si le dan trabajo a la gente, entonces dejamos a los radicales. Toda la gente habla así. Si nos dan trabajo, entonces nos conviene que vuelva la gente peronista. Si no, ¿para qué vamos a seguir con estos peronistas?

En 1999, dos años después, los empleados despedidos no habían sido reincorporados. La presión local, no obstante, había sido lo suficientemente fuerte como para hacer que el gobierno provincial incrementara la distribución de pensiones y otras formas de asistencia social. Conscientes de que en Formosa el Partido Justicialista detenta mucho más poder que la UCR, para la mayoría de la gente ello había sido suficiente para realinear su apoyo a las facciones peronistas.

A pesar del techo que hoy en día existe en la distribución de empleos públicos, estas movilizaciones expresaron uno de los rasgos paradójicos de la hegemonía. Como lo sostuviera anteriormente, siguiendo a Roseberry (1994), el concepto de hegemonía debería ser usado para examinar no tanto el consenso como formas de lucha: esto es, las maneras en que los símbolos que grupos subordinados utilizan para resistir su dominación son configurados por el propio proceso de dominación. Ello es claro en la lucha toba por “trabajo”: una demanda que desafía agendas neoliberales dirigidas a recortar el gasto público pero que, a su vez, está atrapada en los valores e ideologías productivistas inculcados por instituciones estatales. Estas movilizaciones también muestran que la hegemonía, como lo señalara Gavin Smith (1999:243, 245), no es algo que los actores subalternos simplemente “consumen”; por el contrario, es un proceso en el que, la mayoría de las veces como resultado no intencional de sus propias prácticas, estos actores son partícipes activos en su creación y reproducción. Pero lo que es más significativo, para el objetivo de estas páginas, es que la inmersión de estas luchas dentro de campos hegemónicos contribuyó a reconfigurar el paisaje local.

“Nos estamos olvidando del monte”

En la década de 1990, las luchas por empleos públicos convirtieron a la comuna en el centro de gravedad de la región: un punto de referencia central en la vida cotidiana de los tobas y un lugar desde donde, de distintas maneras, hombres y mujeres esperaban obtener bienes, puestos de trabajo y asistencia del “gobierno”. En las comunidades tobas, buena parte de las conversaciones incluía discusiones o comentarios sobre hechos que envolvían a la comuna. En el camino de tierra de la zona, uno podía ver

regularmente camionetas (generalmente cargadas de gente) y hombres en bicicleta yendo y viniendo entre sus comunidades y Pozo de Maza, incluso varias veces por día. Algunos días de semana, decenas de hombres tobas, wichí y criollos, así como grupos de mujeres wichí de Pozo de Maza, rodeaban el edificio de la comuna: negociando la distribución de mercaderías o trabajo, esperando la llegada del intendente o los concejales para pedirles favores, compartiendo rumores o simplemente “estando ahí”, cerca del lugar donde las relaciones locales de poder estaban siendo permanentemente tejidas y reconstituidas. Este es un lugar perdido en el interior de Formosa que, a pesar de su relativa irrelevancia en la burocracia provincial, de alguna manera condensa para la población de la zona las expectativas y tensiones asociadas al “gobierno”.

La consolidación de Pozo de Maza como una localidad políticamente densa y la valorización de los lugares de trabajo han creado una gradual devaluación del monte y de las prácticas desplegadas en él. Ello es significativo, ya que “el monte” había sido un marcador central de identidad política en la lucha por el título de la tierra en la década de 1980. Esta reconfiguración que aleja a la gente del monte es clara entre líderes políticos y empleados públicos. En 1995, cuando era un empleado en la municipalidad, Tomás me dijo que, debido a su trabajo, había pasado ya más de un año desde la última vez que había comido carne de iguana. Luego agregó: “Ahora, ya nos estamos olvidando del monte. Nos estamos acostumbrando al gobierno. Algunas mujeres se acostumbran a las cosas del gobierno. A veces, el gobierno manda cosas para la comida. Entonces, las mujeres se quedan acá. No van a buscar la comida al monte”. Este relato muestra cómo la dependencia al “gobierno” cambia no sólo patrones de consumo sino también patrones de movilidad. Tomás resaltó el anclaje espacial asociado al empleo y la asistencia estatales: el hecho de que tiende a fijar a la gente en sus comunidades y a limitar sus salidas al monte en busca de alimentos. Esta cita, asimismo, ilustra que para algunos hombres los lazos con el monte tienen una marca de género y son proyectados sobre las mujeres de sus grupos domésticos.

Hombres jóvenes sin empleo por lo general practican la marisca regularmente, pero algunos de ellos han desarrollado una preferencia por el trabajo y expresan, por momentos, una visión negativa del monte. En 1996, mientras charlábamos cerca de su rancho, Amalio, un hombre de unos treinta y cinco años y uno de los empleados despedidos el año anterior, me dijo: “Antes, cómo sufríamos, cuando me tenía que meter en el monte, en todos lados. Era trabajoso. Cuando uno no tiene suerte, es peor. Uno tiene que volver con hambre. [...] Así, sin trabajo, no se puede estar, sufriendo.

[...] En el monte, se rompe la ropa. Ahora estoy pensando en tener un trabajo. Eso es más seguro". Para Amalio, en definitiva, el monte es un lugar de esfuerzos mal recompensados, hambre, pobreza e inseguridad, definido en oposición a la "seguridad" del flujo regular de recursos garantizado por un "trabajo".

Esta percepción también responde a un importante efecto de la distribución de empleos y pensiones: el hecho de que mucha gente se está acostumbrando a "la comida de almacén". Mariana, una mujer de unos setenta años, se refirió a este cambio en los patrones de consumo en base a su experiencia como pensionada:

Como ya soy vieja, ya me gusta el mate. Y como tengo pensión, ya me gusta el pan. Ya no voy a juntar *elké* [sachansandia] o *nelomá* [bola verde]. Parece que ya me olvidé, porque ya tengo harina y azúcar. Las nuevas, son más peor. No juntan ni poroto, ni doca, ni sachasandia. A las viejas les gustaba todo eso. A las jóvenes, ya no, porque no conocen. [...] Lo único que sigo haciendo es sembrar, porque a mí me gusta la sandía y el zapallo.

Mariana señaló la existencia de una brecha generacional, en la que la gente más anciana recuerda con nostalgia la época en la que pasaban buena parte de su tiempo en el monte y vivían casi exclusivamente de la comida del monte. Su relato también muestra que la declinación en el uso del monte por parte de algunas mujeres es paralela a la creciente importancia de otros lugares: en este caso, los cercos agrícolas donde siembran "sandías y zapallos".

La horticultura involucra tanto a hombres como a mujeres, quienes por lo general orientan sus cosechas (de sandía, melón, calabaza, zapallo y maíz) tanto a la venta como al autoconsumo. Si bien en la mayoría de los casos esta producción es rudimentaria, en comunidades cercanas al bañado algunas familias se han convertido en agricultores de tiempo completo. El "trabajo" en sus sembradíos ha reconfigurado fuertemente los sentidos de localidad de estas personas. A principios de 1996, estaba conversando con Andrés, un hombre de unos cincuenta años, junto al cerco de cuatro hectáreas que él y su familia cultivaban al borde del bañado. Andrés empezó a contarme cómo había abandonado gradualmente "la marisca" para consolidar su "trabajo" como agricultor, implicando que veía a estas dos prácticas como mutuamente excluyentes:

Hasta el año 87, creo que yo seguía mariscando. Yo seguía mariscando. Sabía melear. Y al año siguiente, no podía salir más porque ya tenía trabajo. Ya producía mi trabajo. Entonces, terminé de mariscar, hasta ahora. Hasta ahora, ya no marisco más. [...] Yo sé mariscar, pero como tengo mi trabajo, mi trabajo me ayuda.

El gradual debilitamiento del monte como un punto de referencia está incrementando el peso de los lugares asociados al trabajo: las comunidades, sus alrededores más inmediatos y los cercos agrícolas. Entre los hombres, ello también incluye Pozo de Maza y lugares más distantes como Ingeniero Juárez y la ciudad de Formosa. Con la política, algunos líderes y sus seguidores inmediatos viajan a Formosa regularmente para reunirse con funcionarios gubernamentales. Estos viajes han expandido sentidos del espacio hacia una ciudad que sólo unas décadas atrás era ajena a su experiencia. Ello ha creado una mayor conciencia de que el centro de poder provincial está lejos de sus comunidades, del monte y del noroeste de Formosa.

Esta sedimentación del "trabajo" en lugares particulares y la devaluación del monte, no obstante, no implican un movimiento unidireccional hacia la inevitable disolución del monte como referente sociopolítico; por el contrario, éste es un proceso contradictorio que genera tensiones y resistencias. A pesar de que la dependencia respecto de las instituciones estatales está socavando el uso del monte, la mayoría de los tobas continúa recurriendo a la marisca. Muchos hombres y mujeres no tienen otra alternativa, sobre todo en una coyuntura que ha restringido la disponibilidad de empleos públicos.

Más aún, incluso gente que celebra el "trabajo" participa de discursos públicos sobre el valor de la comida del monte, que los tobas suelen asociar a la salud y la fortaleza física. Una vez estaba dialogando con Esteban, un agricultor que había recibido un crédito gubernamental para comprar ganado vacuno. Él me contó con entusiasmo sobre los beneficios del crédito y, como muchos otros, señaló que su "trabajo" le estaba posibilitando dejar "la marisca" y quedarse junto a sus cercos y su ganado: "Entonces, ya no tenemos que ir a mariscar. Porque ya tenemos los frutos en los campos, las vacas y las sandías". A sólo un par de metros, su mujer estaba limpiando sobre una mesa un gran número de pescados. Un rato después, cuando habíamos cambiado de tema, le señalé a su mujer y comenté: "Parece que estuviste pescando". Esteban asintió, y su respuesta enfatizó el valor de prácticas y lugares alternativos a aquellos del trabajo: "Sí, me gusta pescar. El pescado es bueno para los chicos".

Esta visión positiva de la comida del monte no deja de tener implicancias políticas en la constitución de lugares. A pesar de la valorización de los lugares asociados al trabajo, muchos hombres y mujeres saben, de diferentes maneras, que "el monte" es uno de los únicos lugares que les permite contrarrestar los aspectos negativos de su dependencia a instituciones estatales.

“Nuestra comida está ahí, a pesar de la política”

Las manipulaciones y engaños asociados a las elecciones en la comuna han creado visiones muy críticas de “la política” en las comunidades tobas. Así, es común oír a la gente hacer comentarios amargos y decepcionados sobre “las mentiras” y “las promesas falsas” de los candidatos. En 1999, un hombre de unos veinticinco años llamado Manuel me dijo, expresando su desilusión con un candidato wichí a concejal que él había apoyado en la elección previa: “Me entregó una bolsita, una bolsa así [señala una altura de unos 50 centímetros]. No sé de cuántos kilos. Eso nomás”. Le pregunté qué había pasado después de las elecciones. Mientras me respondía, la pobreza material en la que vivía pareció hacerse más clara que nunca: “Nada. Ya se olvidó. Nos abandonó. Cómo será que cuando uno gana, tiene cargo, ya no aparece. [...] Claudia [una concejal criolla] vive en Juárez, tiene su negocio. A los pobres, a los votantes, los tiene cagados de hambre”.

Manuel sacó a la luz, en primer lugar, que las relaciones clientelares ligadas a la comuna son a menudo temporarias y tienden a disolverse luego de los comicios. Su relato muestra que, una vez pasadas las elecciones, los antagonismos vinculados a los partidos políticos tienden a ceder y a ser reemplazados por posiciones de sujeto donde lo que surge en primer plano es el conflicto entre “los pobres” y líderes con “cargos”. Manuel también expresó que esta tensión tiene una clara dimensión espacial: algunos concejales criollos dejaron la zona y se mudaron a Ingeniero Juárez, aumentando su distancia social y espacial con quienes los eligieron.

Como parte de esta visión, muchos se lamentan de los conflictos que la política ha creado en las comunidades y son críticos del hecho de que sus paisanos dividan sus votos entre múltiples candidatos, por lo general, de acuerdo a la cantidad de mercaderías recibidas. Como me dijo Teodoro: “Parece que la gente se arruina con la política”. Debido a esta percepción, muchos recuerdan con nostalgia los tiempos de la lucha por la tierra, cuando “los tobas estábamos todos unidos” y se quejan de que, hoy en día, “estamos todos divididos”. En coyunturas como esta, la gente usa el marcador étnico “toba” como símbolo preponderante de identidad, criticando la fragmentación política y el clientelismo actuales a través de la producción de memorias de un tiempo “antes de la política” en el que la gente habría formado un colectivo toba supuestamente unificado.

Pero lo que me interesa señalar aquí es que estas críticas a la política están ancladas espacialmente, y desplazan la atención de los tobas fuera de Pozo de Maza, las comunidades y los cercos y la reorientan hacia el monte. En este proceso, este lugar moviliza la identidad de la gente no sólo como

“tobas” sino también, y especialmente, como “aborígenes”. Durante los periodos de crecientes tensiones que preceden a las elecciones municipales, es común escuchar a la gente que vive en condiciones de pobreza comentar que una vez que las elecciones terminen, una vez que se acaben las mercaderías distribuidas para comprar sus votos, lo que les va a quedar es “el monte”.

Hasta principios de la década de 1970, como viéramos, la autonomía y fortaleza que los tobas asociaban al monte estaban definidos en contraste con la experiencia de explotación y enfermedad en los ingenios azucareros (ver capítulos 2 y 3). Este aspecto del monte también estaba configurado por sus intentos de eludir el control social de los misioneros anglicanos en Misión El Toba. En la década de 1990, debido a la disminución de las migraciones laborales, el repliegue de los misioneros y la fuerza gravitacional de la comuna, el monte estaba adquiriendo muchos de sus significados de autonomía a través de la experiencia de la política.

La producción de estos significados se intensifica en los momentos en que la gente se siente particularmente alienada por “el trabajo” y “el gobierno”. En 1995, por ejemplo, Tomás tenía trabajo en la comuna y me había dicho que la gente se estaba “olvidando del monte”; cuatro años más tarde, había perdido su empleo, estaba mariscando de nuevo y el monte había resurgido para él y su familia como una fuente significativa de subsistencia. En aquellos días, mostrando cómo percepciones del espacio se configuran en función de cambiantes experiencias sociales, me dijo: “Acá, aunque no tengo trabajo, puedo ir ahí a buscar comida por el monte. Por más que no tenemos trabajo, por lo menos tenemos el monte”.

Para muchos tobas sin empleo público, esta imagen del monte como un lugar con el que siempre pueden contar suele generar críticas explícitas de la política. En 1999, estaba con Roberto, un hombre de unos treinta y cinco años, en su rancho cerca del bañado del Pilcomayo, en un lugar apartado y raramente visitado por líderes o candidatos. Estábamos hablando sobre los conflictos en la comuna y él enfatizó cómo la marisca, “la vida del aborígen”, le permite a la gente resguardarse de los engaños de los políticos:

La vida del aborígen es así. Cuando no tiene nada, cuando no tiene platita, vive sólo de la marisca. Así es la vida del aborígen. Uno tiene que mariscar. Yo pienso que a la gente ya no le interesa la política, porque saben bien que los políticos son falsos. Cuando asumen su cargo, se olvidan las cosas que prometen. [...] Por eso, la gente se arrima a la costa del bañado, porque la comida está acá. Hay cosas para comer. [...] Como yo no tengo sueldo, tengo que vivir aquí, hasta que me muera.

La crítica a la política, en este sentido, está inscripta en las prácticas y los lugares (el monte y el bañado) que simbolizan su posición de sujeto como aborígenes: esto es, como indígenas y como pobres. Este posicionamiento da forma a una etnicidad con elementos de clase que está definida en tensión con aquellos tobas que tienen cargos. Esta crítica implica, además, una fluctuación temporal y espacial que involucra, por un lado, el ciclo de promesas y engaños ligado a cada elección y, por el otro, la respuesta de la gente a este ciclo a través de su desplazamiento espacial, *literal* en el caso de Roberto, de un lugar a otro: alejándose de la comuna y acercándose al bañado.

Esta construcción del monte como lugar de autonomía frente a la política no implica una crítica abierta y explícita a la ideología del trabajo. Como lo sostuviera Gerald Sider: "La hegemonía, sugiero aquí, no se confronta protestando contra los valores de la elite en forma abstracta, simplemente en tanto valores. [...] Antes bien, la oposición a la dominación hegemónica promueve valores [...] enraizados en los lazos que la gente tiene entre sí en la vida cotidiana y en la producción" (1986:122). Precisamente, en nuestro caso es a través de sus prácticas cotidianas que hombres y mujeres tobas crean valores alternativos y contrarios a los inculcados por discursos hegemónicos. Las relaciones colectivas y recíprocas a través de las cuales las unidades domésticas organizan sus prácticas también informan esta producción político-cultural. La práctica de compartir, como lo mencionáramos, se vuelve particularmente importante debido a la percibida mezquindad de algunos líderes y a la mercantilización del voto que regula la política. Debido a que el compartir es un valor asociado sobre todo a la marisca, discursos sobre la generosidad contribuyen a realzar el valor del "monte".

Entre las mujeres, sus frustraciones con la política están sobre todo ligadas a la falta de empleos para ellas. Mientras que en su crítica a la política los hombres tienden a invocar una noción de aboriginalidad libre de marcadores de género, las mujeres suelen anclar su crítica en la especificidad de género de su aboriginalidad. El que se refieran al artesanado como "el trabajo de las mujeres" es significativo, pues ilustra su búsqueda por delimitar un espacio de autonomía no sólo frente a la política sino también frente al "trabajo de los hombres".

Como parte de esta experiencia, para las mujeres el monte también evoca sentidos de autonomía, pero por razones distintas a las de los hombres. A diferencia del trabajo masculino, espacialmente separado del monte, la producción de artesanías requiere que las mujeres se adentren en el monte en busca de plantas de chaguar y colorantes naturales (usados para

fabricar bolsos). Por ende, a pesar de que las mujeres producen las artesanías en sus viviendas, su trabajo más importante implica ir al monte y contar con sus recursos. El monte les permite así sostener la única forma femenina de trabajo alternativa al trabajo dominado por los hombres en la comuna. Más aún, sobre todo en la estación húmeda, cuando muchas mujeres organizan largas partidas de recolección, el monte se convierte en el único lugar donde las mujeres están solas, sin la presencia de hombres. Como lo sostuviera Doreen Massey (1994:11, 179), la movilidad de las mujeres ha implicado históricamente un desafío a formas de dominación masculina. En nuestro caso, la movilidad de las mujeres en el monte implica crear un lugar de autonomía frente a los hombres y al dominio masculino que satura los debates públicos en sus comunidades: la política.

Estas tensiones productoras de significados que unen y oponen el monte y la comuna también involucran a los empleados que participan en las negociaciones en Pozo de Maza. Aun si raramente salen a mariscar, estos hombres consumen comida del monte con frecuencia, por lo general a través de redes recíprocas de distribución. Más aún, no es raro escuchar a estos empleados referirse al monte como un lugar que también los protege de los aspectos negativos de la política. En octubre de 1995, justo antes de una elección, estaba hablando con Mauricio —un empleado de bajo rango en la comuna— sobre los conflictos que dividían a las comunidades. En ese momento, el fruto del chañar estaba madurando en el monte, anunciando el comienzo de la época de recolección de frutos silvestres. Mauricio me dijo, mirando al monte alrededor nuestro:

La comida nuestra está ahí, a pesar de la política [...] No nos olvidamos la costumbre. Algunos dicen que estamos peor que los criollos, pero no es así. Nosotros casi no tenemos enfermedad. Uno tiene que mirar alrededor. Ahora estamos en la época de nuestra comida, en este mes. El día que no tenemos nada, nosotros pescamos, sacamos pescado y ya tenemos algo para comer.

Al señalar "no nos olvidamos la costumbre", Mauricio implícitamente situó esta fortaleza en tensión con las fuerzas sociales que socavan el uso del monte. También señaló que el contar con la comida del monte simultáneamente desafía esas fuerzas así como la pobreza y debilidad física que la gente asocia a ellas.

Cuando pocos meses después el nuevo intendente despidió a decenas de empleados, Eulogio, un agente sanitario de unos treinta y cinco años, surgió como uno de los líderes de la movilización por "trabajo". A pesar de tener un empleo bien pago y defender el derecho de sus pares a tener trabajo, en esos días me dijo, luego de referirse a los conflictos en la comu-

na: "Después de la política, vamos a tener pescado y vamos a comer pescado todo el tiempo. Los que dependen sólo de la plata, a esos ya se les va a acabar". Eulogio puso en claro, una vez más, que la política es una condensación de energías políticas altamente situacional y temporal, que tiende a disiparse luego de las elecciones. Y enfatizó que esta temporalidad lleva con frecuencia a una configuración social y espacial más permanente: el uso del monte a través de la marisca.

Debido al activismo de Eulogio, en esas semanas un líder criollo del Partido Justicialista amenazó veladamente con dejarlo sin trabajo si continuaba con sus críticas al gobierno. Durante una reunión en una comunidad, Eulogio le respondió en voz alta: "¡Si me quieren sacar el sueldo, que me saquen el sueldo! Total, a mí me gusta comer chañar, me gusta comer pescado. Eso lo que yo siempre comía cuando era chico. Total, nunca me acostumbré a esa plata". En los meses siguientes, varias personas me comentaron sobre la audacia y legitimidad de esta intervención, y este apoyo tal vez explique por qué Eulogio no terminó perdiendo su empleo. La suya fue una declaración pública de que, a diferencia de otros paisanos, su trabajo no lo había corrompido. Pero Eulogio además dejó en claro que muchos aborígenes, especialmente quienes viven en la pobreza pero también aquellos que se sienten alienados por la política, todavía cuentan con el monte como lugar propio: un lugar que les permite limitar, al menos parcialmente, su dependencia al trabajo.

Posturas críticas como esta no han cambiado el hecho de que "el trabajo" está todavía fuertemente enraizado en los valores, prácticas y expectativas de la gente de la zona. Sin embargo, esta producción del monte como un lugar de parcial autonomía contribuye a crear valores contra-hegemónicos: esto es, desnaturaliza la idea, presentada por los discursos dominantes, de que "el trabajo" es la única alternativa productiva viable en la región; y lo hace al construir valores, prácticas y lugares alternativos a él.

Conclusiones

En este capítulo, he analizado las disputas sobre la comuna con el objetivo de examinar cómo la hegemonía contribuye a configurar los lugares en los que se inscriben formas de lucha política. En particular, he analizado cómo los valores hegemónicos que informan estas luchas dan forma a la textura cultural y política del paisaje de la zona. Hemos visto que un valor inculcado por agencias estatales como "el trabajo" pone de relieve ciertos lugares por sobre otros: la comuna, Pozo de Maza, las comunidades y los cercos agrícolas por encima del lugar que simboliza "la marisca" —el mon-

te. Más aún, estos valores hegemónicos influyen sobre qué lugares muchos tobas consideran que vale la pena luchar, delimitando en consecuencia los parámetros espaciales de formas de movilización política. Esta producción de lugares es profundamente contradictoria: incluye lugares definidos como valiosos por discursos hegemónicos y lugares que, en su intento por resistir la dominación, muchos tobas construyen en oposición a ellos. En consecuencia, la demanda de trabajo está teniendo un efecto doble y contradictorio: está socavando la práctica sistemática de la marisca y el valor cultural y socioeconómico del monte, y, simultáneamente, está redefiniendo el monte —y las relaciones y prácticas que éste encarna— como un lugar de relativa autonomía frente a la comuna.

Este proceso está lejos de implicar un enfrentamiento entre "los tobas" y "el Estado" como entidades monolíticas y reificadas, separadas la una de la otra. Por el contrario, estas luchas son el producto de numerosos actores que se entrelazan los unos con los otros y crean, en este proceso, múltiples posiciones de sujeto: líderes indígenas insertos en agencias estatales; hombres y mujeres que organizan sus acciones de acuerdo al parentesco, género y faccionalismo partidario; instituciones estatales con distintos intereses, agendas y presencia en el área; y facciones rivales de diferentes partidos políticos. Como resultado de este complejo paisaje político, la experiencia local de esta lucha está fuertemente moldeada por formas de diferenciación interna. Debido a la manera desigual en que hombres y mujeres experimentan el trabajo, las movilizaciones en torno a la comuna y los valores hegemónicos insertos en ellas, los significados de autonomía que proyectan sobre el monte son diferentes. Tensiones similares separan a la gente más pobre, los empleados de bajo rango y aquellos líderes que más se han beneficiado de la política. Este proceso ha producido un conjunto de significados superpuestos sobre estos lugares, permanentemente negociados como parte de campos de disputa. Sin embargo, en la mayoría de los casos, esta producción cultural está atravesada por una hebra en común: las tensiones que conectan a la comuna y al monte y que, al hacerlo, los constituyen como lugares significativos.

Esta espacialidad tiene consecuencias importantes en la configuración local de la etnicidad y la subjetividad política. Un número creciente de antropólogos ha analizado a la etnicidad, antes que como una identidad primordial, como el producto de campos hegemónicos y relaciones de dominación (Bourgois, 1988a, 1988b; Comaroff y Comaroff, 1992). En este capítulo, he tratado de mostrar que la espacialidad de la hegemonía también implica que la producción de identidades étnicas está situada espacialmente. En los ingenios azucareros, la administración creó una cate-

goria distintiva y sobreexplotada de trabajadores indígenas, los aborígenes, en base a un marcador espacial de salvajismo, el monte del Chaco, que a su vez la mayoría de los tobas convertiría en un símbolo positivo de su aboriginalidad. En la década de 1990, el anclaje de esta posición de sujeto en el monte fue reconfigurado por los nuevos antagonismos en torno a la comuna, que han fusionado la aboriginalidad con el clientelismo, el faccionalismo partidario y los conflictos entre dirigentes tobas y aquellos que viven en la pobreza.

En este proceso, quienes se sienten alienados de la política y del empleo público han sido especialmente activos en su intento por recrear el monte como lugar de relativa autonomía. Esta gente ha constituido este lugar no sólo como “tobas” sino también, y especialmente, como indígenas y como pobres: esto es, como “aborígenes”. Este proceso confirma, como lo señalara David Harvey, que “la construcción de un lugar seguro ha sido un momento fundamental en la lucha por adquirir o resistir el poder político” (1996:321). Donald Moore (1998:351-52) ha sostenido que lugares seguros como éste no resultan de una separación espacial, esto es, no son el producto de su ubicación “afuera” o “más allá” de redes de poder. Ello significa, en nuestro caso, que el monte es el resultado de la localización de las relaciones y prácticas concretizadas por este lugar dentro de los campos de fuerza de la hegemonía estatal.

¿Cuáles son las implicancias de este caso para un análisis de la relación entre hegemonía y espacio? Las movilizaciones en torno a la comuna revelan que la forma en que actores sociales incorporan narrativas hegemónicas depende, en primer lugar, de la localización de sus experiencias cotidianas y, en segundo lugar, de las tensiones y fracturas espaciales creadas por esta incorporación. Así, el modo en que hombres y mujeres tobas se apropian de nociones de “trabajo” ha estado relacionado a la tensa configuración espacial que entrelaza la comuna, sus comunidades y el monte. De manera similar, este proceso ilustra que las formas de resistencia que constituyen lugares necesariamente incluyen valores y significados ligados a discursos estatales.

La inscripción de la hegemonía en la producción del espacio me lleva a una reflexión final. En sus *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci escribió: “En realidad, uno sólo puede prever ‘científicamente’ la lucha, pero no los momentos concretos de la lucha, que no pueden ser sino el producto de fuerzas opuestas en continuo movimiento” (1971:438). Esta cita refleja, en primer lugar, las dimensiones temporales de la lucha por la comuna: el hecho de que los momentos parciales de esta movilización son el resultado impredecible de campos de disputa. En segundo lugar, el “continuo movi-

miento” al que se refiere Gramsci puede ser leído no sólo como una metáfora propia de una terminología dialéctica sino también como un proceso en el que actores políticos se posicionan simultáneamente en lugares diferentes. En el área de Pozo de Maza, este movimiento entre lugares –esta posicionalidad cambiante entre el monte, las comunidades, los cercos y la comuna– es una fuente de significados y acciones políticas. Gramsci no exploró las dimensiones espaciales de la hegemonía. Sin embargo, su reivindicación de una teoría crítica fundada en “la absoluta terrenidad” de la práctica necesariamente nos conduce, dando un paso analítico adicional, a la localización de la hegemonía en el espacio. Como lo muestra la lucha por la comuna, esta espacialidad es políticamente significativa, ya que configura las formas en que la gente incorpora, reformula y resiste valores hegemónicos.

III
ANTROPOLOGÍAS CHAQUENSES

El Gran Chaco en la historia de la antropología argentina

A principios de julio de 1924, la reducción indígena de Napalpí, en el entonces territorio del Chaco, atravesaba momentos de gran tensión. Cientos de mocovíes y tobas participaban en un movimiento con tonos milenaristas que había provocado serios conflictos con los colonos de la zona. El 19 de julio, la fuerza policial que se había desplegado en las cercanías atacó el principal campamento indígena. Mocovíes y tobas montados a caballo y armados con lanzas respondieron cargando contra los atacantes, pero fueron derribados por una masiva descarga de armas de fuego. “Las mujeres y niños corrieron por sus vidas”, escribió un testigo, “pero la mayor parte de ellos en vano –porque la policía dirigió su fuego sobre ellos y los fugitivos cayeron dando terribles gritos de muerte, retorciéndose en su agonía” (Tolten, 1936:110-11). Ese día, y los siguientes, la policía terminaría matando más de 200 hombres, mujeres y niños.

Esta masacre constituyó un momento significativo en la historia de la antropología argentina, por varios motivos. En primer lugar, el etnógrafo argentino-alemán Robert Lehmann-Nitsche habría estado haciendo trabajo de campo en Napalpí en ese momento. Al año siguiente, publicó un artículo sobre “astronomía toba” basado en materiales recogidos, según lo menciona al pasar, durante una visita de “una quincena de días” a Napalpí en julio de 1924 (1924/25:181). En una destacable expresión de silenciamiento antropológico, el artículo incluye nombres tobas de constelaciones y mitos asociados a las estrellas, pero no hace referencia alguna a la masacre o a las tensas condiciones sociopolíticas en que su autor hizo su trabajo de campo.⁵⁶ Décadas más tarde, Napalpí influyó a la antropología argentina de

⁵⁶ Lehmann-Nitsche no menciona las fechas exactas de su visita. Incluso si llegó a principios de julio y partió justo antes de la masacre (el 19), es claro que hizo su trabajo en condiciones muy tensas. Sólo Elmer Miller (1980:121) y Olga Brunatti, María Colángelo y Germán Soprano (2002:100) se han referido al silencio de Lehmann-Nitsche sobre la masacre.

manera diferente, pues los primeros intentos de producir una antropología más histórica sobre el Chaco incluyeron varios análisis de esta masacre.

En este capítulo, mi objetivo es examinar la historia de estas formas contrastantes de producción de conocimiento sobre el Chaco y el modo en que contribuyeron al surgimiento de la antropología argentina. Mi principal argumento es que, durante buena parte del siglo XX, la disciplina en el país estuvo ligada a la producción del Gran Chaco como su espacio etnográfico más importante. Si bien no fue la única región estudiada desde centros académicos, el Chaco se convirtió en el principal campo de pruebas donde las primeras expresiones de la antropología sociocultural definieron su carácter e identidad, sobre todo en las Universidades de Buenos Aires y La Plata.⁵⁷ Para muchos etnógrafos, esta región era la que mejor expresaba el exotismo que ellos proyectaban sobre las prácticas culturales indígenas; para otros, por el contrario, éste era el lugar que ejemplificaba más claramente la violencia y explotación que definían la experiencia de los grupos indígenas en la Argentina. Por ello, el Chaco se convirtió en un campo de disputa de los conflictos ideológicos y políticos que constituirían la academia antropológica nacional.⁵⁸

Mi análisis retoma recientes investigaciones sobre la espacialidad de la práctica antropológica. Como lo sostuvieran Richard Fardon (1990) y Akhil Gupta y James Ferguson (1997b), la historia de la antropología ha estado intrínsecamente ligada a la creación de patrones espacialmente definidos de diferencia cultural. La distancia espacial entre los centros académicos y “el campo” fue la condición previa para la distancia cultural que las primeras generaciones de etnógrafos en Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos intentaron descubrir en sus objetos de estudio. En estas páginas, analizo cómo un ordenamiento espacial similar configuró tradiciones antropológicas en un lugar periférico como la Argentina, donde “el campo” estaba situado dentro de una misma geografía nacional, pero donde el contenido sociocultural de su espacialidad se volvió objeto de disputas académicas.

⁵⁷ Durante varias décadas, Buenos Aires y La Plata aglutinaron a la gran mayoría de los antropólogos del país, de allí que aquí tienda a identificar estos lugares como representantes de una antropología “argentina”. Ciertamente, desde las décadas de 1970 y 1980 este anclaje geográfico se ha expandido notablemente a otras partes del país. No obstante, debido a que mi análisis cubre en su mayor parte al período previo a esa expansión, me centro en las Universidades de Buenos Aires y La Plata como el eje de una nascente antropología nacional.

⁵⁸ Mi análisis se centra en el trabajo de antropólogos socioculturales, y por ende no haré referencia a la literatura sobre el Chaco producida por historiadores, inspectores de trabajo, lingüistas, musicólogos, etno-psiquiatras o arqueólogos.

En la primera sección, analizo las representaciones dominantes sobre el Gran Chaco a fines del siglo XIX y los factores que diferenciarían a esta región, a grandes rasgos, de la Patagonia y del noroeste andino en los imaginarios antropológicos nacionales. Posteriormente, examino los primeros estudios realizados en el Chaco por etnógrafos europeos. A pesar de ser descriptivos y carecer de un enfoque conceptual unificado, estos trabajos prepararon el terreno para las corrientes antropológicas que surgirían en las décadas de 1960 y 1970, y que expresarían los conflictos políticos que entonces transformaban el país. Las siguientes secciones analizan cómo estas divisiones ideológicas se expresaron en la etnografía chaqueña sobre todo durante las dictaduras militares de 1966-1973 y 1976-1983. En la última sección, me centro en las nuevas direcciones tomadas por la antropología argentina a mediados y fines de la década de 1980 y en las reconfiguraciones geográficas y conceptuales generadas por estos cambios en los estudios sobre el Gran Chaco.

Conocimiento y violencia

Durante siglos, los españoles vieron al Gran Chaco como la encarnación geográfica de un salvajismo que reflejaba tanto la resistencia indígena a la dominación europea como una naturaleza de bosques, pantanos y ríos percibida como hostil a la colonización (Gordillo, 2001). El recurrente fracaso de los intentos de conquista y evangelización creó innumerables imágenes de alteridad sobre los indígenas chaqueños, pero también intentos de documentar sus prácticas. Como en otros lugares de América durante la época colonial, los misioneros jesuitas produjeron los textos históricos y etnográficos más valiosos. Los padres Florian Paucke y Martín Dobrizhoffer escribieron, respectivamente, sobre sus experiencias entre los mocovíes y abipones (Paucke, 1944; Dobrizhoffer, 1970). Pero el libro más famoso sobre el Chaco fue durante mucho tiempo el del padre Pedro Lozano (1989), quien sistematizó fuentes ya existentes y diseminó la imagen del Chaco como una geografía pagana y perversa bajo el control de “el Diablo”, y por ello completamente diferente a las regiones bajo control español.

En el siglo XIX, la gradual consolidación del Estado-nación argentino creó un discurso más secular sobre el Chaco que, esta vez, enfatizaba la distancia de esta región con respecto a nuevas formas de modernidad, nacionalidad y civilización. El Chaco emergió como un ámbito desconocido a la espera de ser explorado, cartografiado y examinado como espacio de enorme potencial económico aún sin explotar (ver Arenales, 1833). Una nueva mirada taxonómica fue proyectada sobre la región y exploradores científicos comenzaron a organizar viajes de relevamiento que combina-

ban un interés en botánica y zoología con intentos improvisados de dar cuenta de diferencias antropológicas y lingüísticas. A pesar de que algunos de estos exploradores eran europeos que viajaban por su cuenta –como Alcides D'Orbigny (1835/47) y Giovanni Pelleschi (1886)– a partir de la década de 1880 muchos de ellos fueron científicos argentinos unidos a expediciones militares (ver Arnaud, 1889; Seelstrang, 1977). Oficiales del Ejército que participaron en enfrentamientos armados, como es el caso de Luis Jorge Fontana (1977), también escribieron sobre “costumbres indígenas” y compilaron listas de palabras en idiomas nativos. La violencia y la ciencia se entrelazaron como parte de un mismo proyecto de conquista. Este proyecto movilizó una maquinaria de producción de conocimiento que requirió además de la derrota militar de estas poblaciones su transformación en un objeto del estudio. Ello también implicaba reemplazar antiguos modelos de alteridad definidos por el paganismo y el salvajismo por nuevas formas de diferencia, ahora leídas a través de conceptos como “raza” y “cultura”.

Mientras el Gran Chaco estaba siendo transformado por la violencia estatal y la expansión territorial de relaciones capitalistas, las primeras y, en buena medida, improvisadas descripciones etnográficas fueron gradualmente reemplazadas por relevamientos más sistemáticos realizados por académicos. A principios del siglo XX, los estudios antropológicos en la Argentina estaban estrechamente asociados a las ciencias naturales, la arqueología y la paleontología y centrados en los museos de Historia Natural de Buenos Aires (fundado en 1812) y de Ciencias Naturales de La Plata (fundado en 1888). Francisco Moreno –famoso naturalista y explorador de la Patagonia– Florentino Ameghino, Samuel Lafone Quevedo y Juan Ambrosetti eran sus figuras dominantes y la investigación llevada a cabo e inspirada por ellos se centró no sólo en el Chaco sino también en la Patagonia y el noroeste.⁵⁹ Las tres regiones fueron vistas como fuentes de conocimiento antropológico, pero esta espacialización operó en cada una de ellas de modo diferente.

La Patagonia había sido –y siguió siéndolo a lo largo del siglo XX– el centro de disputas geopolíticas con Chile y la mayoría de los primeros trabajos antropológicos en la región estuvo influida por discursos nacionalistas que intentaban encontrar en este espacio un foco de argentinidad. Estas preocupaciones estuvieron encarnadas, primero, en la rápidamente

desechada teoría de Ameghino de que la humanidad se había originado en la Pampa y la Patagonia (y por ende en la Argentina) y más tarde en estudios sobre la “araucanización de las Pampas”, por los cuales la expansión de grupos mapuche (araucanos) a través de los Andes en los siglos XVII y XVIII fue interpretada como una suerte de invasión “chilena” que terminó absorbiendo a “indios argentinos” (ver Lazzari y Lenton, 2000). El noroeste andino, por su parte, atrajo relevamientos arqueológicos sobre sociedades agrícolas preincaicas y estudios conducidos por folkloristas sobre la fusión de prácticas culturales indígenas e hispánicas. Dentro de esta tríada espacial, el Gran Chaco emergió como una geografía que parecía ser cultural e históricamente más distante de Buenos Aires que las otras dos. Desprovista de las narrativas nacionalistas que anclaban a la Patagonia dentro de la argentinidad y del sedimento arqueológico-cultural dejado por las civilizaciones andinas relativamente “avanzadas” del noroeste, el Chaco surgió como la más primitiva de las fronteras internas, como la región cuya población indígena era la más radicalmente distinta del ideal europeizante del Estado-nación. Este aura hizo que esta región se volviera enormemente atractiva para generaciones de antropólogos. El Gran Chaco se volvió el territorio dentro de la Argentina donde la antropología buscaría materializar, en términos de Michel-Ralph Trouillot (1991), “el casillero salvaje” asignado a la disciplina. Sin embargo, desde el comienzo éste fue un casillero que movilizó proyectos intelectuales contrapuestos.

Produciendo y deconstruyendo el salvajismo: los comienzos de la etnografía del Chaco

El primer intento de sistematizar la fragmentada información etnográfica disponible sobre el Chaco involucró el estudio de las lenguas indígenas. En la década de 1890, Samuel Lafone Quevedo lideró estos esfuerzos a través de la compilación de vocabularios y la clasificación de grupos lingüísticos (Lafone Quevedo, 1896, 1898), pero sus estudios fueron conducidos desde la distancia de Buenos Aires y estuvieron mayormente basados en fuentes ya existentes.⁶⁰ Poco después, algunos investigadores comenzarían a hacer observaciones más directas. Podría argumentarse que la moderna antropología del Chaco comenzó en el alba del nuevo siglo con dos acontecimientos que fueron casi simultáneos pero también notablemente diferentes.

⁵⁹ Ambrosetti también condujo una expedición a Misiones en 1891-1892, pero las regiones mencionadas anteriormente se convirtieron en las “áreas etnográficas” más significativas en la Argentina.

⁶⁰ Lafone Quevedo trabajó sobre todo con un hombre toba que vivía en Buenos Aires (Lehmann-Nitsche, 1904:265).

En septiembre de 1899, veintitrés hombres y mujeres tobas estaban en Buenos Aires listos para ser embarcados a París para ser exhibidos en la Feria Mundial de 1900. El gobierno nacional, no obstante, detuvo el envío y ordenó que estas personas fueran regresadas a sus hogares. Robert Lehmann-Nitsche (1872-1938), el académico alemán que décadas más tarde trabajaría en Napalpí, estaba entonces afiliado al Museo de La Plata y lamentó la decisión del gobierno porque los centros científicos europeos se verían “privados de la oportunidad de hacer observaciones directas sobre una de las tribus más interesantes y desconocidas del interior de América del Sur” (1904:264). Por esta razón, él mismo decidió estudiar y medir los cuerpos de los tobas en Buenos Aires antes de su regreso al Chaco.

Con un doctorado en antropología física, Lehmann-Nitsche había llegado a la Argentina dos años antes y la publicación en 1904 de las observaciones hechas por él a fines de 1899 puede ser considerada como el primer texto académico sobre un grupo chaqueño publicado en el país.⁶¹ Reificando a los indígenas como especímenes a ser escudriñados por la ciencia, Lehmann-Nitsche midió con cuidado el cuerpo de cada persona. Registró no sólo su peso y altura sino también una abrumadora cantidad de información cuantitativa sobre caras, ojos, narices, orejas, pies, piernas, manos, brazos y cráneos. También tomó fotografías frontales y laterales del cuerpo desnudo de cada hombre y fotos de la cabeza de hombres y mujeres.⁶² Por último, clasificó el color de piel de cada persona (utilizando la carta cromática de Broca), delineó el contorno de sus manos y pies y reprodujo los tatuajes que algunas mujeres tenían en el rostro. “No hay ninguna duda”, concluyó, “sobre la pureza de la raza” (1904:266).

Esta obsesión supuestamente científica con cuerpos no-blancos era expresión de los paradigmas racializados que en ese entonces dominaban a la antropología física. Como en mediciones similares llevadas a cabo en los Estados Unidos con poblaciones afro-americanas, es claro que lo que Lehmann-Nitsche buscaba eran signos de *diferencia*: esto es, marcadores que

confirmaran que aquellos cuerpos eran físicamente diferentes a cuerpos blancos. El supuesto era que la obvia diferencia cultural de los tobas tenía que tener un correlato físico. Al observar los contornos de pies y manos incluidos en esa publicación, uno no puede evitar preguntarse si Lehmann-Nitsche no se sintió decepcionado por su silueta inequívocamente común, que podrían ser la de los pies y manos de cualquier persona. Pero en su búsqueda de diferencias y su silenciamiento de las relaciones de poder que constituían a sus sujetos, Lehmann-Nitsche contribuiría a sentar las bases de futuros estudios antropológicos que veían a los indígenas chaqueños como seres extraños. Podría argumentarse que Lehmann-Nitsche no hacía más que reproducir los supuestos racializados de la época y que, por ende, en ese entonces no era posible una mirada alternativa. Sin embargo, demostrando que esta visión no era inevitable, en ese momento miembros de la aristocracia sueca emprendían una excursión antropológica al Chaco que manejó supuestos muy distintos a los del académico alemán.

Conducida por el barón Erland Nordenskiöld (1877-1932), la expedición sueca de 1901-1902 a la cordillera y al Chaco fue el primer intento académico en gran escala de estudiar a su población indígena. Esta expedición recopiló información sobre la geografía, zoología, botánica, arqueología y etnografía de una amplia región de la frontera boliviana-argentina, tanto en los Andes como en el Chaco. En contraste con las mediciones realizadas por Lehmann-Nitsche, Nordenskiöld y sus colegas se relacionaron con aborígenes en sus tierras de origen y observaron sus prácticas sociales en forma directa. Más aún, también registraron la tensa coyuntura histórica en la cual estos grupos estaban inmersos. El etnógrafo oficial de la expedición era el conde Eric von Rosen, quien publicaría su trabajo sobre los chorote veinte años más tarde. Sin embargo, el etnógrafo más talentoso del grupo terminó siendo el mismo Nordenskiöld, quien en un principio se había auto-designado como el zoólogo de la expedición.

Impresionado por su experiencia en el Chaco, decidió volver por un período más largo. En 1908-1909, Nordenskiöld organizó una nueva expedición que esta vez recorrió territorios a lo largo del río Pilcomayo, en un área más allá del control de tropas argentinas y bolivianas. En un sentido malinowskiano, su trabajo de campo era todavía rudimentario: apenas podía comunicarse con sus informantes, pasó relativamente poco tiempo con cada grupo y centró buena parte de sus energías en obtener objetos para museos suecos. Por esta razón, ha sido llamado “un gran recolector de datos etnográficos” antes que un etnógrafo en el sentido estricto del término (Lindberg, 1995:528; ver también Alvarsson, 1997b:131). Sin embargo, Nordenskiöld fue un observador sensible y agudo. Su *Vida de los indios*

⁶¹ Anteriormente, Giovanni Pelleschi (1896) había publicado un texto sobre lengua y sociedad wichí, pero sus observaciones fueron producto de su exploración del río Bermejo en calidad de ingeniero y no de una investigación académica. En 1896, Herman ten Kate, precursor de Lehmann-Nitsche en el Museo de La Plata, había hecho mediciones físicas sobre algunos “chiriguano” (guaraníes) en Buenos Aires, junto con mapuche y tehuelche. Sin embargo, sus referencias sobre los guaraníes son relativamente breves y sus datos no son tan detallados como los de Lehmann-Nitsche.

⁶² Lehmann-Nitsche también quiso desnudar a las mujeres, pero las monjas que alojaban a los tobas no se le permitieron, algo que él lamentó (1904:264).

del *Gran Chaco* (publicado en sueco en 1910 y poco después traducido al alemán y al francés) constituyó un logro destacable, que capturó en un estilo personal y ameno las experiencias y conflictos de grupos indígenas afectados por una frontera capitalista en expansión. Así, este autor describió prácticas cotidianas, rituales, formas de organización social y cultura material y también las formas de explotación y violencia impuestas sobre algunos de estos grupos (ver, sobre todo, 1912:254, 255). Más aún, su prosa está marcada por un humanismo que evita una exotización simplista de las prácticas indígenas. Mientras que otros autores luego explicarían los bailes aborígenes en términos de un presunto miedo a “espíritus malignos” (como veremos), Nordenskiöld sostuvo correctamente que la gente bailaba sobre todo como forma de entretenimiento y seducción (1912:70-71). El espíritu de su libro es claro en las líneas finales de sus capítulos sobre los chorote y nivacle:

En mis escritos, uno seguramente no encontrará nada relacionado “con el último de los mohicanos”. No quise esquematizar héroes de novelas sino a los indios tal como ellos son. Los juegos amados por los niños, el amor de la gente joven, las comidas tradicionales, las bebidas, el tabaco. Como otra gente, luchan por su subsistencia, que para ellos es a menudo muy dura. Ellos son mejores que nosotros en lo que respecta a ser solidarios los unos con los otros. Por eso, los estimo, y estaría feliz si los lectores sintieran un poco de simpatía por ellos (1912:131).

Este llamado a tratar a los indígenas como seres humanos comunes y corrientes es destacable, dada la violencia contra “los indios salvajes” que entonces sacudía a la región y la simultánea tendencia académica de presentarlos como criaturas ontológicamente distintas. Sin embargo, el tono de los trabajos de Nordenskiöld cambió cuando trató de sistematizar sus materiales a través de los modelos antropológicos entonces dominantes en Europa, sobre todo el difusionismo histórico-cultural de la escuela austriaco-alemana.⁶³ La riqueza etnográfica de sus primeros trabajos fue reemplazada por un intento más árido y comparativo de compilar listas de las influencias culturales que constituyeron las sociedades del Chaco. Y su anterior humanismo fue sustituido por un distanciamiento más convencional. Al respecto, Nordenskiöld reprodujo los preconceptos dominantes de la época sobre el Gran Chaco como un lugar primitivo en el que los

⁶³ A pesar de que Nordenskiöld fue crítico de algunos principios de esta escuela, postulados por W. Schmidt, compartió con ella un interés por la difusión geográfica de rasgos culturales.

indígenas recibieron sus elementos culturales más “avanzados” (la agricultura, tejidos, instrumentos musicales) de otros lugares, sobre todo de los Andes (1919:267).

Apoyado por Nordenskiöld e influido por él, otro académico escandinavo hizo una incursión en el Chaco en 1911-1912: el etnógrafo finlandés Rafael Karsten (1879-1956). Con un doctorado en estudios religiosos, este último realizó trabajo de campo en la misma región explorada por sus precursores suecos, la frontera argentino-boliviana en el Chaco occidental, pero centró su investigación sobre todo entre los chorote y los llamados tobas bolivianos. Karsten fue el primer antropólogo en realizar un trabajo de campo relativamente prolongado y sistemático en el Chaco y publicó dos monografías en inglés sobre su experiencia: *Los indios toba del Chaco boliviano* (1923) y *Tribus indias del Chaco argentino y boliviano* (1932). Sin bien este último es su trabajo más importante sobre el Chaco, e incluye valiosos datos etnográficos, ambos libros representaron una clara ruptura con el humanismo de Nordenskiöld. A pesar de haber ido al Chaco debido a su influencia, Karsten criticó duramente a Nordenskiöld y lo descalificó repetidamente como “un viajero” y “coleccionista de artefactos” (1932:17, 31, 39 n. 1, 108, 180, 201). Su principal objeción era que Nordenskiöld había pasado por alto las dimensiones “religiosas” y “mágicas” de la vida nativa. La perspectiva del etnógrafo finlandés sobre la religión indígena era, sin embargo, particularmente rígida y estereotipada. Karsten fue el primero en proyectar la imagen del “salvaje de pensamiento mágico” sobre el Chaco, una imagen que acosaría a la antropología argentina durante décadas. En contraposición a las interpretaciones de Nordenskiöld, los tatuajes faciales, los bailes y los rituales tenían para Karsten pocas dimensiones mundanas o estéticas y eran, sobre todo, resultado de su miedo a “espíritus malignos”. Este análisis, sin embargo, era en gran parte especulativo y etnográficamente superficial. El mismo Karsten señala que las explicaciones indígenas eran a menudo profanas, para luego reinterpretarlas como modos indirectos de aludir a un “pensamiento mágico” (ver, por ejemplo, 1970:85, 88; 1932:183).⁶⁴

Karsten tuvo un profundo impacto sobre el conde Eric von Rosen (1879-1948), quien había participado en la primera expedición de Nordenskiöld y leyó el primer trabajo de Karsten cuando preparaba sus materiales de campo para ser publicados. Elogiando a Karsten por haber proporcionado “un servicio muy importante a la ciencia” (1924:177), von Rosen reinter-

⁶⁴ Sobre el trabajo de Karsten, ver también Alvarsson (1997a) y Lindberg (1995, 1997).

pretó sus datos sobre los chorote siguiendo a aquel autor. Aunque su estilo de escritura era similar al de Nordenskiöld (entrelazando narrativas personales con las circunstancias de su trabajo de campo), von Rosen reinterpretó la vida de los chorote a través de la tesis de “la mentalidad mágica” con el entusiasmo de un converso, afirmando que la mayoría de sus prácticas estaba guiada por “el miedo a los espíritus malignos” e incluía amuletos “como protección contra fuerzas espirituales desconocidas” (1924:166-67, 173, 177; 1934:292, 294).⁶⁵

Mientras estos etnógrafos dirigían su trabajo a un público predominantemente europeo, en la Argentina la investigación antropológica sobre el Chaco estaba siguiendo un camino diferente. En primer lugar, la disciplina estaba afianzando bases institucionales más sólidas. En 1903, se abrió una cátedra de antropología en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y al año siguiente Juan Ambrosetti fundó el Museo Etnográfico de la UBA, la primera institución de investigación en Sudamérica únicamente centrada en el estudio de las culturas humanas (ver Visacovsky, Guber y Gurevich, 1997). Lehmann-Nitsche se posicionó como el principal especialista del Chaco en el país y llevaría a cabo nuevos estudios en antropología física. Dadas las condiciones de su estudio anterior, no es de sorprender que esta vez midiera cuerpos indígenas en el ingenio La Esperanza (Jujuy), que entonces absorbía una gran masa de trabajadores del Chaco. Allí, escribió Lehmann-Nitsche, los aborígenes “son más accesibles a investigaciones físicas, y no se oponen a ellas, como generalmente sucede en el propio terruño” (1907:54).

Si bien la publicación de esta investigación fue similar a la anterior sobre los tobas en su objetivación cuantitativa de cuerpos indígenas, esta vez incluyó una sorprendente crítica a la violencia ejercida contra estos grupos. Lehmann-Nitsche denunció que al indígena “se le caza sin misericordia” pero lo hizo en base a criterios más utilitarios que humanitarios, argumentando que estos grupos constituían “un cuerpo de obreros sumamente barato y sin pretensiones” y por lo tanto crucial para “la riqueza del país” (1907:54). Esta actitud crítica implicó un giro paradójico en su carrera, ya que poco después Lehmann-Nitsche fue el primer autor en la Argentina en sugerir que la antropología debía asesorar a las políticas estatales sobre grupos aborígenes. En una conferencia en 1910, propuso que el Estado

creara reservas siguiendo el modelo de los Estados Unidos, donde los indígenas “pueden mantenerse a su manera” y proporcionar, al mismo tiempo, una mano de obra barata (1915:3-5; ver Bilbao, 2002). Esta propuesta influyó en los debates que condujeron a la creación de la reducción de Napalpí en 1911 y dieron comienzo a las políticas indigenistas en la Argentina.

Las siguientes investigaciones de Lehmann-Nitsche, sin embargo, no volvieron a mencionar cuestiones de violencia o política estatal. Como Jefe de la Sección de Antropología del Museo de La Plata, condujo nuevas campañas al Chaco dedicadas al estudio del lenguaje y la astronomía indígenas que reforzaron la imagen de estos grupos como centrados en mitología (Lehmann-Nitsche, 1923a, 1923b; 1924/25, 1925). Una vez más, los lugares que eligió para hacer su trabajo de campo fueron espacios de disciplinamiento: el ingenio Ledesma (1921) y Napalpí (1924).

Su silencio sobre la masacre de 1924 simboliza el tono ahistórico de su trabajo pero también puede leerse como una elección política, dado su apoyo a que se crearan lugares como Napalpí. Al publicar los resultados de sus investigaciones en castellano y en revistas locales, Lehmann-Nitsche contribuyó a consolidar la primera construcción exotizante del Chaco anclada en el país. Si bien esta perspectiva tuvo una influencia perdurable, que resurgió con fuerza en las décadas de 1960 y 1970, la herencia del humanismo de Nordenskiöld la contrarrestaría temporariamente.

Alfred Métraux (1902-1963), sin duda el etnógrafo del Chaco más importante de la primera mitad del siglo XX, desempeñó un papel crucial en este contra-movimiento. Nacido en Suiza, Métraux pasó parte de su niñez en Mendoza (donde su padre se había asentado como médico) y luego regresó a Europa para completar su educación secundaria y universitaria (Bilbao, 2002:11-13; Hirsch, 1998/99). Capacitado en la Universidad de la Sorbonne en París bajo la dirección de Paul Rivet y Marcel Mauss, Métraux pasó luego dos años en la Universidad de Gothenburg en Suecia, donde Nordenskiöld había sido designado profesor en 1924 (Wassen, 1966/67:345). Allí, escribió su tesis doctoral (defendida luego en París) sobre la cultura material de los tupí-guaraní bajo la tutela de Nordenskiöld, utilizando las colecciones del Museo de Gothenburg. En su tesis, Métraux repetidamente elogió al académico sueco como “mi maestro” (1928:viii, 3). Su interacción con Nordenskiöld tuvo una profunda influencia sobre él, no sólo en su interés en el Gran Chaco, sino también en el desarrollo de un humanismo crítico de aquellas descripciones que enfatizaban la alteridad indígena.

En 1928, bajo los auspicios de Paul Rivet, Métraux fue designado director del flamante Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán, donde

⁶⁵ Vale la pena mencionar que, a pesar de ello, el mismo von Rosen reconoció que Karsten “a veces se pasa al dar excesiva prominencia al lado mágico de la cuestión” (1924:177). Previamente, este autor había escrito un trabajo descriptivo sobre los chorote (von Rosen 1904), donde el énfasis en su “pensamiento mágico” estaba ausente.

trabajó hasta dejar el país en 1933. Desconfiado de la teoría y permanentemente atraído al trabajo de campo, Métraux realizó expediciones etnográficas en varias zonas de la Argentina y Bolivia y, fundamentalmente, en el Gran Chaco: entre guaraníes (chiriguano) del Chaco boliviano, en 1929 (ver Métraux, 1929), y en el Chaco central en 1932-1933 y 1939, sobre todo sobre el Pilcomayo en el territorio nacional de Formosa.

La expedición de 1932-1933 fue la que tuvo un impacto más profundo sobre él. Métraux trabajó en zonas todavía desgarradas por la violencia del Ejército y se sintió consternado por los abusos contra los pilagá. Tal es así que rápidamente denunció lo que presencié en el campo en dos breves informes que envió a la Sociedad de Americanistas en Europa, que los publicó ese mismo año (1933a, 1933b). Estos textos expresan una indignación apasionada e inequívoca. En ellos, Métraux denunció la aniquilación de “una raza sana, hermosa” por “la hez de la civilización”: colonos y oficiales del Ejército caracterizados, según sus palabras, por “la negligencia, la pereza, la maldad hipócrita [y] la estupidez” (1933a:205).

Más aun, al volver del campo comenzó a denunciar en el diario *La Nación* la violencia estatal e hizo gestiones en Buenos Aires a favor de los derechos indígenas. Respondiendo a estas presiones, el director de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios le ofreció el cargo de “inspector general de indios” para volver al Pilcomayo y relevar la situación (Bilbao, 2002:78-79). Mientras debatía la posibilidad de realizar ese viaje, Métraux escribió: “El etnógrafo debe saber dejar su escritorio para lanzarse a la acción, sobre todo si concierne a hombres a cuyo estudio consagra su vida” (citado por Bilbao, 2002:79). Sin embargo, enfrentando amenazas en Formosa por parte de miembros del Ejército, al final Métraux decidió no aceptar el cargo. Con poco financiamiento y sufriendo demoras en su sueldo debido al impacto de la crisis de 1930, tomó además la decisión de dejar el país. Poco después, en diciembre de 1933, viajó a Europa y luego a los Estados Unidos (Bilbao, 2002:80).

Afiliado al Museo Bishop de Hawai, Métraux sistematizó sus materiales de campo de 1932-1933 y publicó lo que sería su trabajo etnográfico más logrado sobre un grupo indígena del Chaco, sus *Études d'Ethnographie Toba-Pilagá* (1937). Este texto confirmó, en primer lugar, la influencia de Nordenskiöld. Desde un primer momento, la narrativa sitúa su trabajo de campo en el medio de los conflictos provocados por la presencia del Ejército. Y su descripción de la vida indígena—sobre shamanismo, rituales, organización política, guerra y festividades— está entrelaza con referencias a su inmersión en nuevas fuerzas históricas, como la migración a los ingenios azucareros y la influencia de misioneros anglicanos. A pesar de no estar interesa-

do en el difusionismo, Métraux mantuvo algunas de las explicaciones de Nordenskiöld sobre el origen andino de algunos rasgos culturales del Chaco (ver 1937:183), una posición de la que luego se alejaría. Al mismo tiempo, su etnografía es superior a la de Nordenskiöld: su prosa es más analítica y su comprensión de la cultura indígena más sutil. Este texto es además significativo porque Métraux hizo clara desde un principio su crítica a las especulaciones de Karsten sobre los tobas bolivianos (que vivían río arriba de los tobas y pilagá con los que él trabajó). Su opinión del etnógrafo finlandés fue terminante: “Sus trabajos no sólo son ligeros y superficiales, sino que además están llenos de errores y contrasentidos ridículos” (1937:173).

Como su partida del país en 1933 había sido relativamente abrupta, Métraux planeó una nueva expedición al Chaco para completar sus anteriores investigaciones. Subvencionado por la Fundación Guggenheim, en 1939 volvió a las comunidades pilagá y tobas del Pilcomayo y también trabajó río arriba entre los wichí (ver Métraux, 1978). Luego regresó a los Estados Unidos y encaró otros proyectos de investigación, como su célebre etnografía del vudú en Haití. Sin embargo, Métraux siguió publicando materiales sobre el Chaco, el más importante de los cuales fue su “Etnografía del Chaco” en el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward (Métraux, 1946a). Este trabajo constituyó el esfuerzo más ambicioso hecho hasta ese entonces por sistematizar la creciente pero dispersa información disponible sobre la población indígena de esta región. De naturaleza descriptiva, su “Etnografía” fue un notable logro que lo distanció aún más de sus precursores. A pesar de seguir reconociendo el legado de Nordenskiöld, esta vez lo criticó por sus especulaciones difusionistas, su exagerado énfasis en las influencias andinas y por recurrir a “listas atomísticas de rasgos” (1946a:211). En este trabajo, Métraux también renovó su crítica a la tesis del “pensamiento mágico” para explicar las culturas indígenas y, teniendo a Karsten en mente, escribió: “Los indios de Chaco en realidad no viven en el constante miedo a los espíritus que algunos autores les han atribuido” (1946a:352).

A pesar de su sensibilidad histórica y su compromiso con los derechos indígenas, Métraux fue un representante paradigmático del etnógrafo de mediados del siglo XX, interesado sobre todo en temas como mitología y shamanismo (Métraux, 1939, 1943, 1946b, 1967). Por ello, no es del todo sorprendente que sintiera admiración por el trabajo de Lehmann-Nitsche, a quien elogió repetidas veces (ver Métraux, 1946b:1, 23, 27). Las transformaciones sociales y culturales que enfrentaban los grupos aborígenes no eran relevantes en su análisis, ya que Métraux creía firmemente, con un

tono entre fatalista y melancólico, que tales cambios conducirían a la “desaparición” y “destrucción” de las culturas indígenas (ver 1944:7; 1946a:205; 1946b:xii). Sin embargo, su trabajo y su preocupación por el bienestar de los grupos por él estudiados dejaron una marca perdurable en la disciplina en el país.

La institucionalización de la antropología y el desafío del “cambio social”

La partida de Métraux de la Argentina dejó un vacío en la etnografía del Chaco que no sería fácil de cubrir. De hecho, durante varias décadas, por lo menos hasta finales de la década de 1950, la antropología chaqueña no mostró desarrollos significativos (ver Santamaría y Lagos, 1992:86).⁶⁶ Ahora, era el turno de los académicos argentinos de reinventar la etnografía de la región. Al respecto, el trabajo de Métraux en el Instituto de Etnología de Tucumán influyó a un hombre que se convertiría en una de las figuras principales de la antropología en el país: Enrique Palavecino (1900-1966), el primer etnógrafo del Chaco nacido en la Argentina. A partir de 1927, Palavecino realizó numerosos viajes etnográficos a Formosa y Salta y desempeñó un papel importante en la institucionalización de la antropología argentina: dirigió el Instituto de Etnología en Tucumán, contribuyó a la creación del Departamento de Antropología de la UBA en 1958 y al momento de su muerte (en 1966) era director del Museo Etnográfico de la UBA. Con Métraux basado en el extranjero, Palavecino se convirtió, durante varias décadas, en el especialista del Chaco más prominente en el país y por ello su trabajo fue más afectado por los vaivenes políticos locales que en el caso de sus predecesores europeos.

Los primeros textos de Palavecino son descriptivos y se centran en las prácticas analizadas por los primeros etnógrafos del Chaco, como shamanismo, decoración corporal, mitología o prácticas funerarias (ver 1933, 1934, 1935a, 1935b, 1939, 1940, 1944). Sin embargo, continuando la senda abierta (de manera distinta) por Lehmann-Nitsche y Métraux, Pala-

⁶⁶ En la década de 1930, Stig Ryden (discípulo de Nordenskiöld) y Jules Henry (discípulo de Ruth Benedict) hicieron trabajo de campo en el Chaco argentino. El trabajo de Ryden, al estar publicado principalmente en sueco, prácticamente no tuvo influencia sobre antropólogos argentinos. La investigación de Henry en 1936 sobre la distribución de alimentos y la crianza de niños entre los pilagá, sólo publicado en inglés (Henry, 1951; Henry y Henry, 1974 [1944]), fue la primera intervención de un antropólogo estadounidense en el Chaco, y estuvo notablemente desconectada con la anterior literatura etnográfica de la región.

vecino se interesó cada vez más en el papel que la antropología podía cumplir en el asesoramiento de políticas estatales.

Este interés salió a la luz en una experiencia que lo involucró al estar afiliado al Museo de Historia Natural de Buenos Aires. En 1934, un empresario trajo a Buenos Aires a un grupo de wichí para ser exhibidos en una exposición. La Comisión Honoraria de Reducciones de Indios intervino y ordenó que se les regresara a sus tierras, pero autorizó a investigadores del museo para que antes se los “estudiara”. Este estudio fue dirigido por José Imbelloni, el director de Palavecino y una figura de creciente importancia, en parte por ser autor de un libro de gran circulación sobre difusionismo en América (ver Imbelloni, 1956). Imbelloni tomó medidas físicas de los wichí e hizo máscaras moldeadas sobre sus rostros. Palavecino, por su parte, tomó notas sobre lenguaje, mitología y magia (1935:78). Pero mientras que Lehmann-Nitsche había lamentado que los tobas por él analizados en 1899 no hubieran sido transportados a París, Palavecino fue desde un principio crítico de que la gente wichí hubiera sido llevada a Buenos Aires. Más aún, él mismo dirigió y acompañó su retorno a Formosa.

Mientras la antropología ganaba más visibilidad como disciplina especializada en los “otros” internos y en las raíces culturales de la nación, las constricciones políticas sobre la práctica académica se hicieron más evidentes. El surgimiento del peronismo, de hecho, hizo que las carreras de Imbelloni y Palavecino siguieran caminos diferentes.

Las dos primeras presidencias de Juan Domingo Perón (1946-1955) favorecieron a figuras académicas consideradas cercanas a la ideología nacionalista oficial, que celebraba un “carácter nacional” basado en la fusión de criollos e inmigrantes europeos (Lazzari, 2002). Palavecino no era bien visto por los funcionarios peronistas y perdió su cargo como director del Instituto de Etnología de Tucumán. Imbelloni, conocido simpatizante del fascismo europeo, se convirtió en la figura dominante de la antropología de Buenos Aires.

Aquellos serían los días dorados de la teoría difusionista, impulsada por Imbelloni y reforzada además por la llegada de académicos europeos después de la Segunda Guerra Mundial, entre los que se destacó Oswald Menghin, un miembro prominente de la escuela histórico-cultural en Viena y ex-ministro del régimen nazi que propició la anexión de Austria por parte de Hitler (Kohl y Pérez Gollán, 2002:565). Recogiendo el legado de Lehmann-Nitsche, que tras jubilarse había regresado a Alemania en 1932, las tradiciones etnológicas de Europa central dominaron la academia local. Como lo muestran sus mediciones físicas de los wichí, Imbelloni veía al Chaco como una geografía distante a ser examinada desde Buenos Aires,

sobre todo a través de estudios de antropología física, arqueología y lingüística que desentrañaran el origen de algunos de los rasgos físico-culturales de la región (ver Imbelloni, 1956).

El golpe militar de 1955 socavó el dominio de esta tradición intelectual, obligó a Imbelloni a dejar la universidad y favoreció el regreso de figuras anteriormente censuradas por el peronismo, entre ellas Palavecino (Perazzi, 2003:78). Cuando el Departamento de Antropología de la UBA fue creado en 1958, Palavecino se posicionó como una de sus figuras dominantes. Él era uno de los pocos antropólogos socioculturales con experiencia en trabajo de campo y su prestigio creció cuando fue nombrado director del Museo Etnográfico. Bajo la ideología del desarrollismo, simbolizada por la presidencia de Arturo Frondizi (1958-1961), las preocupaciones iniciales de Palavecino sobre la relación entre antropología y políticas estatales se hicieron más claras. De hecho, este autor publicaría el primer análisis explícito de cambio cultural en el Chaco. En un artículo de 1959 analizó las transformaciones sociales que afectaban a los grupos indígenas y sostuvo que su presunta “inadaptabilidad” a la sociedad nacional no era causada por su “incapacidad racial” sino por el “tratamiento inadecuado” al que eran sometidos (Palavecino, 1958/59: 389). También hizo un llamado a una “política estatal racional” que contrarrestara la discriminación y sostuvo que la antropología tenía un papel importante que cumplir en este proceso, debido a que “un adecuado tratamiento” de estas comunidades requería “un conocimiento profundo de la cultura nativa” (1958/59:380, 389; ver Perazzi, 2003:98).

Sin embargo, Palavecino debía competir en la UBA con un profesor joven y carismático que poseía una agenda muy diferente: Marcelo Bórmida (1925-1978). Nacido en Italia y formado inicialmente en las ciencias naturales, Bórmida había emigrado a la Argentina después de la Segunda Guerra Mundial y se transformó en el principal discípulo de Imbelloni. Durante más de una década, llevó a cabo investigaciones en arqueología, antropología física y etnología comparativa fuertemente influido por el difusionismo, pero hacia fines de la década de 1950 reorientó su trabajo hacia la etnografía. Con el ocaso de Imbelloni, Bórmida continuó y radicalizó el distanciamiento de los indígenas comenzado por Lehmann-Nitsche. En este sentido, las diferencias entre Bórmida y Palavecino tenían profundas connotaciones ideológicas. Recogiendo el legado de tradiciones académicas políticamente conservadoras, Bórmida rechazó como “reduccionista” a cualquier antropología comprometida con la pragmática del cambio sociocultural y comenzó a abogar por una hermenéutica de la “mentalidad arcaica”.

La influencia de Palavecino y Bórmida sobre nuevas generaciones de etnógrafos, unida a otros factores político-institucionales, contribuyó a fracturar la antropología argentina durante las dos décadas siguientes. Si bien forjadas en oficinas, aulas y bibliotecas en Buenos Aires, estas tradiciones intelectuales definieron su identidad proyectando sus imaginarios hacia otro lugar. El Chaco surgió como la principal geografía donde una antropología ahora institucionalizada moldearía y debatiría sus contornos.

Historia, poder y resistencia: la desexotización del Chaco, 1963-1975

La creciente polarización política en el país en la década de 1960 marcada por la proscripción del peronismo, la radicalización de las organizaciones populares y los golpes militares de 1962 y 1966 tuvieron un profundo impacto en la disciplina. Algunos de los primeros graduados de antropología de la UBA, como veremos enseguida, comenzaron a conducir investigaciones en el Chaco influidos por este contexto y por el legado de Palavecino. A su vez, antropólogos argentinos capacitados en los Estados Unidos se unieron a esta tendencia. A pesar de significativas diferencias en sus posturas, todos ellos estuvieron interesados en dar cuenta de las fuerzas históricas que habían constituido el Chaco al momento de su trabajo de campo. Esta preocupación histórica era más profunda que la de Nordenskiöld o Métraux. Estos últimos habían incluido información histórica en sus trabajos con el objeto de ilustrar las condiciones de su presente etnográfico, pero su principal interés era representar a las culturas indígenas tal como estas existían antes de su incorporación al Estado-nación. Por el contrario, los jóvenes etnógrafos de la década de 1960 buscaban analizar cambios en la organización social e identidad de grupos indígenas contemporáneos, siguiendo una tendencia que cobraba ímpetu en las antropologías de los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. Estos intereses fueron paralelos a los crecientes intentos de agencias gubernamentales de dar cuenta de apremiantes problemas de pobreza y desigualdad. Los aborígenes comenzaron a ser vistos como grupos necesitados de desarrollo y asistencia estatal, y varios graduados de antropología fueron contratados por instituciones oficiales para satisfacer esta demanda, materializando el llamado hecho años antes por Palavecino. Esta confluencia entre antropología y política social y las tensas relaciones entre ambas estuvieron simbolizadas sobre todo por Edgardo Cordeu y Ester Hermitte.

En 1963, Edgardo Cordeu, uno de los primeros graduados de antropología de la UBA, fue contratado por la Comisión del Río Bermejo para in-

vestigar la situación de una comunidad toba a ser afectada por un ambicioso (pero nunca implementado) proyecto de canalización del río Bermejo. El informe de Cordeu se convirtió en el primer estudio etnográfico sobre cambio cultural en el Chaco. Este informe fue publicado en 1967 como documento interno de la Comisión y en las décadas siguientes sería citado por numerosos investigadores. En 1969, el gobierno de la provincia del Chaco contrató a Ester Hermitte para conducir una investigación sobre las condiciones sociales de los indígenas en la provincia con el fin de evaluar cómo "integrarlos" a "la sociedad nacional". Hermitte había obtenido su doctorado en antropología en la Universidad de Chicago y estaba afiliada en ese entonces al Instituto Di Tella en Buenos Aires. Mientras que Cordeu trabajó solo, Hermitte dirigió un equipo interdisciplinario que incluyó a otros tres etnógrafos (Alejandro Isla, Nicolás Iñigo Carrera y Piedad Gómez Chalet) y que realizó trabajo de campo en cuatro comunidades. El informe, terminado en 1971 (y publicado recién en 1995), sería consultado por numerosos investigadores en la biblioteca del Instituto Di Tella.

Tanto el informe de Cordeu como el del equipo de Hermitte mostraron que los grupos indígenas habían sido profundamente transformados por el capitalismo y el Estado. Hermitte y su equipo, en particular, criticaron el concepto de "integración" por presuponer que estos grupos no estaban ya integrados a la economía política regional (Hermitte y equipo, 1995:97, 181; cf. Vecchioli, 2002). Como lo había hecho anteriormente Palavecino, también sostuvieron que su pobreza no se debía a factores "culturales" sino a su incorporación subordinada al sistema regional. Sin embargo, ambos informes incluían diferencias conceptuales significativas. Cordeu analizó no sólo prácticas laborales sino también la experiencia cultural y religiosa de los tobas, un interés que influiría sus futuras investigaciones. El equipo conducido por Hermitte, por su parte, tuvo un enfoque predominantemente socioeconómico y fue el primer análisis antropológico sobre el Chaco influido por el marxismo, aun si esta influencia no fue hecha explícita. El informe, por ejemplo, sostiene que la adscripción étnica no es "una variable causal" sino un factor determinado por la configuración social y de clase de la provincia, sobre todo la transformación de los indígenas en un proletariado y semiproletariado (Hermitte, 1995:57, 227-29; Isla e Iñigo Carrera, 1995:21).

El Gran Chaco estaba siendo constituido como un lugar diferente al imaginado por anteriores generaciones de etnógrafos. La región era ahora vista como el producto de su inserción en el capitalismo antes que como un espacio culturalmente distante de los centros nacionales. Esta perspectiva no dejó de ser desafiada, como veremos, pero mostró cómo antropólogos de una nueva generación definieron su identidad como intelectuales

comprometidos con el cambio social y con la creación de puentes entre regiones antes vistas como esencialmente diferentes. El Chaco comenzó a ser repensado de otras maneras. Algunos etnógrafos hicieron trabajo de campo en asentamientos indígenas urbanos, donde el aparente encanto y autenticidad de las comunidades rurales estaba ausente y la gente vivía como una mano de obra proletarizada y marginada. Ello incluyó el trabajo de campo de Ester Hermitte en el Barrio Toba de Resistencia y también el trabajo de Leopoldo Bartolomé, entonces un estudiante de maestría en la Universidad de Wisconsin, en Madison. Bartolomé realizó investigación de campo en el Barrio Toba de Sáenz Peña (Chaco) y escribió un artículo sobre liderazgo político. Criticando cualquier intento de estudiar a los líderes indígenas sin dar cuenta del contexto histórico del que son parte, sostuvo que la acción de estos líderes sólo puede ser entendida en su relación con agencias estatales (Bartolomé, 1971).

Pero tal vez lo más significativo en este proceso de desexotización del Chaco es que algunos etnógrafos comenzaron a ver a la región como un espacio que incluía sujetos de investigación que no necesariamente eran aborígenes. Santiago Bilbao, un graduado de antropología de la UBA, fue el primer etnógrafo en trabajar entre criollos de la región chaqueña. También contratado por agencias gubernamentales para relevar condiciones sociales, en la década de 1960 trabajó en el norte de la provincia de Santiago del Estero, un área del Gran Chaco sin población indígena (Bilbao, 1964/65). Eduardo Archetti, un antropólogo argentino que estudió en París, siguió esta tendencia al centrar su investigación sobre colonos de descendencia europea en el norte de Santa Fe, al sudeste de la llanura chaqueña (ver Archetti y Stölen, 1975).

De los autores recién mencionados, Cordeu fue el único que, a largo plazo, seguiría centrando sus investigaciones en el Gran Chaco; de hecho, pronto se convertiría en uno de los etnógrafos chaqueños más importantes de su generación. Durante varios años, Cordeu siguió examinando la relación entre historia y cultura y, junto con Alejandra Siffredi (graduada de la UBA con un postgrado en Italia), abordó uno de los eventos más significativos y silenciados de la historia reciente del Chaco: la masacre de Napalpí. Cordeu y Siffredi no estaban solos en este intento. Elmer Miller, un antropólogo norteamericano y antiguo misionero menonita basó la mayor parte de su tesis doctoral de 1967 (en la Universidad de Pittsburgh) en los eventos de 1924, en especial en su relación con el posterior auge de iglesias pentecostales tobas. Cordeu conoció a Miller en Buenos Aires en 1966 y se basó considerablemente en su tesis doctoral (ver Miller, 1995:139, 148; Cordeu y Siffredi, 1971). Como parte de su tesis de maestría, Leopoldo

Bartolomé (1972) también investigó los acontecimientos de Napalpí y publicó un análisis histórico de varios movimientos milenaristas en el Chaco. Sin embargo, Napalpí tomó visibilidad en círculos académicos sobre todo debido al libro de Cordeu y Siffredi *De la algarroba al algodón* (1971), un título que simbolizaba la transición experimentada por muchos aborígenes de la caza-recolección (basada en buena medida en la recolección de la algarroba) al trabajo asalariado (centrado en la cosecha del algodón).⁶⁷ El hecho de que hacia 1972 cuatro antropólogos hubieran analizado, en el lapso de pocos años, los eventos de Napalpí mostraba con claridad las crecientes preocupaciones históricas de la etnografía del Chaco y la ruptura con previos silenciamientos académicos de la violencia estatal.⁶⁸

Mientras estos autores impulsaban enfoques antropológicos basados en la historia de la región, sin embargo, Marcelo Bórmida trabajaba activamente para consolidar una escuela opuesta e incluso hostil a estas perspectivas. A mediados de la década de 1960, Bórmida había afianzado su poder como la figura antropológica dominante en la UBA. En 1962, se convirtió por dos años en el director interino del Departamento de Antropología y la muerte de Palavecino en 1966 y la intervención de la universidad tras el golpe militar de ese mismo año consolidaron su influencia. Este poder institucional, simbolizado por su retorno como director del departamento en 1966 le dio una clara ventaja sobre sus adversarios en las pujas académicas sobre las representaciones sobre el Chaco. Después de todo, la mayoría de los antropólogos que abogaban por posturas históricas –Hermitte, Bartolomé y Miller– trabajaba en ese entonces por fuera de las principales universidades argentinas y, por ende, tenía poca influencia en la formación de nuevos graduados. Cordeu y Siffredi, por su parte, tenían posiciones de menor rango en la UBA y trabajaban bajo la dirección de Bórmida. En 1969, por ejemplo, Cordeu realizó trabajo de campo en Formosa junto con Bórmida y poco después publicó un artículo sobre mitología toba que seguía las ideas de este último (1969/70:69). También en 1969, Siffredi

publicó con Bórmida un artículo sobre mitología tehuelche (Bórmida y Siffredi, 1969). No es del todo sorprendente, por ende, que Cordeu y Siffredi (1971:164) terminen su libro sobre Napalpí citando extensamente a Bórmida en relación a la oposición entre los pensamientos “racional” y “mítico”. A medida que el escenario político oficial se volvía más hostil a investigaciones sospechadas de izquierdistas y que la influencia de Bórmida en la antropología se hacía más profunda, la oleada de estudios históricos iniciada pocos años antes fue silenciada. En ese entonces, se afianzaron los días del salvaje mítico del Chaco.

El salvaje mítico: auge y ocaso de la etnología fenomenológica⁶⁹

En el ambiente político cada vez más convulsionado y violento de los años '70, el ascenso de Bórmida fue la expresión académica de la reacción entonces en fermentación contra el activismo revolucionario. En 1969, Bórmida realizó su primer trabajo de campo en el Chaco y publicó los primeros esbozos de lo que él llamaría “etnología fenomenológica” (ver Bórmida, 1969a, 1969b); poco después comenzó su investigación etnográfica entre los ayoreo del Chaco boreal. Sin embargo, la breve primavera democrática de 1973-1975 obligó a Bórmida a dejar la UBA y crear el instituto privado que simbolizaría a su escuela: el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA). En 1973, comenzó a publicar *Scripta Ethnologica*, la revista de dicho centro. La intervención de la universidad en 1975 y sobre todo el golpe militar de 1976 le permitieron a Bórmida volver a la UBA y consolidar su influencia. Bajo una dictadura militar que veía con buenos ojos formas “apolíticas” de investigación etnográfica, Bórmida controló el Departamento de Antropología y la mayor parte del financiamiento para antropología en el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) (ver Colegio de Graduados en Antropología, 1989).

Mientras tanto, antropólogos que habían continuado realizando trabajos históricos y políticamente comprometidos fueron encarcelados y torturados, como fue el caso de Alejandro Isla (miembro del equipo de Hermitte) y Santiago Bilbao (quien había trabajado en el Chaco santiagueño). Aquellos que lograron evitar la represión física y no abandonaron el país estuvieron basados en instituciones con una visibilidad relativamente baja: Hermitte en el IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social, en Buenos Aires) y Bartolomé en la Universidad Nacional de Misiones (ver Guber, 2002). Cordeu y Siffredi, por su parte, permanecieron en la UBA, pero

⁶⁷ La tesis de Miller fue publicada en castellano recién ocho años después (ver Miller, 1979).

⁶⁸ Sin embargo, el análisis de los eventos de Napalpí por parte de estos autores fue notablemente diferente. Mientras que Bartolomé enfatizó las condiciones de alienación y explotación que llevaron a estos movimientos, Cordeu y Siffredi analizaron su “estructura cultural interna” y el modo en que recogieron elementos apocalípticos de la mitología toba y mocoví. Miller, por su parte, sostuvo que estos movimientos no fueron milenaristas sino intentos de “revitalización cultural”. Estas diferencias condujeron a un debate público en el cual Cordeu y Siffredi (1971:155-56, 1973) y Miller (1972, 1979, 1995) se criticaron mutuamente (sobre este debate, ver también Wright, 1992).

⁶⁹ Para un análisis más detallado de esta escuela, ver el capítulo 10.

siguiendo cambios en su investigación que habían comenzado antes del golpe de 1976, dejaron de lado sus intereses históricos y reorientaron la mayor parte de su trabajo hacia la mitología (ver Cordeu, 1974, 1977; Siffredi, 1975, 1976; Cordeu y Siffredi, 1978).

El particular contexto político en el cual surgió la etnología fenomenológica, con poco espacio para el desacuerdo ideológico o teórico, contribuyó a su estrecha hegemonía en la UBA en los años siguientes. Sin embargo, el auge de la fenomenología de Bórmida también estuvo basado en su atractivo conceptual, pues éste fue el primer intento en la Argentina de crear un abordaje distintivo de investigación etnográfica. La mayor parte del trabajo antropológico previo era mayormente descriptivo o seguía conceptos producidos en otros países. La excepción había sido Imbelloni, pero sus ambiciosos análisis culturales-históricos no incluían un llamado a la investigación etnográfica. El objetivo de Bórmida, por el contrario, era refundar la etnografía. Basado en los planteos americanistas de Imbelloni, también buscaba expandir su investigación más allá de las fronteras del país, lo que en parte explica que seguidores de la etnología fenomenológica realizaran trabajo de campo en el Chaco paraguayo y boliviano (Bórmida y Califano) y en el Amazonas peruano y boliviano (Califano).

Sin embargo, la etnología fenomenológica enfrentaba una profunda paradoja: estaba fundada en un rechazo explícito a la teoría y en la negación de que su propio enfoque incluyera un posicionamiento teórico. Inspirado en la reducción fenomenológica de Edmund Husserl, Bórmida sostuvo que la tarea principal del etnógrafo era poner "entre paréntesis" cualquier preconcepto teórico que pudiera "distorsionar" los datos etnográficos (1976a:78-79). Esta reducción fenomenológica implicaba, para Bórmida, que conceptos como "parentesco", "relaciones sociales" o "economía" fueran racionalizaciones occidentales que separaban al etnógrafo de las cosmologías nativas. Así, escribió: "La cultura etnográfica, formalizada y anatomizada por las categorías y conceptos etnológicos tradicionales no es ya un hecho cultural viviente, sino un cadáver al que el integracionismo sociológico proporciona una vida convencional y ficticia" (1976a:54). Siguiendo el antipositivismo alemán y a Benedetto Croce y Lucien Lévy-Bruhl, Bórmida consideraba que la mitología era la cuna natural de los significados culturales y que, por ende, debía ser el foco más importante de la investigación antropológica (1976a:141).

Si bien anteriormente había hecho trabajo de campo entre los tehuelche de Patagonia, Bórmida centró este proyecto etnográfico en el Gran Chaco, sobre todo en aquellas regiones donde los indígenas parecían mantener la autenticidad de una "conciencia mítica". En pocos años, el número

de etnógrafos del Chaco se multiplicó. Con el espíritu de cuerpo propio de grupos liderados por una figura carismática, etnógrafos como Mario Califano, José Braunstein, Aníbal Idoyaga Molina, Celia Mashnshnek, Miguel de los Ríos y Alfredo Tomasini (entre otros) fueron al campo siguiendo los postulados de Bórmida y la mayoría enfocó su investigación inicial en mitología.

Sin embargo, sus trabajos no podían sino estar basados en múltiples preconceptos sobre lo que entendían por cultura, lo que los hizo caer en contradicciones recurrentes. Por ejemplo, Bórmida sostuvo que los mitos ayoreo pierden "coherencia" cuando son "forzados" en agrupamientos que no existen en la mente indígena (1974:42); no obstante, más adelante él mismo ordenó esos mitos en subgrupos según criterios ajenos a los ayoreo (1974:62). De manera similar, Bórmida se refirió de forma permanente a la "potencia" de la cultura material y los seres míticos ayoreo a pesar de reconocer que los ayoreo carecen de tal concepto (1975:74, 127). Este uso de "construcciones racionalistas" es claro en su libro sobre los ayoreo, escrito con Mario Califano, que está organizado en torno a las mismas categorías que Bórmida había rechazado como responsables de hacer de la cultura "un cadáver". Los capítulos llevan títulos tales como: "Economía," "Organización social", "Organización política", "Vestimenta y adornos", "Instrumentos y armas" y "Religión" (Bórmida y Califano, 1978).

El trabajo de esta escuela fue configurado por supuestos conceptuales de modo aun más claramente ideológico. En oposición a la antropología socialmente comprometida defendida por Palavecino o Hermitte, Bórmida argumentó que el etnógrafo debía evitar cualquier compromiso con la gente estudiada, pues "la reducción" de preconcepciones subjetivas debía implicar también la eliminación "de la disposición pragmática hacia el hecho etnográfico". De allí que plantear "el mejoramiento de las condiciones de vida de un grupo" fuera algo inadmisibles, ya que ello conduciría "a la distorsión del hecho etnográfico" (Bórmida, 1976a:44-45). Este llamado a una antropología no-comprometida era parte de una agenda conservadora más amplia que borraba la historia y las relaciones de poder de los textos etnográficos. Ello hizo que la etnografía del Gran Chaco retrocediera varias décadas, silenciando el legado de autores como Nordenskiöld, Métraux y Palavecino. Como el principal objetivo de la etnología fenomenológica era explicar "las estructuras permanentes [...] independientemente del espacio y el tiempo" (Bórmida, 1969a:47), la violencia estatal, el trabajo asalariado, la misionización o la resistencia política fueron dejados de lado con el fin de examinar una conciencia mítica supuestamente impermeable a ellos. Paradójicamente, este énfasis en mitología terminó creando el cadáver que

Bórmida aspiraba evitar: una cultura aislada en rígidas narrativas y separada de prácticas cotidianas. Pero no era sólo que esta representación era anti-histórica; era también anti-etnográfica, pues se basaba en un trabajo de campo sin observación participante, donde la investigación se reducía a la grabación de relatos míticos y a agotar su lectura en su propia literalidad.

Esta producción de imaginarios míticos estaba en su apogeo cuando, en 1978, Bórmida falleció repentinamente. La etnología fenomenológica perdió a su líder carismático y Mario Califano se posicionó como su heredero, tanto en el CAEA como en la UBA. Sin embargo, algunos discípulos de Bórmida estaban comenzando a llevar los principios de esta escuela más allá de sus autoproclamados límites. En un artículo sobre mitología publicado en 1978, Cordeu y Siffredi criticaron sutilmente el rechazo de Bórmida a los conceptos etnológicos (sin mencionar su nombre) e hicieron un llamado a crear una fenomenología basada en la teoría. Esta ruptura se hizo más explícita en un artículo de 1982 que Cordeu escribió junto con Miguel de los Ríos, donde ambos critican abiertamente a Bórmida por su visión esencialista y ahistórica de la cultura (Cordeu y de los Ríos, 1982:148-49, n. 37 y 39). Publicado el mismo año en que la dictadura militar comenzaba a derrumbarse después de la Guerra de Las Malvinas, este artículo también confirmó el nuevo posicionamiento de Cordeu, junto con Siffredi, como el principal reformador de la etnografía del Gran Chaco. Para ese entonces, incluso algunos de los seguidores más fieles de Bórmida estaban expresando dudas. En 1983, José Braunstein publicó un libro sobre "organización social" y "parentesco" en los grupos del Chaco que contradecía el rechazo de Bórmida a tales conceptos; por ello, escribió un prefacio donde, en tono defensivo, trata de explicar por qué su análisis no contradecía los postulados de su "estimado maestro" (1983:13). Si bien permaneció fiel al legado de Bórmida, poco después Braunstein emprendió nuevas investigaciones sobre límites étnicos que lo alejaron aún más de la fenomenología.

La hegemonía de la etnología fenomenológica, por ende, estaba mostrando grietas y el final de la dictadura en diciembre de 1983 llevó al colapso de esta escuela en la UBA. Sin embargo, la memoria y la influencia de tiempos más oscuros perduraron.

El fantasma de Bórmida: la antropología del Chaco a mediados y fines de la década de 1980

En 1984, antropólogos sociales que habían estado exiliados o habían trabajado en institutos privados volvieron a la UBA y figuras como Califa-

no y Braunstein, acusadas de complicidad con la dictadura, perdieron sus cargos.⁷⁰ Desde entonces, anclada en el CAEA, la etnología fenomenológica se transformó en un grupo encerrado en sí mismo e impermeable a la crítica, en el cual sus restantes miembros (sobre todo Califano, Idoyaga Molina y Mashnshnek) siguieron haciendo investigación siguiendo las ideas de Bórmida.

Mientras tanto, el ímpetu de la disciplina en el país se había desplazado claramente hacia otros espacios, tanto conceptual como geográficamente. En primer lugar, el final de la dictadura marcó el regreso de una antropología social que nacida en las luchas de la década de 1960 había procurado romper con "el casillero salvaje" adjudicado a la disciplina. Así, con el retorno democrático se produjo una enorme expansión de investigaciones en áreas urbanas y entre poblaciones rurales no-indígenas (ver Guber y Visacovsky, 2000; Guber, 2002). Debido al legado de la dictadura, en ese entonces para muchos antropólogos trabajar entre los aborígenes del Gran Chaco era casi sinónimo de hacer "antropología de derecha", y durante algunos años esta región fue evitada como espacio de investigación. Reflejando el peso de la espacialización de la producción académica, muchos antropólogos sociales consideraban que una disciplina progresista tenía, casi por definición, que centrar sus investigaciones en *otros* lugares, en sitios menos cargados políticamente.⁷¹ Pero este distanciamiento no hacía más que confirmar cuán fuerte fue la esencialización de esta región en la década de 1970, incluso entre aquellos críticos del esencialismo. Al implicar que el Gran Chaco debía ser evitado como espacio de investigación, esta actitud reproducía la idea de que los análisis históricos no pertenecían allí y que, por ende, la región debía ser dejada en manos de la vieja guardia fenomenológica. Paradójicamente, ello conllevaba borrar los estudios históricos realizados en el Chaco por referentes centrales para las nuevas generaciones de antropólogos, como Leopoldo Bartolomé, Santiago Bilbao y sobre todo Ester Hermitte, quien falleció en 1990 y fue convertida en una suerte de héroe cultural por quienes intentaron reconstruir la genealogía de la antropología progresista argentina (ver Guber y Visacovsky, 2000).

⁷⁰ Califano le hizo juicio a la UBA con el argumento de que su concurso durante la dictadura había sido legítimo y más tarde recuperó su cargo como profesor de historia de la teoría antropológica.

⁷¹ Nadie, que me conste, puso estas ideas por escrito. Baso este argumento en mi experiencia como estudiante de antropología en la UBA a mediados y fines de la década de 1980, cuando directa o indirectamente estudiantes y profesores expresaban esta idea en clases o conversaciones informales.

Como parte de la reconfiguración de la academia antropológica tras el fin de la dictadura militar, Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi se convirtieron, por el resto de la década, en las figuras más importantes de la etnografía chaqueña. Es de destacar que, para ese entonces, ambos enfocaban su investigación en el Chaco paraguayo: Siffredi entre los nivaclé y Cordeu entre los ishír (chamacoco), reproduciendo el alcance transnacional de la UBA iniciado la década anterior. Sin embargo, la práctica de estos autores en la década de 1980 fue paradójica, ya que reflejó el perdurable, aunque indirecto, legado de la etnología fenomenológica. Si bien Cordeu y Siffredi se habían distanciado de esta escuela y criticado su empirismo ingenuo, produciendo análisis simbólicos de gran sofisticación teórica, ambos continuaron reproduciendo un axioma epistemológico central en Bórmida: que la mitología (a diferencia de la práctica cotidiana) es la clave para comprender la cultura indígena, y que las narrativas míticas pueden ser examinadas sin dar cuenta de las fuerzas históricas que han constituido la subjetividad de los informantes.

Esta trayectoria fue particularmente clara en Cordeu. Mientras que en la década de 1960 este autor había desempeñado un papel central en el surgimiento de una antropología sensible a la historia y al cambio cultural, en los años '80 substituyó aquellas preguntas por un análisis culturalista separado de experiencias históricas. Cordeu emergió como el principal exponente local de la antropología simbólica y centró su investigación en religión, siguiendo a autores como Victor Turner, Claude Lévi-Strauss y Paul Ricoeur (Cordeu, 1984a, 1984b, 1988, 1989a). Sólo en un artículo de 1989 analizó la "desarticulación étnica" que estaba afectando a los ishír con los que había trabajado desde 1971, reconociendo que antes había desatendido estas transformaciones porque sus estudios "estuvieron dirigidos al rescate de los hechos de la cultura tradicional todavía vivos en la memoria de los informantes" (Cordeu, 1989b:546).

La investigación de Siffredi tomó un camino diferente, más ecléctico y finalmente más histórico. A principios y mediados de la década de 1980, sus estudios sobre los chorote y nivaclé estaban todavía fuertemente centrados en mitología (Siffredi, 1984a, 1984b; Siffredi y Briones, 1986). Y en 1988 publicó con Cordeu un nuevo artículo sobre mitología caracterizado por una similar combinación de sofisticación teórica y etnografía ahistórica (Cordeu y Siffredi, 1988). Sin embargo, más a tono con los nuevos aires que predominaban en la UBA, hacia fines de la década Siffredi había incorporado en su investigación modelos cibernéticos sobre "sistemas socioculturales" y el trabajo del antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira sobre "fricción interétnica" (Siffredi y Barúa, 1987; Siffredi, 1988, 1989b).

En este sentido, los temas de conflicto étnico que habían sido importantes en su libro de 1971 con Cordeu surgieron nuevamente, ahora enmarcados en un lenguaje sistémico (ver sobre todo Siffredi, 1988, 1989b). Junto con Elmer Miller, cuyo libro de 1979 sobre el pentecostalismo toba alcanzó amplia circulación, Cordeu y Siffredi influyeron en las nuevas generaciones de etnógrafos interesados en antropología simbólica y organización social, y más abiertos que sus precursores a estudiar cuestiones de sincretismo cultural y religioso (ver Barúa, 1986; Wright, 1983, 1988).

En forma paralela, la década de 1980 también marcó el resurgimiento, en los estudios sobre el Chaco, de perspectivas influidas por el marxismo. El etnógrafo devenido historiador Nicolás Iñigo Carrera, quien había sido parte del equipo de Hermitte, publicó un libro muy citado sobre el papel de la violencia estatal en la proletarianización de los aborígenes chaqueños, en lo que sería el primer análisis abiertamente marxista sobre estos grupos (Iñigo Carrera, 1984; ver también Fuscaldó, 1985). El renovado interés en el papel de la historia en la producción de identidades indígenas dio lugar a estudios sobre migraciones estacionales (Trinchero y Maranta, 1987; Mendoza y Gordillo, 1988), formas de subsistencia bajo relaciones de desigualdad (Carrasco, 1989; Mendoza y Wright, 1989) y el papel de las narrativas míticas en la negociación actual de identidades (Trinchero, 1988). Estas investigaciones, junto a nuevos trabajos en áreas urbanas, comenzaron a crear un puente entre la etnografía del Chaco y la antropología social entonces hegemónica en la UBA y consolidaron un tipo de abordaje sobre la región que había sido marginado durante casi dos décadas.⁷²

En la década de 1990, estos desarrollos y la paralela producción de nuevos estudios sobre identidad étnica y antropología simbólica fueron tan ricos y diversos que merecen un artículo aparte. Por ende, no los analizaré en estas páginas. De allí que haya decidido cerrar mi análisis, más o menos arbitrariamente, en 1989. Pero uno de los rasgos de la etnografía del Gran Chaco tras el fin de la dictadura ha sido el peso de las cicatrices intelectuales dejadas por el régimen militar y, en particular, por la etnología fenomenológica. Los estudios simbólicos y socio-históricos de mediados y fines de los '80 estuvieron marcados por esfuerzos tácitos o explícitos de alejarse de Bórmida; los primeros incorporando teoría, y los segundos analizando cuestiones de historia, poder y explotación silenciadas durante la década anterior. Al respecto, ninguna otra figura en la antropología ar-

⁷² En el capítulo 11, analizo otros trabajos sobre el Chaco publicados a fines de la década de 1980, escritos por autores basados fuera de la Argentina. En esta sección, preferí centrarme en autores basados en el país.

gentina causó tanta controversia y fue tan influyente como la de Bórmida, aun si esa influencia puede medirse sobre todo negativamente, es decir, como intentos por separarse de él. Por esta razón, su legado va más allá de la etnografía del Chaco. Después de todo, la antropología social que consolidó su influencia en la década de 1980 definió a Bórmida como su alter ego negativo, como el símbolo del tipo de trabajo que *no* debía hacerse, aun si esta influencia fantasmal rara vez fuera reconocida abiertamente. Por ello, para volver al argumento central de este capítulo, la influencia de las producciones etnográficas sobre el Gran Chaco no se limitó a estudios sobre esta región, sino que también le dio forma a la antropología argentina en su conjunto. A fines de la década de 1980, sólo una fracción minoritaria de antropólogos en el país trabajaba en el Chaco. Pero esta diversificación espacial tuvo mucho que ver con la intensa y acalorada prominencia de esta región entre generaciones previas.

Conclusiones

Como lo han señalado varios autores (Ortner, 1984; Roseberry, 1989), la historia de la antropología ha estado marcada por una tensión recurrente entre posturas culturalistas e histórico-materialistas. La etnografía del Gran Chaco no ha sido una excepción, aun si esta tensión reconoce muchas áreas grises y no puede ser reducida a una dicotomía claramente delineada. En este capítulo, he tratado de mostrar cómo estas tensiones produjeron una geografía particularmente cargada de imaginarios antropológicos y cómo ello afectó el desarrollo de la disciplina en los principales centros académicos de la Argentina.

En la primera mitad del siglo XX, los debates sobre esta región tenían mucho que ver con diferentes sensibilidades con respecto a la historia y la alteridad cultural. Los primeros etnógrafos chaqueños compartían nociones básicamente descriptivas y naturalizadas de lo que constituía la “cultura indígena”. Pero mientras que Nordenskiöld, Métraux y Palavecino localizaron esta especificidad cultural dentro de una práctica etnográfica cautelosa de crear un distanciamiento radical, Lehmann-Nitsche, Karsten y von Rosen reificaron, en un lenguaje académico, la alteridad indígena creada por antiguos imaginarios que previamente habían enfatizado su salvajismo. Cuando la antropología basada en la Argentina consolidó su práctica institucional en la década de 1960 y el escenario político nacional se volvió más turbulento, la etnografía del Chaco se fracturó en forma creciente entre lo que podríamos llamar, en términos generales, perspectivas socio-históricas y mítico-esencialistas. Estas últimas, personificadas en Bórmida,

hicieron del Chaco un lugar misterioso ubicado más allá de la racionalidad occidental, pero que sólo podía ser imaginado como tal silenciando la historia de violencia que lo había constituido. No es casual que quienes intentaron contrarrestar esta representación reintrodujeran esta historia en el estudio de las prácticas y subjetividades indígenas.

En este capítulo, también he intentado mostrar que estos campos intelectuales eran, antes que bloques separados que chocaban entre sí, parte de entramados que por momentos estuvieron estrechamente entrelazados. Tanto Lehmann-Nitsche como Métraux, por ejemplo, hicieron llamados públicos a detener la violencia estatal, pero sus respuestas a hechos concretos de violencia y sus nociones de diferencia cultural fueron notablemente diferentes. De manera similar, tanto Palavecino como Bórmida trabajaron bajo la dirección de Imbelloni, pero luego siguieron caminos opuestos. Palavecino llevó adelante el legado de Métraux y Nordenskiöld. Bórmida, rompiendo con él, desarrolló el distanciamiento iniciado por Lehmann-Nitsche e Imbelloni. Como otra muestra de estos entrecruzamientos, a principios de la década de 1970 Cordeu y Siffredi desempeñaron un papel crucial en la apertura de una antropología histórica en el Chaco mientras trabajaban con Bórmida, quien veía a la historia como irrelevante para la comprensión de la mitología indígena.

Estas cambiantes, entrelazadas y a menudo contradictorias representaciones etnográficas estuvieron profundamente ligadas a los procesos políticos que transformaban el país. Comenzando en forma abierta con los gobiernos peronistas y antiperonistas de las décadas de 1940 y 1950, la discriminación ideológica en la academia se volvió particularmente intensa durante las dictaduras de 1966-1973 y 1976-1983. Varios de los antropólogos mencionados en estas páginas perdieron sus cargos, tuvieron que exiliarse o fueron encarcelados debido a su práctica e ideología. Y la represión de una antropología crítica que impulsaba el cambio social fue paralela al surgimiento de una antropología políticamente conservadora. El caso argentino confirma que el progresismo no es necesariamente un valor natural de la antropología y que las ideologías reaccionarias pueden tener fuerte cabida en la disciplina, sobre todo bajo regímenes autoritarios.

Las disputas aquí analizadas también muestran que formas académicas de producción de lugares tienen una importancia central en la definición de identidades disciplinarias. Los etnógrafos, por definición, basan su práctica en geografías particulares. Y la selección de sitios de investigación nunca es arbitraria, sino que sigue ciertos preconceptos sobre el tipo de lugar que mejor satisficiera determinadas preguntas. En la Argentina, la mayor parte de los hombres y mujeres que desempeñaron un papel preponderante en

la historia de la antropología basaron sus preguntas, en uno u otro momento, en el Gran Chaco. Como el último baluarte indígena en el país, esta región evocó intensos significados para una disciplina que se veía como la encargada de comprender las fronteras internas de la nación. Fue especialmente en este espacio que algunas de las tradiciones más importantes de la antropología argentina forjarían y debatirían su identidad. Al hacerlo, generaciones de académicos producirían al Chaco como una geografía distintiva; y este territorio, a su vez, los transformaría en un tipo particular de antropólogos.

10

Hermenéutica de la ilusión

Un cierto halo de misterio rodea a la que fue la corriente más orgánica de la antropología del Gran Chaco. Cuestionada por su fundamentalismo irracionalista y por sus lazos con la dictadura militar, la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida ha merecido más expresiones espontáneas de rechazo que análisis metódicos. Hasta el momento, el único artículo pormenorizado sobre sus componentes teóricos ha sido el escrito por Sofia Tiscornia y Juan Carlos Gorlier (1984). Más recientemente, Carlos Reynoso (1988), Alejandro Piscitelli y Marcela Mendoza (1988), Gabriela Scotto (1993) y Héctor Hugo Trinchero (1994) han examinado diversas facetas de esta escuela. No obstante, aún queda pendiente un análisis más detallado de los imaginarios que esta corriente creó sobre el Chaco. El objetivo de este capítulo es, justamente, examinar la producción etnográfica de Bórmida y sus discípulos.

Si bien la etnología fenomenológica es parte del pasado, existen varias razones para volver sobre ella en forma retrospectiva. En primer lugar, esta escuela proporciona un caso de interés para reflexionar sobre la producción de conocimiento antropológico y la elaboración de "ficciones etnográficas". Lo paradójico de la etnología fenomenológica es que sus seguidores proclamaban realizar una reducción de su subjetividad y que, al mismo tiempo, su trabajo es un claro ejemplo de cómo preceptos teórico-ideológicos configuran una práctica de investigación. Un segunda razón para estudiar esta corriente está ligada al carácter de un proyecto hermenéutico en antropología. En particular, me referiré a las limitaciones que plantea el postular, tal como lo hacía Bórmida, una comprensión de la cultura haciendo abstracción de las condiciones sociales e históricas que subyacen a la producción de significados. Un motivo adicional para realizar este análisis involucra lo que podría llamarse "la herencia de la ilusión". Algunos supuestos de esta escuela sobre los grupos indígenas chaqueños subsisten en algunos imaginarios antropológicos, en medios masivos de comunicación y en discursos gubernamentales. Una crítica a dicha imagen se torna por ende relevante como parte de un debate sobre la actual situación en la

que viven los aborígenes de esta región. Finalmente, también escribí estas páginas por una razón histórico-política. El análisis de una corriente consolidada bajo el amparo de la dictadura militar, como la creada por Bórmida, es importante para reflexionar sobre la historia de la antropología en la Argentina y, a partir de allí, sobre la estrecha relación existente entre investigación académica y contextos político-institucionales.

En el capítulo 9, analizo el surgimiento, expansión y ocaso de esta escuela entre fines de la década de 1960 y principios de la década de 1980, así como su entrelazamiento con genealogías más amplias en la etnografía del Chaco. Para este análisis histórico remito al lector a aquel capítulo. En estas páginas, mi objetivo es expandir y profundizar algunos de los puntos allí expuestos, sobre todo con respecto a la práctica etnográfica de esta escuela. Tras analizar sus fundamentos teórico-epistemológicos, en las siguientes secciones examino la contradictoria aplicación por parte de Bórmida y sus seguidores de sus propios postulados, la forma en la que su subjetividad e ideología se expresaban en el campo y en sus escritos y el tipo de representación que construyeron sobre los aborígenes chaqueños.

La etnología fenomenológica: supuestos teórico-epistemológicos

El objetivo de Bórmida era comprender a las culturas indígenas según la perspectiva de sus miembros. Ello incluía su trabajo dentro de la tradición de la *Verstehen* (comprensión), con la que compartía algunos supuestos básicos: sobre todo, la defensa de la especificidad de las ciencias humanas con respecto a las ciencias naturales y la distinción entre la “comprensión” intuitiva de aquellas y la “explicación” racional de estas últimas (cf. von Wright, 1979).

En su intento por desarrollar una hermenéutica de las culturas indígenas, Bórmida se volcó a la fenomenología de Edmund Husserl. Esta apropiación, no obstante, fue muy particular. En primer lugar, Bórmida nunca citó a Husserl en forma directa. De sus notas a pie de página y su bibliografía, se desprende que su principal fuente sobre Husserl fueron libros escritos sobre este filósofo (cf. Bórmida, 1976a:31-32, n. 23, 24, 25; Reynoso, 1988:77). Pero aun cuando se basó en algunos principios generales de la fenomenología husserliana, sobre todo de su etapa más temprana, Bórmida no tomó en cuenta los desarrollos en fenomenología posteriores a Husserl. Así, nunca se refirió a Alfred Schutz ni a la corriente de la sociología norteamericana que retomó su trabajo, representada por la etnometodología de Arnold Garfinkel. Lo mismo puede decirse de la hermenéutica filosófica que se desprendió de la obra de Martin Heidegger, representada por

autores como Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Maurice Merleau-Ponty, por su parte, es sólo citado por Bórmida en una nota (1976a:31, n. 23), haciendo abstracción del intento de este filósofo por desarrollar una fenomenología anclada en la praxis humana. En definitiva, Bórmida hizo un uso parcial de la tradición fenomenológica y no llegó a tomar en cuenta las reformulaciones a las que el trabajo de Husserl fue sometido por sus seguidores.

A esta particular apropiación por parte de Bórmida de la obra temprana de Husserl, debe agregársele la influencia de la filosofía idealista y antipositivista de Benedetto Croce (dominante en la Italia fascista en la que Bórmida hizo sus primeros estudios) y el trabajo de un conjunto heterogéneo de etnólogos europeos de principios y mediados de siglo: entre ellos, Lucien Lévy-Bruhl (sobre todo sus trabajos sobre la “mentalidad primitiva”), Adolf Jensen, Bronislaw Malinowski (más como etnógrafo que como teórico) y precursores de una fenomenología de la religión como Mircea Eliade y Maurice Leenhardt, este último considerado por Bórmida como el modelo ejemplar de etnógrafo. Por último, es importante mencionar la temprana influencia en Bórmida de la escuela histórico-cultural, en particular a través de José Imbelloni y Oswald Menghin, prehistoriador con lazos con el nazismo en su Austria natal, y emigrado por esa razón a la Argentina tras la Segunda Guerra Mundial. Si bien posteriormente Bórmida calificaría al difusionismo como un “reduccionismo historicista” (1976a:22, 62 y ss), en su etapa fenomenológica mantuvo de esta escuela su anti-evolucionismo y anti-materialismo.

La defensa de Bórmida de una etnología fenomenológica fue paralela a su crítica a lo que él llamaba “etnografía tradicional”. Una idea recurrente en sus escritos es que cualquier intento de analizar la cultura a través de los principios de la ciencia racional conlleva una “distorsión” del dato etnográfico. El uso por parte del etnógrafo de conceptos tales como “economía”, “relaciones sociales” o “parentesco” sólo representa su intento de organizar los datos a través de principios racionales atomizantes, ajenos a la visión nativa del mundo (1976a:52-54). Así, para Bórmida: “La cultura etnográfica, formalizada y anatomizada por las categorías y conceptos etnológicos tradicionales, no es ya un hecho cultural viviente, sino un cadáver al que el integracionismo sociológico proporciona una vida convencional y ficticia” (1976a:54).

De acuerdo con Bórmida, “el hombre etnográfico” posee una conciencia irracional que crea una perspectiva del mundo opuesta a los principios de la ciencia occidental. Lo que en Occidente se entiende por economía o política, para “el hombre etnográfico” es parte de una estructura indife-

renciada embebida en contenidos míticos (1976a:16-17, 19). Por consiguiente, los conceptos y las explicaciones racionales sólo representan una imagen distorsionada, y en última instancia falsa, de la realidad cultural indígena, que no hacen más que crear “reduccionismos” sociológicos, económicos o psicológicos (1976a:22 y ss). Bórmida sostiene: “el hecho cultural es la estructura misma y el dato que no la refleje en su totalidad no es solamente parcial sino decididamente falso; y la objetividad del dato cultural consiste en reflejar todo el hecho y nada más que el hecho” (1976a:16). En consecuencia, el objetivo de una “etnología tauteológica” (como denominó a su proyecto hermenéutico siguiendo a Vico y Schelling) debería ser comprender la cultura sólo en la forma en que la experimentan sus miembros:

El objeto general de la investigación etnográfica debe ser, entonces, una cultura vivida y el hecho etnográfico la vivencia de este hecho por parte de los hombres que participan en esta cultura. Todo lo demás—categorizaciones, reducciones, explicaciones y, en general, teorizaciones más o menos conscientes—no se hallan dadas inmediatamente en el hecho sino les son agregadas por el observador (Bórmida, 1976a:17).

¿Pero cómo puede el etnógrafo evitar las “distorsiones” de la teoría y en general de su subjetividad? Es aquí donde este autor recurre a Husserl. En primer lugar, Bórmida sostiene que el método etnográfico debería alcanzar “la cosa misma” del hecho etnográfico, la “esencia” escondida detrás de los fenómenos percibidos cotidianamente. Inspirado en la reducción fenomenológica husserliana, Bórmida sostiene que el etnógrafo necesita dar dos pasos metodológicos para intuir libre de distorsiones estas esencias. El primero es la *epoché*, la reducción o eliminación. A través de ella, el observador debe “poner entre paréntesis” todo lo subjetivo, teórico o tradicional en él, no sólo en lo que respecta a su subjetividad en un sentido general sino también (y especialmente) a su previa visión personal y teórica de los datos culturales (1976a:37 y ss, 47). Este paso negativo debe ser seguido por uno positivo: la reducción eidética, por la cual el etnógrafo debe llevar a cabo una intuición (comprensión) de la esencia de los fenómenos culturales. El método para acceder a esta esencia es sacar del fenómeno todo lo accidental o histórico que haya en él. Ello se lograría imaginando todas las variaciones de las posibles expresiones del fenómeno, hasta el momento en que éste pierde sus rasgos esenciales. Estas esencias serían las estructuras fundamentales de significado, que permitirían reducir la ilimitada multiplicidad de los fenómenos culturales a un número limitado de significados. Esta reducción a principios básicos es lo que definiría a la etnología como ciencia (1976a:75-79, 85).

Para Bórmida, la comprensión de la esencia de las culturas “primitivas” es posible porque todos los seres humanos comparten ciertos rasgos fundamentales. Esta base común es la “conciencia mítica” (1969a: 38-39) o, como la llamaría más tarde, las “estructuras irracionales de sentido” (1976a:94-96). Su argumento es que si bien la cultura occidental ha perdido buena parte de la conciencia dominante en las “culturas etnográficas”, aún mantiene ámbitos de irracionalidad, como supersticiones o la creencia en curanderos o en la astrología. Esta conciencia irracional estaría por ende presente al menos en un rincón de la mente del etnógrafo, lo que le permitiría comprender la mentalidad indígena (1969a:38-39; 1976a:94-97).

Según Bórmida, el método fenomenológico debería aplicarse sobre todo en un ámbito en particular: la mitología. Los mitos son para este autor el lugar por excelencia de los significados culturales (1976a:99-101), concepción que heredó de Croce y de Jensen. En primer lugar, es en los mitos donde se expresaría en forma más clara la estructura fundamental de la conciencia irracional indígena. Las expresiones culturales de la vida cotidiana, por el contrario, no proporcionarían datos adecuados por estar mezclados con contenidos “profanos” que ocultan la “pureza” de la conciencia mítica (Bórmida, 1969a:41).

Bórmida también daba una razón metodológica para elegir la mitología como ámbito privilegiado de investigación. A diferencia de otras fuentes etnográficas, los mitos permitirían reducir la distorsión del etnógrafo, ya que pueden grabarse y reproducirse en versiones casi literales con respecto a lo narrado por el informante (1969a:43; cf. 1969b). Ello explica que muchas de las publicaciones de la etnología fenomenológica incluyan largas transcripciones literales de narraciones míticas. A continuación, analizaré los problemas epistemológicos y teóricos de este abordaje.

Reducción fenomenológica, objetividad y teoría

Una de las principales debilidades del modelo bormidiano está ligada a la propia base del proyecto fenomenológico husserliano: la pretensión de poner la subjetividad “entre paréntesis”. Éste no es ciertamente el lugar ni soy la persona adecuada para juzgar los méritos de la obra de Husserl. No obstante, es importante mencionar brevemente algunas de las que se reconocen como sus limitaciones más significativas.

En primer lugar, aun cuando es claro que todo análisis intelectual debe intentar evitar un uso rígido y no-reflexivo de sus conceptos, es también claro que no es posible “poner entre paréntesis” los supuestos subjetivos o teóricos de una investigación. La “suspensión del mundo” a la que aspiraba

Husserl está siempre histórica y culturalmente situada, y por ende una real *epoché* sólo podría lograrse desde fuera del mundo (Tiscornia y Gorlier, 1984:22; cf. Farber, 1956:27). Husserl era en parte consciente de este problema, y ello lo llevó a reexaminar constantemente la posibilidad de una verdadera reducción fenomenológica (Merleau-Ponty, 1962:xiv). Es más, al final de su vida Husserl se fue alejando progresivamente del idealismo subjetivista presente en sus primeras obras, reconociendo la existencia de un mundo previo a toda reducción y de aspectos que no pueden reducirse (Ricoeur, 1967:12).

Bórmida también dice reconocer, al menos parcialmente, los límites de la *epoché*. No obstante, su intento de resolver este problema lo lleva a una lógica circular:

Es claro que sería ingenuo pensar que la mera intención de ser objetivo y hasta el esfuerzo más consciente y empeñoso para eliminar toda actitud subjetiva fuera suficiente para conseguir tal fin. No es posible eliminar totalmente las disposiciones afectivas o las disposiciones pragmáticas. [...] Pero precisamente, en esta dificultad de eliminar la actitud subjetiva estriba la necesidad de aplicar el método fenomenológico y de esforzarse para llevarlo a sus extremas consecuencias (1976a:46).

Paradójicamente, Bórmida reconoce que una reducción total no es posible, pero no deduce de allí que la *epoché* no es una adecuada garantía de objetividad. Por el contrario, concluye que un método que adolece de problemas debe ser llevado a su extremo. Pero el único resultado posible de esta actitud es un incremento no de la objetividad sino de la ilusión de objetividad.

El estatus de la objetividad está fuertemente presente en estas problemáticas. Bórmida, en particular, concibe la objetividad como un “reflejo” de la realidad. En sus propias palabras: “la objetividad del dato etnográfico consiste en que refleje el hecho tal como es y en toda su complejidad, cumpliendo así la definición escolástica de la verdad: *adecuatio mentis ad rem*” (1976a:13). Con esta concepción dura de objetividad, Bórmida comparte paradójicamente las premisas epistemológicas del positivismo que dice criticar: esto es, el postulado de la existencia de una realidad que puede ser “reflejada” por un observador externo a ella. Esta visión, como es sabido, pasa por alto que el investigador siempre construye los datos a través de sus antecedentes personales y teóricos y que, por ende, la teoría y la subjetividad están presentes de forma inexorable en la práctica intelectual.

El reconocimiento de la inevitabilidad de esta construcción, sin embargo, no debe conducir a la negación de todo parámetro de objetividad y, por

ende, a un relativismo extremo. Un enfoque constructivista no significa que la producción académica consista, meramente, en invenciones de tipo literario y que cada texto sea “perfecto en su imperfectibilidad” (Tyler, 1986:138). Existen parámetros de objetividad diferentes a los del positivismo, basados en una objetividad situada históricamente y construida intersubjetivamente. Esta objetividad no está basada en las “Verdades” del positivismo, sino en parámetros de objetividad socialmente constituidos y que nos permiten evaluar, como en este caso, cuándo una construcción etnográfica termina divorciándose de la experiencia de los sujetos a los que dice dar voz.

Aun cuando Bórmida comparte su concepción de objetividad con el positivismo, es claro que al mismo tiempo su paradigma irracionalista lo aleja de aquél, pues para él la realidad no es tanto “lo que está ahí afuera” como “lo que el nativo piensa que está ahí afuera”. Ello nos conduce a la tendencia de la etnología fenomenológica de reducir la realidad a la interpretación de los informantes (Tiscornia y Gorlier, 1984:25). Aquí vale la pena citar nuevamente a Bórmida, quien tras referirse a un relato ayoreo donde hay una clara analogía sexual ligada a la frotación para hacer fuego entre un palillo “masculino” y un receptáculo “femenino”, sostiene: “También conviene prevenir a quien intente una interpretación psicológica que el informante negó expresamente que la frotación entre el elemento masculino de la pareja y el elemento hembra tuviese el carácter de acto sexual” (1976b:31). Este rechazo a una explicación alternativa a la del nativo conduce a un subjetivismo que no es raro en otras corrientes comprensivistas, que oponen radicalmente explicación y comprensión (cf. Tiscornia y Gorlier, 1984:28-29). En el caso de Bórmida, este rechazo a toda explicación “intelectualista” conduce a una suerte de apología ingenua de todo lo dicho por el informante.

En definitiva, la perspectiva analizada hasta aquí encierra una visión estrecha de lo que constituye la teoría. Conceptos como “economía”, “política” o “parentesco” son ciertamente creaciones occidentales, pero ello no los convierte necesariamente en pedazos de realidad que mutilan el mundo indígena. Estos conceptos poseen un contenido abstracto que no es reductible a un hecho inmediato y que, por ende, es clave para analizar los fenómenos sociales (cf. Tiscornia y Gorlier, 1984: 26). Como lo señalara Theodore Abel (1953) en su clásico trabajo sobre la *Verstehen*, toda comprensión supuestamente empática siempre tiene como referente último a la propia experiencia subjetiva y teórica del investigador, y por ende la apelación a una intuición “libre de teoría” no puede ser más que una ilusión. El papel central de la teoría se expresa en el hecho de que, como

veremos, el rechazo de Bórmida a los conceptos teóricos fue en gran medida declamativo, ya que él y sus discípulos nunca dejaron de usarlos.

Hermenéutica, cultura e ideología

Otro ámbito que merece ser analizado es el intento de Bórmida de alcanzar una comprensión de la cultura indígena. Su desconexión con la antropología simbólica y la hermenéutica filosófica llevó a los etnólogos fenomenológicos a reducir la cultura indígena a un anecdótico descriptivo de mitos, que no tomaba en cuenta el contexto de su narración, sus múltiples significados y cómo se entrelazan con relaciones y prácticas sociales, aspectos éstos que constituyen la base mínima de cualquier abordaje interpretativo en antropología. Pero en otros aspectos, la noción de cultura de Bórmida compartía limitaciones propias de otros exponentes de la antropología simbólica: sobre todo, el tomarla como un producto que circula entre los miembros de un grupo antes que como un conjunto de prácticas productoras de significados y construidas siguiendo clivajes de género, estatus o grupos de edad (Keesing, 1987; Roseberry, 1989; Williams, 1977).

Vale la pena notar que, en sus últimas obras, Bórmida reconoció la existencia de significados heterogéneos dentro de un mismo grupo. Originalmente, había rechazado tal idea como una “hipótesis insostenible”, debido a la frecuencia del intercambio intragrupal de información (1974:71-72). En su trabajo “Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo”, publicado póstumamente en 1984, Bórmida reconoció, sin embargo, la existencia de significados diversos, afirmando que “el mundo de los ayoreo se nos presenta, por lo tanto, como un ‘mosaico’ de nociones que son ‘cualitativamente’ distintas, pues proceden de canales [sujetos con desigual estatus] que son cualitativamente diferentes” (1984:20). De hecho, ese trabajo está centrado en las diferentes nociones culturales ligadas a las personas comunes, los shamanes, los “locos”, los “soñadores” y los sabios conocedores de mitos.

Este reconocimiento fue, sin duda, valioso. Bórmida, sin embargo, no definió esta diversidad como una desigual producción de significados, sino como un acceso heterogéneo a una potencia mágico-espiritual tomada como dada: “un canal es un sujeto que, por poseer o no un determinado status de potencia, tiene acceso a determinados aspectos y sectores de la realidad” (1984:19). Además, Bórmida siguió manteniendo la idea de que las nociones de cada “canal” se funden, a través de la comunicación intragrupal, en una suerte de comunidad cultural final (1984:19). En definitiva, a pesar de

reconocer que los miembros de un mismo grupo pueden manejar significados diversos, Bórmida no abordó este fenómeno como un proceso de desigual producción cultural ligado a experiencias heterogéneas y relaciones de poder.

La relación entre significados y poder nos conduce a otro fenómeno pasado por alto por la etnología fenomenológica: el hecho de que toda cultura tiene un componente ideológico. La cultura, en este sentido, constituye una red de mistificación tanto como de significación y sirve para consolidar el poder de algunos y para subordinar a otros, aun en sociedades relativamente igualitarias (Keesing, 1987:161). Para los miembros de esta escuela, sin embargo, la misma idea de ideología está excluida, debido a la imposibilidad de ir más allá del discurso literal de los informantes. La cultura es identificada con el “deber ser” de los mitos y ello impide explorar cómo estas narrativas pueden tener contenidos ideológicos. Tanto de los Ríos (1978/79:41) como Idoyaga Molina (1976:60), por ejemplo, afirman que la infidelidad entre los wichí es protagonizada sobre todo por las mujeres, acción que es referida por Idoyaga Molina a un mito. Ello, sin embargo, no hace más que repetir lo sostenido por sus informantes varones (cf. Idoyaga Molina, 1976:59-60; de los Ríos, 1978/79:40-41) y hay indicios de que probablemente sea parte de un discurso masculino. Si bien entre los grupos aborígenes del Chaco es común que las mujeres tomen la iniciativa para entablar una relación sexual, ello no necesariamente implica que los hombres no sean partícipes de infidelidades (aunque más no sea en forma “pasiva”). Pero además, es significativo que en los ejemplos de adulterio mencionados por de los Ríos los hombres son tan infieles como las mujeres (cf. 1978/79:41, 42-43). Al restringirse al discurso literal de los informantes (varones), por ende, estos autores excluyen la posibilidad de examinar sus aspectos ideológicos, ligados en este caso a relaciones de género.

Finalmente, es importante analizar el axioma de que la mitología sería el ámbito más apropiado para acceder a la cultura indígena. Como lo señalara Roger Keesing:

Es una extraña orientación antropológica que hayamos tomado tan a menudo como ámbitos quintaesenciales de la cultura a rituales que pueden ser representados una o dos veces al año, a los mitos que tal vez jamás son recitados públicamente. Por el contrario, en lo que respecta a la co-construcción de contexto y significado en la vida social cotidiana en las sociedades no occidentales, la antropología simbólica ha tenido notablemente poco que decir (1987:164).

Esta observación es especialmente pertinente en nuestro caso, ya que Bórmida rechazaba el análisis de las expresiones culturales de la práctica cotidiana, a las que concebía como una suerte de estorbo que oculta la conciencia mítica. En sus propias palabras:

En la vida cultural una cantidad de hechos, seres y actitudes, que encuentran su sentido en la conciencia mítica, se nos dan entremezclados con la rutina diaria. En esta rutina, la pantalla de la denominada “vida profana” colocada por la concepción intelectualista de la cultura, nos oculta permanentemente “sentidos” que aparecen con toda su claridad en el relato mítico, en el que la “religiosidad” constituye justamente el sentido último de los protagonistas y de sus actuaciones (1969a:41-42).

Bórmida reconoce sólo en una nota al pie que no todos los fenómenos culturales pueden ser reducidos a mitos (1976a:101, n. 123), pero ello no se expresa en su producción etnográfica o la de sus discípulos. Los mitos acapararon su atención en forma casi exclusiva, dejando de lado valores, significados y disposiciones que organizan la vida cotidiana y que en muchos casos no tienen una expresión mítica. Más adelante volveré sobre este punto. Pero además, al abordar la cultura en términos de circulación de narraciones míticas y no de prácticas cotidianas, Bórmida divorció la cultura de la experiencia histórica de sus sujetos, lo que lo condujo a concebir la cultura como un objeto estático y detenido en el tiempo. Fue con esta carga teórica, que negaba su propia existencia, que Bórmida y sus seguidores hicieron sus campañas etnográficas.

El asalto etnográfico al Gran Chaco: o cómo usar teoría sin saberlo

Un rasgo destacable de esta corriente es que estuvo sobre todo centrada en los grupos indígenas del Chaco centro-occidental argentino (oeste de Formosa y nordeste de Salta) y del Chaco boreal paraguayo-boliviano. Estos grupos fueron los últimos en ser incorporados a sus respectivas sociedades nacionales, habitan en su mayoría regiones marginales en comunidades en el monte, viven en buena medida (pero no sólo) de la pesca, la caza y la recolección de frutos silvestres y miel y, ante una mirada superficial, parecen estar menos influidos por “la cultura occidental” que otros indígenas del Gran Chaco. Por ende, estos grupos parecían amoldarse particularmente bien a la búsqueda fenomenológica de una auténtica esencia mítica.

El interés en estos grupos también seguía el postulado, repetido numerosas veces por miembros de esta corriente, de que la etnografía debía sal-

var para la posteridad la experiencia cultural de pueblos “condenados a la extinción” (Bórmida, 1976a:7; Califano, 1982:11-12; Braunstein, 1974:7; Tomasini, 1978/79a:52). Esta declamación, como lo analizara James Clifford (1986:112-13) en otro contexto, servía para legitimar una práctica académica presentada como custodia de una esencia cultural supuestamente amenazada. Pero lo que me interesa señalar aquí es que este proyecto redentor influyó la selección de los lugares donde realizar trabajo de campo. No es casual que Bórmida eligiera para su propia investigación a los ayoreo del Chaco boreal, que empezaron a ser establecidos en misiones recién en la década de 1940 y algunos de los cuales aún viven en bandas nómades semi-independientes. Los grupos indígenas del Chaco centro-occidental y boreal, en definitiva, parecían representar auténticas “culturas etnográficas” listas para ser estudiadas y rescatadas. Lo atractivo de la propuesta atrajo a un número considerable de jóvenes antropólogos a trabajar con Bórmida.

El asalto etnográfico al Gran Chaco llevado a cabo desde el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), el instituto privado creado por Bórmida en 1973 y símbolo de esta escuela (ver capítulo 9), fue realizado con un espíritu de cuerpo característico de grupos homogeneizados por un liderazgo carismático. Siguiendo las ideas de Bórmida, estos etnógrafos recopilaban centenares de mitos y otros relatos culturales, por medio de los cuales aspiraban a comprender diferentes aspectos del “estar-en-el-mundo” indígena: shamanismo, creencias en espíritus, cultura material, relaciones sexuales, caza, pesca y recolección, nacimiento, prácticas funerarias o concepciones del tiempo. En todos estos ámbitos, la premisa de estos autores es muy similar: la vida indígena está empapada de significados míticos.

Siguiendo a Bórmida, en sus publicaciones la mayoría de los miembros de esta escuela renegó del uso de conceptos teóricos. Así, Anátide Idoyaga Molina escribió:

En otras palabras, intentaremos realizar una descripción tautegórica del personaje femenino [la bruja pilagá] en un contexto dado, sin perdernos en la maraña de definiciones y distinciones entre brujería, hechizo, encantamiento, etc., las que no pocas veces se usan como conceptos *a priori* independientes de las clasificaciones que cada cultura realiza (1978/79:95).

Del mismo modo, Miguel de los Ríos sostuvo que él no se refería al trabajo de los primeros etnógrafos del Chaco (Nordenskiöld, Karsten o Métraux) porque “este tipo de bibliografía [...] presenta datos sumamente imprecisos y generales que además están interpolados por opiniones de

índole teórica o comparativa de sus autores" (1974a:9). Celia Mashnshnek dio la misma explicación para rechazar parte del trabajo de estos etnógrafos, pues en ellos "la información está distorsionada por las interpretaciones teóricas de los autores, lo cual redundaba en perjuicio de su objetividad y exactitud" (1973:107).

Sin embargo, como adelantáramos, la producción de la etnología fenomenológica confirma la imposibilidad de reducir la teoría y la subjetividad. En primer lugar, lo escrito por Bórmida sobre la etnología, el método fenomenológico y el "hombre etnográfico" incluye una clara teoría de lo que para él es la cultura y la metodología etnográfica. En segundo lugar, los etnólogos fenomenólogos usaban en forma permanente conceptos y explicaciones basados en principios extraños a los indígenas. Siguiendo sus propias premisas, Bórmida sostiene que los relatos ayoreo "pierden su coherencia desde el momento en el que se los fuerza a constituir un conjunto, es decir un ensamble organizado, que no existe en la conciencia indígena y que, por lo tanto, no puede menos que carecer de organicidad" (1974:42). Sin embargo, poco después, Bórmida introduce una clasificación de los mitos basada en principios suyos, afirmando que "pueden diferenciarse en el 'corpus' mitológico ayoreo distintos grupos de narraciones o 'ciclos'" (1974:43). Luego de dedicarles a estos ciclos las siguientes veinte páginas, concluye: "Queremos insistir en el hecho de que estos ciclos no existen como tales en la conciencia ayoreo" (1974:62).

Bórmida usaba con frecuencia explicaciones "racionalistas" de este tipo. En sus publicaciones sobre los ayoreos, se refirió constantemente a la "potencia" de los seres míticos e instrumentos materiales, a pesar de reconocer que este grupo carece de tal concepto (1975:74, 127). En la parte VI de "Ergon y Mito", clasificó la pertenencia de artefactos materiales en diversos clanes usando términos tales como "pertenencia clánica mixta", "compartida" y "opcional" (1978/79b:61 y ss), conceptos con los que los ayoreos seguramente no están familiarizados. En otro trabajo, dividió el mundo ayoreo según una conceptualización inspirada en Husserl y Heidegger, según la cual se distingue el "mundo cercano" (o "lo aprendido") del "mundo lejano" (o "lo revelado") (1984:159 y ss).

Pero donde esta utilización de construcciones ajenas a la conciencia mítica nativa es más radical es en *Los Ayoreos del Chaco Boreal*, libro escrito por Bórmida y Califano (1978) y que está estructurado en torno a las categorías más ortodoxas de la etnografía positivista. Así, los capítulos están encabezados por títulos tales como "Economía", "Organización social", "Organización política", "Vestidos y adornos", "Instrumentos y armas" y "Religión". Simplemente recordemos que Bórmida había escrito que la uti-

lización de tales conceptos hace de la cultura "un cadáver" (1976a: 54). Otro aspecto destacable de este libro y también del de Califano sobre los mashcos (1982) es que el análisis de la religión es relegado al final del libro, cuando Bórmida había precisamente criticado a la etnografía "cientificista" por hacer exactamente eso, lo que según él equivalía a darle a la mitología una "naturaleza marginal y epifenoménica" (1976a:38).

El trabajo de los otros miembros de esta escuela revela contradicciones similares. Mario Califano usa el concepto lévi-straussiano de "mitema" para organizar el ciclo de *tokjwaj* entre los wichí (1973:173). Idoyaga Molina (1976:61) se refiere a la alta tasa de suicidios en este grupo y recurre para ello a la explicación evidentemente no-indígena de Alfred Métraux, quien analizó este fenómeno como producto de la fuerte inhibición cultural de los wichí para expresar excesos. José Braunstein, luego de repetir lo señalado por Bórmida contra los conceptos teóricos, se refiere a los "grupos parentales bilaterales" y a la "familia matrilocal extendida" de los wichí (1976:133). Mashnshnek, por su parte, habla innumerables veces de la "economía" de los wichí, a pesar de sostener que "una conclusión general que surge de nuestro análisis es la evidente parcialidad de la aplicación del concepto tradicional de economía en las culturas etnográficas" (1975:35).⁷³

Además, Bórmida y sus discípulos usan en forma constante conceptos sorprendentes por su lejanía cultural con las categorías aborígenes, como "teofanía", "Deus Otiosus" (tomados de Eliade), "deidad dema" (proveniente de Nueva Guinea a través de Jensen) y términos ligados a la antigüedad clásica griega como "tesmóforo" o "érgon". Esta última afección por términos provenientes de las culturas clásicas de Occidente alcanza su clímax en el propio título en latín de la revista de esta escuela, *Scripta Ethnologica*, nombre por cierto paradójico para la publicación de una corriente que pretendía liberarse de "distorsiones occidentalistas" en su abordaje de la esencia cultural indígena.

Si recordamos que para Bórmida el dato etnográfico que no refleje el hecho tal como es percibido por los indígenas "es no solamente parcial sino decididamente falso" (1976a:16), podemos ver que él y sus seguidores violaron constantemente sus propios parámetros de validación. A la hora de exponer una descripción etnográfica, el método fenomenológico se les revelaba a Bórmida y sus seguidores atípico e incontrolable y, por

⁷³ Como no podía ser de otra forma, para Mashnshnek la economía de los wichí o chorote excluye cualquier referencia al trabajo asalariado, la producción mercantil o a la actual pobreza de estos grupos, y alude sólo a las "teofanías" (espíritus) asociadas a la pesca y la recolección.

ende, debían recurrir sin escrúpulos a los estilos de descripción que decían cuestionar (Reynoso, 1988:81). Pero a pesar de estas contradicciones, los etnólogos fenomenólogos nunca reconocieron, o no quisieron reconocer, el hecho de que la teoría está indisolublemente ligada a la práctica etnográfica y que, por consiguiente, sus propias premisas eran profundamente teóricas. Parafraseando a Moliere en *El Bugués Gentil-Hombre*, cuyo personaje ignoraba que hablaba en prosa, pareciera que los miembros de esta escuela siempre usaron teoría sin saberlo.

Etnografía y política

La ideología política de Bórmida y sus discípulos tuvo una clara expresión en su producción intelectual. Ello se refleja, sobre todo, en su cuidadosa omisión de las condiciones históricas de dominación y pobreza en la que vivían sus objetos de estudio. Como escribiera Carlos Reynoso: "Jamás un fenomenólogo, que se sepa, ha levantado la voz para denunciar una situación real; lo único que parecen deplorar de los dolorosos procesos de transformación cultural, es que éstos pongan en peligro la integridad de las mitologías" (1988:80). Además, la ideología de la etnología fenomenológica se expresó en la forma en la que sus miembros se relacionaron en el campo con los aborígenes y con instituciones misionales y en sus ideas sobre su compromiso para con aquellos.

En este sentido, en una de las pocas ocasiones en que dentro de la abundante producción fenomenológica es posible encontrar un agradecimiento a los informantes, es significativo que lo que se destaca es su "disciplina" (Bórmida y Califano, 1978:9). En marcado contraste, los agradecimientos a misioneros protestantes son abundantes y deferentes (Bórmida, 1973:17; Pérez Diez, 1974:111; Califano, 1976:57, n. 36; Bórmida y Califano, 1978:9; Tomasini, 1978/79b:77). Bórmida y Califano (1978:9; Bórmida, 1973:17; Califano, 1982:16-17) son especialmente expresivos en su agradecimiento a grupos misionales norteamericanos como el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Nuevas Tribus, que han sido denunciados por sus lazos con la CIA y compañías multinacionales interesadas en los territorios indígenas, por su colaboración en campañas de contrainsurgencia y por llevar a cabo una "evangelización" particularmente represiva de la cultura indígena (Cano et al, 1981; Pérez y Robinson, 1983). En el caso de la Misión Nuevas Tribus, en la misma época en que Bórmida y Califano realizaban su trabajo de campo, los misioneros apoyaban la realización de partidas para capturar ayoreo que vivían en bandas independientes, partidas que solían terminar en matanzas colectivas (Braunstein, 1976/77:34).

Ello no le impidió a Bórmida referirse a los "sacrificados y a veces heroicos misioneros de la New Tribes Mission" (1973:17). Es más, en el prefacio del libro sobre los ayoreo,⁷⁴ Bórmida defiende abiertamente a estos misioneros contra las denuncias que, ya en ese entonces, eran generalizadas:

[...] pecaríamos en contra de nuestra conciencia de investigadores si no señaláramos apreciaciones e informaciones distorsionadas o del todo inexactas que han sido publicadas recientemente acerca de la intervención de los misioneros, tanto católicos como protestantes, en el proceso de transculturación de los ayoreo. [...] Esta tergiversación de la verdad ofende no sólo a un conjunto de personas dignas, sacrificadas y honorables, sino al mismo Estado de Bolivia que consiente y apoya su obra (Bórmida y Califano, 1978:9).

Baste decir en relación con esta defensa de la Misión Nuevas Tribus (y de la dictadura de Hugo Banzer, entonces en el poder en Bolivia), que las denuncias contra ella han sido formuladas por las propias organizaciones indígenas, además de por antropólogos y organismos no gubernamentales. Cabe agregar, además, que el Instituto Lingüístico de Verano ha sido expulsado o su accionar sometido a regulaciones por los gobiernos de Ecuador, Perú, Panamá, México, Colombia y Brasil (Cano et al, 1981; Pérez y Robinson, 1983).

Con respecto a la relación que miembros de esta escuela mantenían con sus informantes, esta no sólo estaba a menudo mercantilizada sino que además ello llevaba a situaciones éticamente dudosas. Es de destacar que Bórmida les ofrecía a sus informantes ayoreo relativamente elevadas sumas de dinero para que le relataran mitos cuya narración está culturalmente prohibida. Más aún, Bórmida reconoce que él insistía en sus demandas a pesar de saber que, debido al relato de estos mitos, sus anteriores informantes habían sido expulsados de la comunidad (1974:57, n. 111; 1975:87). Es notable el tono de distanciamiento analítico con el que este autor describe su insistencia por obtener esos mitos, la resistencia de los informantes a relatarlos y los conflictos que ello provocaba (1975:87; 1974:57, n. 111; cf. 1976a:67, n. 80).

Dado lo mencionado hasta aquí, tal vez no sea del todo sorprendente que Bórmida criticara que un etnógrafo estableciera un compromiso social o político con los indígenas:

Además de la eliminación de las disposiciones afectivas, la reducción de la actitud subjetiva implica la exclusión de la disposición pragmática hacia el

⁷⁴ El prefacio del libro está firmado sólo por Bórmida.

hecho etnográfico. Plantearse previamente al conocimiento del hecho su utilidad para un fin determinado –por ejemplo, el control del cambio cultural, el mejoramiento de las condiciones de vida de un grupo, la introducción de normas educativas o sanitarias– lleva casi necesariamente a enfocarlo en función de la acción que se quiere emprender. [...] La resultante de esta selección será la distorsión del hecho etnográfico [...] (1976a:44-45).

Con un tono similar, Bórmida condena como una “enfermedad” el indigenismo de algunos jóvenes etnógrafos:

El indigenismo, es decir, la exaltación acrítica de lo indígena, es una enfermedad algo frecuente de los jóvenes etnógrafos de ciertas partes del mundo y procede tanto de premisas de carácter nacionalista como de un confuso humanitarismo, cuando no de una ideología política o de un exotismo nostálgico (1976a:41).

Bórmida no limitó su cruzada al rechazo de una antropología socialmente comprometida. En el único párrafo en el que se refiere a la actual pobreza de estos grupos (en una nota al pie), sugiere que esta situación es resultado de su propia responsabilidad:

[...] los indígenas mencionados son incapaces de ahorrar el dinero suficiente para comprar ropa, y la solicitan sistemáticamente a los visitantes, como si éste fuera el único medio de conseguirla. No entramos a analizar aquí las razones de esta incapacidad de acumulación, pero es claro que no depende de la imposibilidad real de acumular la cantidad de dinero necesaria para la adquisición, ni de la imposibilidad real de realizarla. Es interesante, además, subrayar cómo en estos mismos grupos la “diferente” riqueza de los indios y de los blancos es remitida a un mito (1969a:28, n. 61).

Este intrigante párrafo es significativo por cómo combina la vieja ideología conservadora de responsabilizar a las víctimas con la obsesión fenomenológica por la mitología: los indígenas son “incapaces” de ahorrar y molestan a los visitantes pidiéndoles ropa, “como si éste fuera el único medio de conseguirla”. Y la “diferente” (entre comillas) riqueza entre blancos e indígenas no puede sino remitir a un mito. Allí termina la única y breve referencia de Bórmida a la actual realidad social de sus nativos: con mitos y con aborígenes responsables de su propia pobreza.

La etnología fenomenológica constituyó una de las expresiones más claras de la derecha académica argentina, lo que se respira en muchos de sus textos. No es casual que Califano (1982) encabece su libro sobre los mashco con unos versos del poeta italiano Gabriele D'Annunzio, favorito de Benito Mussolini. Tampoco es fortuito que este mismo autor aluda a las “verdades religiosas” de la evangelización cristiana entre los indígenas

(1986:79). Y ciertamente es menos casual que esta corriente haya tenido su apogeo durante los años más oscuros de la historia reciente argentina.

Hermenéutica de la ilusión

La búsqueda de la esencia cultural de los hechos etnográficos “independientes del espacio y del tiempo” (Bórmida, 1969a:47) no dejaba lugar para la historia. Para Bórmida, esta última se reducía a la difusión de rasgos culturales, una herencia de su pasado ligado a la escuela histórico-cultural, y por ende sus escasas referencias históricas se detienen antes de la conquista del Chaco o se limitan a un breve relato sin relación con la presentación de sus datos (cf. Bórmida y Califano, 1978:26-28).

Las contadas veces en que los seguidores de la etnología fenomenológica se refieren al trabajo asalariado de indígenas en ingenios azucareros u obrajes, se tratan de comentarios que no articulan esas experiencias con la cultura aborígen, como si ambas estuvieran desconectadas. Un ejemplo revelador es el hecho de que cuando estos autores se refieren a la caza de iguanas (*Tupinambis teguixin*), generalizada entre los indígenas del Gran Chaco, en ningún momento mencionan que se trata de una caza comercial, realizada para vender su cuero (cf. Pérez Diez, 1974:117; Califano, 1974:45). Al silenciar la historia en sus descripciones etnográficas, la imagen que emerge de ellas es la de aborígenes detenidos en el tiempo, con una cultura básicamente inalterada. Mashnshnek escribe:

Queremos señalar, además, que el contacto de estos grupos con la civilización occidental sólo ha incidido, en lo que se refiere a su narrativa mítica, en la introducción de conceptos aislados, propios de esta cultura, los que, de ninguna manera, modifican el sentido y las estructuras esenciales de su propia concepción mítica del mundo (1973:108).

En otro trabajo, la misma autora señala sobre los wichí: “su rutina cotidiana mantiene rasgos muy similares a los de sus antecesores” y “su manera de concebir el mundo aún se mantiene siguiendo sus cánones tradicionales” (1977:129). Para Braunstein: “Estos asentamientos, temporarios por su relación con la explotación forestal, revelan hasta qué punto se mantiene inalterada la cosmovisión de los aborígenes. En los obrajes, frecuentemente ni siquiera construyen chozas, la habitación consiste en una simple mampara de hojas” (1974:9).

Esta visión de una cultura “inalterada” conllevaba pasar por alto expresiones de sincretismo y cambio cultural que eran más que evidentes al momento del trabajo de campo de estos autores. Ello es claro con respecto

a la influencia de elementos cristianos, sobre todo si se toma en cuenta que las experiencias de misionización en el Chaco (si bien en un principio esporádicas) se remontan al siglo XVI, y que a mediados del siglo XX buena parte de los grupos de la región habían adoptado identidades cristianas, en su mayoría ligadas a iglesias protestantes. Idoyaga Molina (1976:62), por ejemplo, afirma que la actual actitud negativa de los wichí hacia el sexo ocasional se debe al hecho de que éste es asociado con el *aját*, una “teofanía” maligna. Sin embargo, esta autora pasa por alto que los wichí han sido sometidos a décadas de enseñanzas moralistas por misioneros anglicanos, y que las actuales nociones wichí sobre el sexo no pueden analizarse sin tomar en cuenta esta experiencia de evangelización.

Lo mismo puede decirse sobre la descripción hecha por algunos fenomenólogos de un “Alto Dios” que sería original de varios grupos indígenas (Califano, 1974:36, 1986:81; Tomasini, 1976; Mashnshnek, 1976:18; Tomasini y Braunstein, 1975:108). Sin embargo, este “Alto Dios” tiene una fuerte semblanza cristiana que está ausente en otras “teofanías tradicionales”, pues vive en el cielo (Califano, 1974:36; Tomasini, 1976:69) y es el creador del mundo (Tomasini, 1976:70; Mashnshnek, 1976:18; Califano, 1986:81; Tomasini y Braunstein, 1975:108). Otro elemento con seguridad cristiano es la referencia hecha por Califano de que *tokjwaj*, el héroe mítico de los wichí, fue creado a partir del barro (1973:173, 1974:37). En ninguno de estos casos, estos autores consideran la posibilidad de sincretismos.⁷⁵ Ello es paradójico, ya que el mismo Bórmida, no precisamente afecto a dar cuenta del cambio cultural, reconoce en casos similares entre los ayoreo – la creencia en un Dios creador (1984:144) o la metáfora del barro (1984:131)– su carácter sincrético (cf. Bórmida y Califano, 1978:25).

Otro caso en el que la influencia cristiana es ignorada es en la caracterización del *aját* entre los wichí, una “teofanía” descrita por muchos fenomenólogos como un ser maligno y demoníaco, opuesto a la categoría *wichí* (persona) como principio de bien y medida (Califano, 1976:8 y ss; 1986:81; de los Ríos 1974b:51; Idoyaga Molina, 1976:62). Varios autores han señalado que, en realidad, la caracterización maligna del *aját* y su oposición a *wichí* son en buena medida resultado de la catequización anglicana y de su énfasis en un dualismo típicamente cristiano, ajeno al antiguo horizonte cultural, donde el *aját* habría tenido un contenido más ambiguo y polisémico (Cordeu y de los Ríos, 1982:149-50).

⁷⁵ Si bien Tomasini menciona que la presencia de este Dios entre los wichí podría ser resultado de la influencia anglicana, niega esta explicación con respecto a los tobas y los pilagá (1976:70).

Las pocas veces en que los etnólogos fenomenólogos se refieren a la influencia cristiana es para sostener que esta última no ha cambiado la esencia de la cultura indígena. Esta es la conclusión de Califano en un artículo dedicado a la hermenéutica bíblica wichí, cuando sostiene que “las cosmovisiones etnográficas no se han modificado en sus aspectos esenciales por la acción de la evangelización y no poseen bajo ningún aspecto un sentido cristiano profundo [...]” (1986:79). Este autor concluye, con un tono entre decepcionado y resignado, que el mensaje moral de la Biblia es “incomprendido” por la “mentalidad arcaica” (1986:83).

La falta de atención a reformulaciones culturales es también clara en lo que respecta a la prolongada experiencia de los indígenas como trabajadores asalariados. Es significativo que en muchos mitos y relatos publicados en *Scripta Ethnologica*, la gente indígena hace alusiones a patrones y trabajadores, a ricos y pobres, a los ingenios en los que trabajaron durante décadas o a asociaciones entre los blancos y entidades maléficas (cf. de los Ríos, 1978/79:43; Pérez Diez, 1974:115; Bórmida, 1974:105). Estas referencias nunca son analizadas por estos autores, a pesar de mostrar cómo experiencias laborales han configurado formas recientes de producción cultural.

Al concebir a la cultura como un objeto esencial, para esta escuela la única forma de dar cuenta de procesos de cambio es en términos de desintegración. Es por ello que casi todos los etnólogos fenomenológicos sostienen que las culturas indígenas están “condenadas a la extinción” (Idoyaga Molina, 1974:85, 1976:64; Braunstein, 1974:7; Tomasini, 1978/79a:52). En palabras de Bórmida:

De ahí que el contacto con la civilización occidental haga surgir en los pueblos etnográficos problemas que ofrecen matices de tragedia. [...] De ahí la mimesis incoherente de ese estar-en-el-mundo triunfante, los sincretismos arbitrarios, la asunción esporádica de rasgos aislados, desintegrados del trasfondo de racionalidad y de los supuestos que son su razón de ser, el inevitable fracaso y la miseria cultural sin esperanzas (1969a:27).

Es claro que existe una contradicción en la fenomenología bormidiana entre su esencialismo y su catastrofismo: esto es, entre la tendencia a enfatizar que la cultura indígena se mantiene intacta y que está, simultáneamente, condenada al “fracaso” y la “miseria”. No obstante, con frecuencia el lado esencialista de la contradicción prevalece. Idoyaga Molina, por ejemplo, sostiene que estamos presenciando la “desintegración” del orden tradicional de los wichí (1976:64), pero en la página siguiente afirma que estos cambios en realidad no significan una “occidentalización” sino la incorporación de estos cambios dentro del viejo marco cultural (1976:65). La misma idea contradictoria (y la misma prevalencia del lado esencialista)

es la que transmiten Tomasini y Braunstein (1974:155) cuando afirman que los pilagá “[...] a pesar del acelerado proceso de transculturación a que se ven sometidos en la actualidad— conservan relativamente bien integrado su horizonte mítico tradicional”.

Por último, vale la pena notar que el énfasis casi exclusivo en la mitología creó una representación parcial de las culturas indígenas aun en sus aspectos más “tradicionales”, ya que ignoró valores sociales como la reciprocidad y el igualitarismo, que han sido y son de importancia central en estos grupos. Reformulados en relación a antaño, estos valores están fuertemente presentes en prácticas, preocupaciones y conflictos cotidianos (ver capítulo 5). No obstante, estos valores por lo general no tienen una expresión mítica sistemática y, por ende, no entraron dentro del campo de interés de Bórmida y sus discípulos.⁷⁶ No es casual que en el único trabajo dedicado a la reciprocidad en una *Scripta Ethnologica*, Alejandra Siffredi (1975), a pesar de decir seguir el modelo bormidiano, se aparte de la fenomenología en sus desarrollos teóricos sobre el don.

Como lo señaláramos, los grupos aborígenes analizados por esta escuela habían experimentado profundos cambios socioculturales al momento de ser estudiados en el campo. Todos estos grupos, de distinta manera, habían sido afectados por la violencia estatal, la expropiación de sus tierras, la explotación laboral, la influencia de iglesias protestantes y la iglesia católica, su propia movilización política para reclamar por sus derechos y su inserción en discursos de instituciones estatales. Estos procesos, sin embargo, no han significado su desintegración sociocultural. En su mayoría, estos grupos mantienen una identidad diferenciada con respecto a la población no-indígena. Pero la subjetividad que hoy en día distingue a los wichí, chorote o tobas incluye tanto el culto evangélico como sus reivindicaciones políticas, tanto su visión del “monte” como refugio parcial frente a condiciones de dominación como la constitución del shamanismo como práctica de control sobre formas de diferenciación social.

Una vez le pregunté a un hombre toba si sus paisanos evitan abandonar los peces capturados por temor al castigo del “dueño de los peces”, una entidad a la que los etnólogos de esta corriente dedicaron cientos de páginas. Su respuesta hubiera desilusionado a más de un discípulo de Bórmida: “En realidad, la gente no tira los pescados porque tiene hambre”. Este ejemplo puntual no implica que los significados culturales no sean fuentes de acción material, pues ciertamente lo son. Tampoco es la muestra de la

desintegración de una cultura. Este ejemplo simplemente nos recuerda que las personas que los fenomenólogos llamaron “etnográficas” no viven (nunca lo hicieron) atrapados por una irracionalidad mística, sino como hombres y mujeres cuyas disposiciones culturales para la acción siempre se constituyen en relación a experiencias históricamente situadas.

A modo de conclusión

Como analizo en detalle en el capítulo 9, el fin de la dictadura militar a fines de 1983 significó el ocaso de la etnología fenomenológica como corriente dominante en la Universidad de Buenos Aires. Varios de sus antiguos miembros abandonaron el proyecto bormidiano y quienes lo continuaron lo hicieron en un relativo aislamiento en el CAEA, realizando investigaciones de tono similar a las hechas en la década de 1970. No obstante, el legado de Bórmida ha perdurado de varias maneras. En el capítulo anterior, analizo dicho legado en la etnografía del Chaco en la década de 1980, tanto en los intentos por romper conceptual y políticamente con Bórmida como en la supervivencia de visiones de corte mítico-esencialista sobre los grupos indígenas.

Pero esta herencia de la etnología fenomenológica no se restringe al ámbito académico. La imagen de los indígenas del Gran Chaco como portadores de una alteridad radical está hoy presente, con diferentes matices, en los medios de comunicación y en el discurso y práctica de algunos organismos gubernamentales. Es indudable que esta imagen no fue creada sólo por una corriente de una disciplina que no ha sido, especialmente en la Argentina, demasiado influyente en discursos públicos. Narrativas de este tipo tienen sus raíces en los imaginarios que primero los españoles y luego las elites nacionales crearon sobre los indígenas del Chaco como el ejemplo más paradigmático de salvajismo. En cierta forma, la fenomenología bormidiana reformuló este viejo imaginario sobre el Chaco, escribiendo “mítico” donde antes decía “salvaje” y reemplazando la imagen del guerrero indómito por la del “hombre etnográfico”. Pero esta reformulación siguió estando basada en imágenes naturalizadas de diferencia, ancladas en última instancia en el legado de la conquista militar de esta región. Siendo una de las principales fuentes de material etnográfico sobre el Gran Chaco, esta escuela contribuyó a reproducir la imagen de que los indígenas son personas de las que nos separaría, como diría Bórmida (1969b:62), “un abismo cultural”.

La epidemia del cólera que irrumpió en la Argentina en febrero de 1992 proporcionó un ejemplo de los usos ideológicos de estas nociones de alte-

⁷⁶ Bórmida se refiere a la reciprocidad en una nota (1976a:43-44, n. 45) y en un par de párrafos breves (Bórmida y Califano, 1978:47, 90).

ridad. En sus primeros meses, esta epidemia afectó sobre todo a los wichi, chorote y nivaclé del río Pilcomayo que viven cerca de la frontera con Bolivia, en la provincia de Salta. El discurso producido entonces en los medios de comunicación podría haber sido extraído de una *Scripta Ethnologica*, donde numerosos artículos están de hecho basados en trabajos de campo realizados en esa misma zona. Los indígenas fueron presentados como portadores de una “cultura ancestral” y viviendo “igual que hace 200 años” (Leguizamón y Kantor, 1994). Fue en este supuesto arcaísmo que algunos medios y funcionarios gubernamentales explicaron que numerosos aborígenes fueran víctimas de la epidemia. Su “cultura”, su “falta de higiene” y “su costumbre de comer pescado crudo” (algo falso) prevalecieron por sobre las condiciones de extrema pobreza de la zona y la ausencia de una infraestructura sanitaria como los factores a responsabilizar. Durante varios meses, esta imagen guió políticas de gobierno, como la prohibición de la pesca en el Pilcomayo y la limitación compulsiva de la movilidad de la gente aborigen. Éste es sólo un ejemplo de algunas de las prácticas que contribuye a alimentar una antropología que, como la aquí analizada, ha presentado a esas mismas personas como seres extraños y situados fuera de la historia.

Los seguidores de la etnología fenomenológica se consideraban los precursores de una hermenéutica de la cultura indígena. El objetivo de estas páginas ha sido mostrar cuán lejos estaban de ese objetivo y, en particular, cómo su trabajo hizo del Gran Chaco un campo de prueba de su proyecto de ingeniería antropológica. Por ello, más que acercarnos al “punto de vista del nativo”, la fenomenología de Bórmida nos enseña sobre los usos ideológicos de la imaginación etnográfica.

11

¿Formas modernas de caza y recolección?

Luego de abordar durante décadas a los grupos cazadores-recolectores como sistemas aislados y auto-regulados, la antropología ha recientemente redescubierto a estos grupos como parte de la dinámica de expansión del capitalismo. La reinserción de estos grupos en la historia, sin embargo, generó una polémica sobre cómo dar cuenta de sus sistemas culturales y de las constricciones del capitalismo en su práctica socioeconómica. En primer lugar, en la década de 1980, autores como Carmel Schrire (1984), Thomas Headland y Lawrence Reid (1989) y Edwin Wilmsen (1983, 1989) comenzaron a cuestionar el modelo ecologista-evolucionista con el cual se había analizado a los cazadores-recolectores como auténticos representantes contemporáneos de la prehistoria de la humanidad, posición simbolizada por el libro *Man The Hunter* compilado por Richard Lee e Irvén Devore (1968). En contraposición, esta corriente crítica examinó los procesos históricos por los cuales estos grupos han sido incorporados y subordinados a relaciones capitalistas y formaciones estatales.

Esta corriente generó, a su vez, una reacción por parte de los sostenedores de las antiguas posturas, quienes si bien hoy en día reconocen la importancia de los análisis históricos, han objetado algunos planteos de sus críticos: su “mecánica proyección a los cazadores-recolectores de un discurso de subordinación propio de las sociedades agrarias” (Solway y Lee, 1990:121-22), su “visión unilineal del cambio cultural” (Bicchieri, 1990a:123) o su “excesivo énfasis en análisis macro-estructurales” (Peterson, 1991a:2; Feit, 1991:260). Estos autores enfatizan, por el contrario, la capacidad de estos grupos de orientar, siguiendo sus pautas socioculturales, algunas de sus modalidades de inserción en el mercado.

A pesar de su distancia con los debates intelectuales del primer mundo, la antropología de los grupos cazadores-recolectores del Gran Chaco ha vivido en los últimos años un proceso similar. Anteriormente estudiados como entidades situadas fuera de la historia, estos grupos han comenzado

a ser analizados como parte constitutiva de sistemas socioeconómicos y políticos más amplios. En algunos aspectos, estos nuevos abordajes siguen tendencias similares a las del debate recién mencionado: una que prioriza las constricciones del capitalismo y otra que enfatiza la importancia de estrategias socioculturales. Sin embargo, quienes postulan la actual gravitación de la especificidad cazadora-recolectora indígena en el Chaco tienen poco en común con los autores que apelan a esta particularidad en aquel debate. Estos últimos analizan prácticas reconocidas como características de estos grupos y, además, no dejan de reconocer los campos de poder y dominación creados por las relaciones de mercado.

Jacqueline Solway y Richard Lee (1990), por ejemplo, sostienen que entre los san del desierto del Kalahari la movilidad de las bandas y la posibilidad de replegarse sobre el desierto les permitió, por varias décadas, evitar una completa subordinación a los pastores bantúes y al capitalismo en general. No obstante, estos autores también muestran que esta práctica ha sido debilitada por la degradación del medio ambiente y la creciente demanda de mano de obra. En el caso de Australia, Nicolas Peterson (1991b) señala que los aborígenes han asimilado el dinero a sus valores igualitarios, utilizándolo principalmente para consumir y no para acumular, pero reconoce que la mercantilización de la producción ha comenzado a debilitar la igualdad y la reciprocidad, sobre todo en el ámbito del arte aborígen. Harvey Feit (1991), por su parte, analiza cómo entre los cree del subártico canadiense persisten relaciones comunales que sostienen una movilización política centrada en la lucha por la tierra y la defensa de su estilo de vida cazador. Pero este autor también analiza la fragmentación de las antiguas bandas creada por el comercio de pieles y el profundo impacto de las políticas asistenciales del gobierno canadiense sobre las actividades de cacería.

En definitiva, si bien algunos de estos autores tienden a sobredimensionar las estrategias selectivas de estos grupos, por lo general no esencializan la cultura indígena. No es este el caso de quienes apelan a similares estrategias en el Gran Chaco.

Esencialismos chaquenses

El Gran Chaco argentino, paraguayo y boliviano constituye una de las grandes regiones del mundo habitadas por grupos con una tradición cazadora-recolectora, que si bien poseen relaciones socioeconómicas similares cubren un entramado étnico muy diverso. En los últimos años, estos grupos han sido objeto de análisis que han hecho de este modo de subsistencia una fuerza generadora de estrategias determinantes de sus formas de

acceso al mercado. En este capítulo, mi objetivo es mostrar cómo estas supuestas estrategias son fruto de una construcción antropológica antes que de la experiencia cultural indígena. Esta construcción se basa en un tipo particular de idealismo, que hace de los sistemas simbólicos una fuerza immanente. Por ende, a pesar de sus vínculos con el culturalismo, esta postura constituye una variante antropológica de esencialismo, que hace de la cultura una estructura innata e irreversible que, como la sustancia o esencia necesaria de Aristóteles, enuncia lo que un grupo social *no puede dejar de ser*.

La etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida, analizada en los capítulos 9 y 10, constituye la corriente que, en el Gran Chaco, más fosilizó la cultura indígena como un objeto al margen de la historia. Sin embargo, su particular corpus teórico la diferencia de las formas de esencialismo surgidas en los últimos años. Precisamente, el desinterés de Bórmida por dar cuenta de la situación socioeconómica de estos grupos hizo que nunca se propusiera abordar cuál es el peso del “ethos cultural” indígena en su actual práctica productiva. Esta labor pendiente fue recogida, hacia fines de la década de 1980, por un nuevo grupo de autores. Más allá de sus diferencias, éstos postulan que la cultura de los indígenas del Gran Chaco explicaría la importancia entre ellos del trabajo asalariado, la dependencia a programas asistenciales y de desarrollo, la mendicidad, la búsqueda de residuos en las ciudades y la relativamente débil gravitación de la producción agrícola mercantil. Estas posturas, que por el momento presentaré esquemáticamente, pueden separarse en dos grupos:

- a) La dependencia a programas de desarrollo y asistencia y la importancia del trabajo asalariado, la mendicidad y el cirujeo se debería a la “cultura de recolección” propia de los aborígenes. En otras palabras, la conciencia “recolectora” y “ecologista” de los pueblos cazadores-recolectores, opuesta a toda forma “productiva” de transformación de la naturaleza, haría que no desarrollen sistemáticamente la agricultura y busquen obtener en el medio actual “recursos ya dados” como asistencia, salarios, limosnas o residuos. A rasgos generales, esta postura ha sido expuesta por Volker von Bremen (1987) y Elmer Miller (1989).
- b) La importancia del trabajo asalariado se debería a los valores igualitarios y reciprocitarios de los grupos cazadores-recolectores. Los indígenas preferirían vender su fuerza de trabajo antes que sembrar o criar ganado porque, al igual que en la caza y la recolección, encuentran en ella un rápido retorno de recursos, lo que les permite integrarlos en forma inmediata a los circuitos reciprocitarios. Esta postura, que es más

elaborada y sofisticada que la anterior, ha sido desarrollada por John Renshaw (1988).

En las siguientes secciones, haré un análisis crítico de ambos argumentos. En primer lugar, los analizaré apuntando a los problemas de su lógica argumental. Posteriormente, los examinaré en función de la evidencia etnográfica sobre el Gran Chaco y de los procesos históricos de incorporación de los indígenas en el capitalismo. En la parte final del trabajo, analizaré en forma general de qué modo la cultura de los indígenas chaqueños, en tanto práctica siempre reformulada, moldea sus actuales modalidades de inserción en el mercado.

La “cultura recolectora”

Las tesis de von Bremen y de Miller se basan, en gran medida, en atribuir una filosofía de tipo ecologista a los indígenas chaqueños, por la cual éstos tendrían actitudes “pasivas” hacia el medio. En particular, estos autores sostienen que los aborígenes no buscan la transformación de la naturaleza por medio de la producción sino su “integración” a ella y su “conservación tal cual es” (von Bremen, 1987:15; Miller, 1989:640). En palabras de estos autores:

Los objetivos fundamentales de las recolectoras y los cazadores no persiguen una transformación del medio ambiente por voluntad propia. [...] Una transformación planeada e intencional del mundo y del medio ambiente no existe tampoco en el presente de manera conceptual, como acción conciente y productiva. [...] En lugar de una transformación del medio ambiente mediante la producción, el ser humano, como componente de un todo, trata de integrarse de la mejor manera posible al mundo de lo ya existente (von Bremen, 1987:14-15).

El propósito de la vida en esta filosofía es conservar el mundo tal como es antes que transformarlo en lo que no es. En consecuencia, la pasividad hacia lo que consideramos fenómenos naturales es más altamente valorada que la agresión. [...] Las implicancias de aplicar esta filosofía a la actividad humana de proporcionar las necesidades de la vida merecen una consideración cuidadosa. El objetivo no es la transformación del ambiente natural por iniciativa personal [...] sino la adaptación a las cambiantes condiciones que ofrece un ambiente dado (Miller, 1989:640).

Esta cosmovisión conduciría a que los indígenas no busquen “producir” sino “apropiarse de bienes ya existentes”. Según von Bremen, para los grupos chaqueños los bienes naturales necesarios para la subsistencia no son producidos por ellos sino que ya existen en la naturaleza, “ya han sido producidos en el pasado” y, por ende, “sólo es preciso buscarlos” (1987:12,

15). Algo similar ocurriría con los bienes manufacturados obtenibles en el mercado: “El tractor, la bicicleta, la radio, etc, no son producto de la fuerza transformadora de la naturaleza y de la voluntad por parte del ser humano, sino que surgieron como prototipo del tiempo mítico” (1987:16; ver la misma idea en Miller, 1989:641). Además, según von Bremen, lo rudimentario de la agricultura entre los indígenas también se debería a que éstos carecen de un corpus mitológico sobre el cultivo de la tierra (1987:17). Pero lo más destacable es el intento de estos autores de usar estas ideas para explicar las prácticas aborígenes en su inserción en el capitalismo.

El trabajo de von Bremen constituye un análisis crítico de los proyectos de desarrollo implementados en el Gran Chaco. Encargado por un grupo de iglesias alemanas para intentar comprender las razones del fracaso de los proyectos por ellas financiados, esta monografía ha tenido gran difusión entre las organizaciones no-gubernamentales (ONGs) que actúan en la región. En su momento, muchas de ellas lo aceptaron como la principal explicación del poco éxito de su accionar. Si bien este informe no pretende ser un trabajo estrictamente académico, su gran difusión y aceptación hacen relevante la discusión de su argumento principal. Von Bremen sostiene que los indígenas, pese a haber perdido la mayor parte de sus antiguos territorios y fuentes de recolección (frutos silvestres, miel, animales), han mantenido su cosmovisión y establecido nuevas formas de recolección. Estas se basarían en la apropiación de bienes ya existentes: la búsqueda de subsidios y mercaderías en los proyectos de las ONGs y organismos oficiales, el trabajo asalariado, la mendicidad y paradójicamente, ya que anteriormente la había negado como tal, la agricultura (1987:84-85).

En el caso de Miller, su artículo sobre el tema ocupa un lugar secundario en su trabajo de investigación en el Chaco. No obstante, este artículo es significativo por cómo reproduce una tesis muy similar a la de von Bremen, pero centrada en los tobas que han migrado a barrios marginales de ciudades como Resistencia, Rosario o Buenos Aires. Para este autor, el establecimiento de los tobas en el ámbito urbano no ha implicado el abandono de su tradición cazadora-recolectora (1989:640). Por el contrario, la gente toba continuaría manteniendo dicha cultura pero adaptada al ámbito urbano: haciendo changas, buscando bienes descartados en basurales, pidiendo limosna y viviendo de la asistencia de organismos oficiales y privados (1989:637-638). Así, sostiene Miller, los tobas no han hecho más que aplicar su filosofía de “genuinos ecologistas” a las condiciones de la ciudad (1989:640).

A continuación, analizaré la oposición que establecen ambos autores entre recolección y producción, así como la supuesta existencia de estrategias indígenas “recolectoras” en una economía de mercado.

Producción y recolección

Una de las principales características de las economías basadas en la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres es el aprovechamiento semidirecto de los recursos naturales. Esta característica, por la cual se explotan recursos sin grandes transformaciones en el medio, ha dado pie a posturas que niegan la universalidad de la producción en las sociedades humanas. Jean Baudrillard (1983) es uno de los exponentes más visibles de esta postura, pero no el único. La distinción entre “recolección” y “producción” de alimentos tiene tal vez su principal antecedente en los trabajos de Vere Gordon Childe sobre el origen de la agricultura (ver 1975:114, 119). Hoy en día, esta distinción se encuentra difundida, como supuesto y sin mayores desarrollos teóricos, entre numerosos arqueólogos y entre autores que trabajan con grupos cazadores-recolectores, como Marco Bicchieri (1990b), Robert Hitchcock (1982) y Polly Wiessner (1982).⁷⁷

Estas posturas, y en nuestro caso las de Miller y sobre todo von Bremen, tienen en común el manejar un concepto marcadamente empirista de lo que constituye la producción. Esta es identificada con toda actividad que modifique en forma significativa o destructiva el medio ambiente y es restringida, por lo tanto, a procesos laborales agrícolas e industriales. Además, von Bremen parece homologar producción a productivismo y concluir que la falta en los grupos del Chaco de una ideología productivista-explotadora implica ausencia de producción.

Es indudable que la categoría de “producción” surgió en Europa occidental y que estuvo íntimamente ligada a la ideología y praxis de una economía política capitalista. Sin embargo, este concepto, como categoría abstracta, no debería confundirse con la producción en el capitalismo y con el productivismo asociado a ella. Como concepto teórico, la producción tiene un contenido que va más allá de los usos prácticos e ideológicos que hagan de ella la economía neoclásica y algunas corrientes del marxismo. Este concepto da cuenta de uno de los rasgos básicos de las sociedades humanas: la adecuación consciente de la naturaleza a las necesidades históricamente determinadas de grupos sociales. Ello se manifiesta en escala fabulosa en el capitalismo y en forma menos desarrollada en las sociedades cazadoras-recolectoras. La producción está *allí*, en ambos casos, más allá de la ilusión del empirismo ingenuo de ver en la caza, debido a la menor

transformación del medio, una forma de recolección no-productiva. Los grupos cazadores-recolectores, en efecto, a diferencia de los animales depredadores, adecuan la naturaleza a sus fines en forma consciente y con un propósito eminentemente social. Por ello, su práctica está plenamente incluida en lo que Karl Marx, en un célebre pasaje de *El Capital*, describió desde un punto de vista abstracto como proceso productivo:

El proceso de trabajo, tal y como lo hemos estudiado, es decir fijándonos solamente en sus elementos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual (1986:136).

En definitiva, los cazadores-recolectores, lejos de encontrarse en los límites de una animalidad depredadora, no practican más que una forma históricamente determinada de producción, ligada a particulares relaciones sociales y a una explotación semidirecta del medio.

El ecologismo imaginado

La supuesta cultura recolectora y no-productiva esbozada por von Bremen y Miller se basa en atribuir a los indígenas una filosofía ecologista que nos dice más sobre estos autores que sobre los valores indígenas. El ecologismo está más ligado a la cultura del capitalismo avanzado, preocupada por los problemas ambientales creados por él, que a la cultura de los grupos cazadores-recolectores. Es indudable que estos últimos mantienen una estrecha relación económico-cultural con la naturaleza, pero el ecologismo tal como lo define el ambientalismo ha sido históricamente ajeno a su cultura. Dado que en estos grupos la destrucción global de la naturaleza no aparece como posibilidad, la necesidad de protegerla con celo tampoco existe como valor social.⁷⁸ Renshaw (1988:236), cuyo trabajo analizo más adelante, señala acertadamente este fenómeno con respecto a los indígenas del Chaco.

⁷⁷ Sin embargo, ninguno de estos autores llega a sostener, como lo hacen Miller y von Bremen, la existencia de estrategias “recolectoras” en el acceso de estos grupos al mercado.

⁷⁸ El complejo de los “dueños de los animales”, común en muchos grupos del Gran Chaco, no puede considerarse como expresión de una cosmovisión conservacionista. Estos “dueños” castigan no a los cazadores o pescadores que obtienen grandes cantidades de presas, sino a aquellos que desprecian su generosidad y dejan abandonados a los animales o peces capturados.

Las actitudes supuestamente pasivas hacia la naturaleza, por ende, tienen poca relación con las necesidades de quienes deben extraer su sustento cotidiano del medio ambiente. Incluso en los propios términos de Miller y von Bremen, los indígenas *transforman* el medio, no sólo como hacheros o cosecheros asalariados sino también al cazar sistemáticamente animales para vender sus cueros o pieles (hasta el extremo de en algunas regiones casi haberlos exterminado) o al desmontar quebrachales para hacer postes. Aun antes de su derrota militar, la adopción del caballo por parte de grupos guaycurúes significó una fuerte expoliación del medio ambiente, algo ya pasado por alto por Miller (1979) en su primera exposición de la tesis del ecologismo toba (Cordeu y de los Ríos, 1982:161 n. 64). En este sentido, el respeto que los indígenas tienen por la naturaleza no se basa en el principio de “dejar el medio tal cual es”, sino en su interacción con un monte del cual depende buena parte de su subsistencia.

Además de estos problemas conceptuales y etnográficos, esta postura enfrenta varias contradicciones en su propia lógica argumental.

La “cultura de la recolección” y sus límites

Von Bremen y Miller equiparan la caza-recolección a la búsqueda de asistencia, el trabajo asalariado, la mendicidad y el cirujeo siguiendo un empirismo ingenuo. Esto es, su analogía se basa en que las mercaderías, subsidios, sueldos, limosnas y residuos que la persona indígena obtiene no son producto de su trabajo, sino bienes que “están” en el medio rural-urbano y que él “recolecta”, del mismo modo que recoge algarroba en el monte o peces en los ríos.

Esta analogía superficial, que iguala actividades ligadas a relaciones sociales tan diferentes, es vulnerable incluso a los propios argumentos de estos autores. Con respecto al trabajo asalariado, es claro que al participar en él los indígenas “producen” y “transforman la naturaleza”. Ello, sin embargo, no parece ser tomado en cuenta por von Bremen o Miller, quienes sólo parecen percibir el acto de “recolección” de un ingreso monetario o mercaderías. Si ambos autores fueran realmente rigurosos con su tesis, en realidad deberían sostener que la cultura aborigen es incompatible con el trabajo asalariado, ya que a través de él la gente “transforma el medio” en forma más expoliadora que cuando sale a cazar o a pescar.

Similares contradicciones emergen de la visión de von Bremen sobre la agricultura. Como señaláramos, este autor primero sostiene que la agricultura es poco compatible con una cosmovisión recolectora (1987:17) pero, más adelante, afirma que ésta en realidad sería una “nueva fuente de reco-

lección” (1987:85). En parte consciente de esta contradicción, von Bremen intenta una salida conciliatoria y sostiene que para los indígenas la agricultura:

[...] no se practica con la intención primaria de asegurar la subsistencia –por lo menos a mediano plazo– mediante una intervención activa en el ciclo de la naturaleza y siguiendo un plan trazado con anticipación relativamente larga. Para los indígenas, la agricultura es, en sí, una técnica que persigue el fin de ayudar un poco a la naturaleza para que esta pueda desarrollar una fuente de recolección mejor aún (1987:85).

Esta aclaración de que la agricultura sería, antes que una “intervención activa”, una “ayuda” para crear “una fuente de recolección mejor aún” muestra cómo este autor se ve obligado a hacer malabares argumentales para intentar explicar lo que, en definitiva, no puede explicar: el que antiguamente casi todos los grupos del Chaco practicaran la agricultura (a pesar de su carácter rudimentario) y que, hoy día, muchos de ellos hayan además desarrollado una agricultura comercial. Desmintiendo la pasividad ecologista y cortoplacista que se les atribuye, cualquier pequeño agricultor toba, lengua o nivacle podría atestiguar si el trabajar durante horas en su cerco con instrumentos de trabajo rudimentarios no requiere una intervención “activa” y formas de planificación “a largo plazo” que tomen en cuenta, con meses de anticipación, factores como ciclos de crecimiento de cultivos o épocas de lluvias y heladas.

La postura de von Bremen sobre la dependencia a proyectos de ONGs enfrenta problemas similares. Este autor afirma:

La dependencia tradicional del medio ambiente natural se ha extendido en nuestros días a un nuevo y amplio medio ambiente, bajo condiciones transformadas. Los proyectos constituyen un componente esencial de ese nuevo medio ambiente. [...] El deseo de hacerse independientes, más adelante, del proyecto y de otras “fuentes de recolección” les es ajeno (1987:89, 91).

Esta estrategia recolectora explicaría, según von Bremen, que en los programas de desarrollo los indígenas sólo se interesen en recibir las mercaderías asociadas a ellos, sin adquirir un compromiso con su finalidad “productiva” (1987:84-85). La dependencia que se genera en estos casos, sin embargo, responde a un fenómeno que no es privativo ni de los indígenas chaqueños ni de los grupos cazadores-recolectores, sino que ha sido identificado en muchas partes del mundo donde se han implementado programas similares. Efectivamente, muchos de estos programas se han concebido de manera paternalista, sin fomentar la participación de las comunidades y pasando por alto sus pautas socioculturales, lo que suele crear

fuertes desajustes entre estas y los proyectos. Así, no es raro que muchos proyectos terminen *creando* entre los supuestos beneficiarios formas pasivas de receptividad. Ello se acentúa aún más en los programas de mera asistencia, donde la imposición de un rol pasivo al receptor es un elemento constitutivo de su dinámica.

Von Bremen analiza acertadamente el autoritarismo y el poco fomento de la participación con los que se implementaron muchos proyectos en el Gran Chaco. De hecho, ése es el gran mérito de su trabajo. No obstante, este autor termina encontrando en las estrategias “recolectoras” indígenas la base de sustentación de esta dependencia y de las formas pasivas de receptividad (1987:84-85, 89-91). A mi entender, sin embargo, estas tienen su origen sobre todo en el componente paternalista de los proyectos y en la consiguiente falta de identificación de los indígenas con ellos. Es ello lo que produce y reproduce actitudes pasivas como las señaladas por von Bremen, donde el interés de la gente en los programas se limita a sacarles provecho en tanto proveedores gratuitos de bienes, sin mayores compromisos con sus objetivos a largo plazo.

Según von Bremen, estos proyectos también habrían fracasado por no haber tomado en cuenta que los indígenas carecen de una conciencia productiva (1987:82 y ss). Sin embargo, el problema no era que se buscaba hacer producir a personas que sólo son capaces de “apropiarse” de recursos, sino a la particular *ideología* con la que se pretendía implementar dicha producción. Precisamente, la mayoría de estos proyectos se organizó en torno a una racionalidad empresarial-capitalista (como lo señala acertadamente von Bremen), que entraba en conflicto con las relaciones sociales comunitarias y recíprocas de estos grupos.

Con respecto a las estrategias urbanas de recolección, estas son analizadas sobre todo por Miller (1989:637-38), aunque también son mencionadas por von Bremen (1987:85) en lo que hace a la mendicidad. Si bien Miller hace una referencia muy breve a la dificultad de encontrar empleo permanente en la ciudad (1989:637), en la lógica de su trabajo esta mención no pasa de ser una acotación de forma. En los párrafos siguientes, Miller explica el empleo irregular, la asistencia, la mendicidad y la recolección de residuos en la ciudad en función de su “cultura cazadora-recolectora”, concluyendo: “En consecuencia, antes que abandonar su tradición recolectora, los tobas han encontrado una supervivencia cultural en la ciudad en un grado mucho mayor de lo que uno pudiera haber imaginado” (1989:638).

Es claro que esta postura relativiza las duras condiciones de vida que los tobas y otras poblaciones subalternas enfrentan en los centros urbanos.

No diré nada nuevo al afirmar que lo que ha empujado a enormes masas de personas, incluyendo a los tobas, al empleo ocasional, la mendicidad, el cirujeo y el asistencialismo han sido sobre todo los procesos de crisis, desempleo y ajuste que han afectado al país en las últimas décadas. Entre los tobas urbanos, a la falta de alternativas ocupacionales se le suma la discriminación que sufren en el ámbito laboral. Pero además: ¿Cómo explicar, desde esta perspectiva, la mendicidad y el cirujeo entre la población no-indígena, que de hecho es la que más alimenta las legiones de mendigos y cartoneros? ¿Ellos también tienen una cultura recolectora? ¿O, en este caso, si se le puede dar prioridad a condicionamientos sociales más amplios? Intentar responder a estas preguntas llevaría a estos autores a contradicciones insalvables, como sería universalizar hipotéticas estrategias recolectoras que atentarían contra su discurso de la especificidad indígena o hablar de procesos socioeconómicos que involucrarían selectivamente más a ciertos sectores que a otros.

En definitiva, a partir del hecho de que muchos indígenas no poseen una ideología de tipo empresarial-capitalista y que antiguamente su modo de producción se basó en la explotación semidirecta de la naturaleza, estas posturas construyen una “conciencia recolectora” por la cual la práctica indígena estaría al margen de la transformación del medio y de la producción. Como he intentado mostrar, esta postura es problemática tanto a nivel conceptual como etnográfico.

La “preferencia cultural” por el trabajo asalariado

En el caso de Renshaw, como viéramos, su principal tesis es que los valores recíprocos e igualitarios de los indígenas los llevan a preferir el trabajo asalariado antes que la producción mercantil agrícola o ganadera (1988:221, 224, 238).⁷⁹ Ello se debería a que el trabajo asalariado, al igual que la caza y la recolección, tiene un rápido retorno que permite orientar constantemente recursos a los lazos de reciprocidad. Como el trabajo asalariado se retribuye en buena parte del Gran Chaco con adelantos en mercaderías, ello permitiría alimentar los circuitos de distribución recíproca en forma casi inmediata (1988:239-40). El que los pagos suelen ser en mercaderías y no en efectivo favorecería esta integración, ya que el dinero

⁷⁹ Renshaw aclara que las constricciones estructurales son importantes en la práctica del trabajo asalariado y la producción mercantil (1988:221, 227-28), pero ello parece antes que una afirmación con fuerza explicativa una cobertura ante potenciales críticas. De hecho, este autor analiza la importancia de las distintas modalidades de acceso al mercado casi exclusivamente en base a los “valores culturales” indígenas.

está excluido de las redes de reciprocidad (1988:240, 238). La agricultura y la ganadería, por el contrario, serían rudimentarias por ser poco compatibles con la reciprocidad generalizada. La agricultura, en particular, tiene prolongados ciclos productivos, lo que hace que su retorno sea estacionario y que no permita una rápida integración a los circuitos de distribución. Además, la producción agrícola puede conducir a formas de acumulación incompatibles con la ética igualitaria (1988:241-42). Si bien Renshaw elaboró su tesis para el Chaco paraguayo, ésta debería poder ser aplicable a partes del Chaco argentino, debido a que allí los grupos aborígenes poseen en general los mismos valores recíprocos y han enfrentado similares condicionamientos históricos (más allá de diferencias que presentaré más adelante).

Antes de analizar en detalle esta postura, es importante examinar la actual gravitación de las relaciones recíprocas entre los indígenas chaqueños.

La reciprocidad generalizada y la búsqueda de "retornos rápidos"

La reciprocidad generalizada es el principal mecanismo por el cual se realiza la distribución de alimentos en los grupos cazadores-recolectores, e implica una prestación donde la obligación de retribución es indefinida en cuanto a los recursos y al momento de la devolución (ver capítulo 5). Si bien entre algunos grupos indígenas del Chaco esta práctica mantiene una gran importancia, la inserción en el mercado ha generado o comenzado a generar cambios en las modalidades de distribución.

En primer lugar, los incentivos estatales y misionales a formas de producción centradas en la familia nuclear y la práctica de actividades mercantiles han hecho que las familias extensas y nucleares se hayan consolidado como los principales referentes para organizar los procesos de trabajo (Cordeu, 1967:45, 74; Cordeu y Siffredi, 1971:18, 121-22; Gordillo, 1992:109). Ello ha comenzado a debilitar, aunque con variaciones según el grupo, la gravitación social de las modalidades recíprocas de distribución. Este fenómeno ha sido observado en diversos grupos chaqueños (Hack, 1980:54; Barúa, 1986:81; Cordeu, 1967:89; Cordeu y Siffredi, 1971:121; Gordillo, 1992:111) y en numerosos grupos cazadores-recolectores hoy insertos en el capitalismo (Leacock, 1954; Murphy y Steward, 1981; Turnbull, 1972; Peterson, 1991a; Ichikawa, 1991).

Renshaw no toma en cuenta estas transformaciones. Por el contrario, según se desprende de su trabajo, esta modalidad de reciprocidad se mantendría tan fuerte como antaño. El esencialismo de esta postura, sin embar-

go, descansa no sólo en esta apelación a la perpetuidad de la reciprocidad sino también en un fenómeno que este autor –basado en una particular interpretación de la distinción de James Woodburn (1982) entre sistemas con retorno inmediato y diferido– desprende de esta: la búsqueda de la obtención de rápidos retornos.

En efecto, a pesar de su apelación a la reciprocidad generalizada, para Renshaw lo que uniría el trabajo asalariado con la caza-recolección es la rapidez de su retorno (1988:239, 243-44). De la misma manera, lo diferido del retorno de la agricultura (además de la acumulación que puede generar) explicaría que los indígenas no la practiquen de forma sistemática (1988:241). Como sostiene Renshaw:

El trabajo asalariado, a diferencia de las otras modalidades de producción para el mercado, ofrece un acceso casi inmediato por el tiempo y labor invertido, y sus productos –dinero o provistas– pueden integrarse al sistema de reciprocidad, a través de lo cual las comunidades chaqueñas se definen, sin comprometer los valores igualitarios de estas sociedades (1988:243-44).

Es indudable que la reciprocidad generalizada es propia de grupos cuyas principales actividades productivas (caza, pesca y recolección) tienen un retorno relativamente rápido. Pero ¿Es ello suficiente para postular la existencia de estrategias *basadas* en la búsqueda de retornos rápidos? A mi entender, la respuesta es negativa.

Lo que funda entre estos grupos la reciprocidad generalizada es no sólo la incertidumbre que enfrenta cada familia extensa sobre el rendimiento de la caza y la recolección, sino también la presión social que la gente ejerce para que se compartan colectivamente los alimentos (ver capítulo 5). El que un cazador pueda distribuir su presa tras unas horas de actividad no es algo que determine la génesis de la reciprocidad generalizada. Si bien la distribución continua de recursos puede llegar a *reforzar* las redes de reciprocidad, de allí no puede inferirse que las prácticas se supediten a una búsqueda de retornos inmediatos.

Más aún, existen muchos casos en los que los indígenas recurren a actividades con retornos diferidos. Un ejemplo es la producción de artesanías. En primer lugar, algunas artesanías como los bolsos de fibra de chaguar y los tapices de lana suelen requerir de un tiempo de elaboración relativamente prolongado, desde varias semanas hasta incluso meses. Pero además, en muchas comunidades rurales la llegada de los compradores suele ser muy irregular, por lo que su comercialización puede llegar a requerir varios meses. A pesar de lo diferido que puede ser su retorno, la fabricación de artesanías es una actividad difundida e importante en muchas par-

Gastón Gordillo

tes del Chaco. Algo similar ocurre con la agricultura. Más allá de sus diferentes grados de desarrollo, la práctica generalizada de esta última entre casi todos los grupos indígenas del Gran Chaco no se condice con el desinterés que éstos supuestamente tendrían con actividades con retornos diferidos.

En definitiva, el tiempo que las actividades económicas tardan en rendir sus frutos no es un factor que determine la configuración de la reciprocidad o la elección de ciertas prácticas. La tesis de Renshaw, en este sentido, es una construcción antropológica que hace de un resultante empírico de la caza y la recolección, su relativamente rápido retorno, una fuerza determinante de prácticas sociales.

El trabajo asalariado y los circuitos de distribución

La afirmación de que el trabajo asalariado posibilitaría una cuasi-inmediata integración de recursos a los circuitos reciprocitarios, además, no se verifica en muchas partes del Chaco. Centrado en el Chaco paraguayo, Renshaw toma el caso de las estancias ganaderas y las colonias menonitas, donde, efectivamente, debido a que la gente indígena por lo general trabaja cerca de donde vive, es común que las mercaderías que obtiene en adelante circulen rápidamente entre distintos grupos domésticos. No obstante, incluso en la zona de las estancias existen situaciones muy distintas. Como lo señalaran Miguel Chase Sardi, Augusto Brun y Miguel Ángel Enciso:

Queremos dar un ejemplo que refleja muy bien la situación del indio en toda la amplia región de las estancias del Chaco paraguayo en la década pasada. Pudimos comprobar que a grupos de cuatro a cinco peones indios se les asignaba un lote de selva, de alrededor de 9 hectáreas, para el trabajo del desmonte. [...] Se les daba comida y ninguna paga. Esta era entregada al final, cuando el patrón o el capataz aceptaba el desmonte. [...] Consistía en un pantalón, una camisa, un calzoncillo y un zapatón rústico a cada uno. Esa era toda la paga que recibían los cuatro o cinco indios que habían trabajado duro, sólo por la comida, durante ocho o nueve meses. Y éste es un buen ejemplo de lo que pasaba en toda la amplia región de estancias (1990:78).

Como vemos, en estas estancias el pago en mercaderías no sólo se hacía tras numerosos meses sino que, además, apenas cubría las necesidades inmediatas del trabajador. Algo similar ocurre entre grupos indígenas del Chaco centro-occidental argentino. Allí el trabajo asalariado implica, por lo general, una migración estacional a sectores situados lejos de sus comunidades, sobre todo a fincas poróteras. En estas fincas, los bienes obtenidos

en adelante sólo cubren la subsistencia inmediata de los cosecheros y no se integran a circuitos mayores de reciprocidad. Además, al regresar a sus comunidades, debido a los bajos salarios y los descuentos por las mercaderías retiradas, mucha gente termina trayendo pocas cosas de vuelta, sobre todo ropa. En estos casos, por ende, el trabajo asalariado no podría explicarse en virtud de una búsqueda de rápidos retornos que permitan introducir recursos en los circuitos de distribución.

Reciprocidad y producción mercantil

Por último, es importante analizar el supuesto freno que los valores reciprocitarios e igualitarios le pondrían a la producción mercantil y agrícola. La producción de mercancías conduce a largo plazo a un conflicto con las relaciones de producción comunitarias y reciprocitarias, ya que tiende a generar una individualización de la producción y formas de acumulación. En este proceso, la presión social por compartir los frutos de la producción puede inhibir formas desarrolladas de acumulación y diferenciación. Sin embargo, contrariamente a lo sostenido por Renshaw, ello no llega a impedir su desarrollo. La producción de mercancías –en sus variantes de producción agrícola, artesanal y caza comercial– tiene hoy en día un papel relevante en la subsistencia de numerosos grupos. En muchos casos, su peso podrá ser menor que el del trabajo asalariado, pero su gravitación hace que su práctica no pueda ser inhibida sin comprometer las posibilidades de reproducción del grupo doméstico.

En la actualidad, la necesidad de garantizar la subsistencia suele primar por sobre los valores igualitarios y reciprocitarios en la elección de actividades productivas. Así, no sólo los indígenas del Gran Chaco sino en general muchos grupos cazadores-recolectores han adoptado, a pesar de los conflictos que crean con sus valores reciprocitarios, formas de producción mercantil. Incluso en algunos casos, como entre los mbuti de Zaire, los san del Kalahari y los grupos del subártico canadiense, la producción mercantil –centrada, respectivamente, en la venta de carne de animales salvajes y pieles– está muy desarrollada (Feit, 1991; Ichikawa, 1991; Tanaka, 1991; Leacock, 1954; Murphy y Steward, 1981). En estos grupos, los conflictos generados con la reciprocidad no han impedido ni disminuido su práctica. Por ende, los valores comunitarios e igualitarios de los grupos cazadores-recolectores pueden inhibir ciertas formas de diferenciación generadas por la producción mercantil, pero no impiden su desarrollo. Es más, a largo plazo, lo que se da es más bien el proceso inverso, y es la reciprocidad la que tiende a ser gradualmente socavada por la producción mercantil.

En definitiva, la reciprocidad generalizada de los aborígenes del Chaco así como su igualitarismo no implican una preferencia cultural por el trabajo asalariado, así como tampoco un freno infranqueable al desarrollo de la producción de mercancías. De hecho, existen en toda la región (como veremos) numerosos casos en los que los indígenas, cuando el contexto así lo permite, eligen desarrollar la agricultura u otras formas de producción mercantil antes que depender del trabajo asalariado.

Ahora bien, para completar mi análisis es importante examinar, en forma general, el conjunto de factores que dan cuenta de las prácticas mencionadas, tomando en cuenta tanto la dinámica impuesta por el capitalismo como su interrelación con formas de subjetividad indígena.

De las esencias a la historia

Tras la conquista militar del Chaco, la expansión de nuevas relaciones sociales en la región fue liderada por sectores productivos con una gran demanda de mano de obra: las colonias algodoneras del Chaco oriental argentino, las colonias menonitas del Chaco paraguay y los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, situados junto al borde occidental del Chaco argentino. En casi toda la región, los grupos indígenas perdieron el control sobre parte de sus tierras y sus condiciones de reproducción social y, por ende, se vieron obligados a recurrir al mercado para garantizar su subsistencia. Debido a la fuerte demanda de mano de obra, este acceso al mercado se canalizó en gran medida a través del trabajo asalariado, en forma estacional o semi-permanente. Lejos de responder a su conciencia recolectora o a sus valores igualitarios, la dependencia al trabajo asalariado fue impuesta por condiciones de necesidad creadas por las nuevas relaciones de poder dominantes en la región. La pérdida del control sobre sus condiciones de reproducción social no les dejaba a estos grupos mayores opciones.

En varias partes del Gran Chaco, el desarrollo entre los grupos indígenas de una producción agrícola comercial encontró y encuentra importantes limitaciones. En primer lugar, la semiaridez de buena parte de la región (suelos arcillosos, lluvias escasas, elevada evapotranspiración) le pone fuertes constricciones a toda horticultura que no tenga inversión de capital. Además, el poder de sectores que recurren a la mano de obra aborígen ha constreñido el accionar del capital comercial y financiero (privado o estatal) en el apoyo a la agricultura indígena. En varias regiones, sin embargo, las estrategias y movilizaciones aborígenes en conjunción con incentivos gubernamentales y de ONGs han contribuido a desarrollar formas relativamente importantes de producción agrícola mercantil, lo que contradice la

supuesta incompatibilidad entre los grupos cazadores-recolectores y la agricultura. Si bien por lo general estos grupos siguen dependiendo del trabajo asalariado, muchos de ellos son hoy en día pequeños productores con una relativamente importante inserción en el mercado (Loewen, 1966; Hack, 1978; Chase Sardi, Brun y Enciso, 1990; Cordeu, 1967; Mendoza y Wright, 1989).

Lo anterior es significativo, porque muestra que los indígenas contradicen las supuestas estrategias culturales que los autores aquí analizados les atribuyen. Cuando están en condiciones de elegir, la gente aborígen suele preferir la agricultura o la producción de artesanías antes que el trabajo asalariado en sectores capitalistas, debido a la explotación a la que es sometida su fuerza de trabajo. Numerosos casos ilustran este fenómeno. Un caso notorio fue la rebelión que realizaron los nivaclé de las colonias menonitas en 1962, con la cual, buscando limitar la explotación a la que eran sometidos, demandaron tierras para practicar la agricultura (Loewen, 1966:28). En grupos tobas de la provincia del Chaco, por su parte, en la década de 1960 el desarrollo entre ellos del cultivo del algodón hizo disminuir su trabajo en las colonias de la región (Cordeu, 1967:75). Entre los tobas del oeste de Formosa, en aquellas comunidades más cercanas al bañado del Pilcomayo donde la agricultura tiene un buen rendimiento, la mayoría de la gente prefiere esta actividad antes que participar en migraciones laborales estacionales (Gordillo, 1992:145). En el Chaco salteño, cuando compradores de pescado de Bolivia y Tartagal y contratistas de las fincas poroterías llegan a las comunidades del Pilcomayo en el mes de junio, muchos hombres eligen dedicarse a la pesca comercial antes que ir a la cosecha del poroto, debido a las duras condiciones de trabajo allí existentes. Algo similar ocurre entre los wichí noctenes del Pilcomayo boliviano, que mayormente optan por la pesca comercial y la producción artesanal antes que por el trabajo asalariado (Alvarsson, 1990:90).

Ahora bien, el que el trabajo asalariado o la producción de mercancías estén históricamente situados no quiere decir que no estén, al mismo tiempo, constituidos culturalmente. Mi crítica, en este sentido, no debe leerse como una negación del peso de subjetividades culturales en experiencias laborales. Por ello, aquí se vuelve ineludible la siguiente pregunta: ¿Qué papel juega, entonces, lo cultural en la actual dinámica socioeconómica de los indígenas del Gran Chaco?

La praxis económica de la cultura indígena: una aproximación

Sin pretender agotar un tema que trasciende los objetivos de este capítulo, y haciendo abstracción de las diferencias culturales que existen entre

diversos grupos, en esta sección me interesa examinar brevemente cómo la cultura indígena incide en las prácticas productivas de manera muy distinta al modo en que lo plantean las posturas aquí analizadas.

El carácter doméstico de la organización social aborígen y sus relaciones de producción configuran una parte muy significativa de su dinámica socioeconómica. Ello se manifiesta, primeramente, en que en muchas unidades domésticas la condición mínima de reproducción es la subsistencia y no la obtención de una ganancia. Como parte de este proceso, su ideología igualitaria y recíprocitaria (como viéramos) puede contribuir a limitar formas de acumulación culturalmente consideradas excesivas. En algunos casos, la presión social para que se compartan recursos hace que cuando miembros de la comunidad se vuelven comerciantes o pequeños empresarios, ello genere la condena de sus pares y una mayor integración a sectores criollos. La distribución recíprocitaria también puede afectar la disponibilidad del excedente agrícola y, por ende, el volumen de ventas al mercado (lo que no involucra productos comerciales como el algodón).

Estas relaciones de distribución, canalizadas a través de redes de parentesco, permiten a su vez, sobre todo donde se practica en forma sistemática la caza, la pesca y la recolección, que la gente tenga un resguardo parcial frente a las crisis del mercado. En estos casos, la posibilidad de recurrir a la distribución recíprocitaria y a actividades no dirigidas a la venta permiten tener un cierto margen de maniobra frente a una caída de precios, margen del que carece un productor campesino que depende fuertemente de la buena venta de su cosecha.

Las modalidades milenaristas de resistencia de principios del siglo XX también afectaron prácticas laborales. Los movimientos de Napalpí (1924) y El Zapallar (1933), por ejemplo, hicieron que muchos tobas y mocovíes abandonaran lo que era para ellos el símbolo de su dominación: el trabajo asalariado en las colonias algodoneras (Cordeu y Siffredi, 1971:73, 104, 109, 116; Bartolomé, 1972:112, 114). Estas respuestas político-culturales son significativas por cómo conjugan antiguas pautas comunitarias y simbólicas de acción con la socialización resultante de nuevas experiencias colectivas.

A un nivel más general, los valores y significados manejados por la gente aborígen están ineludiblemente presentes en su trabajo asalariado o su producción de mercancías: configurando actitudes frente a patrones o compradores, la relación con otros trabajadores, percepciones sobre el dinero y el trabajo y respuestas políticas frente a condiciones de dominación (ver capítulos 2, 3, 6 y 7). Y estas experiencias, a su vez, han reformulado los significados de estas prácticas. En definitiva, el sostener que el trabajo asa-

lariado, la dependencia a programas de desarrollo o la mendicidad no responden a estrategias culturales no implica que éstos estén separados de la subjetividad de los grupos indígenas. Esta última no es sino una práctica en constante reformulación, que configura acciones y respuestas frente a relaciones de dominación pero está, a su vez, condicionada por ellas. La especificidad que en este proceso tienen los grupos indígenas es parte de una dinámica social construida históricamente, donde se conjugan su antigua herencia cultural con las experiencias creadas por su inserción en el capitalismo.

Conclusiones

Más allá de sus variantes, los autores aquí analizados coinciden en un punto: los indígenas eligen en función de su cultura gran parte de sus modalidades de acceso al mercado. Mi objetivo ha sido mostrar los problemas de este argumento y la forma en que se basa más en construcciones antropológicas que en la propia experiencia aborígen.

Ello es particularmente claro en las tesis de von Bremen y Miller, ya que la supuesta cultura de recolección carece de sustento conceptual y etnográfico y descansa en la atribución a los indígenas de una cosmovisión de corte ecologista. Al respecto, hemos visto que la distinción entre “producción” y “recolección” es problemática, así como lo es la homologación entre prácticas tan distintas como la caza-recolección, el trabajo asalariado, el asistencialismo, la mendicidad y el cirujeo, lo que lleva a esta postura a caer en múltiples contradicciones.

En el caso de Renshaw, su énfasis en la reciprocidad descansa, en última instancia, en una apelación primordialista a una búsqueda de rápidos retornos, que es la que sostiene su analogía entre la caza-recolección y el trabajo asalariado. En primer lugar, luego de señalar el contexto de cambio en el que está inserta la reciprocidad generalizada, hemos visto que no hay una relación necesaria entre esta última, la velocidad del retorno de las actividades socioeconómicas y la preferencia por ciertas prácticas por parte de la gente indígena. Posteriormente, vimos que en partes del Gran Chaco el trabajo asalariado no implica una distribución de bienes en los circuitos de reciprocidad, ni siquiera en forma tardía, y que si bien la producción de mercancías tiende a generar conflictos con los valores igualitarios éstos no llegan a impedir su desarrollo.

Finalmente, hemos visto que existen numerosos casos que desmienten las supuestas preferencias atribuidas a los grupos aborígenes. En definitiva, sin bien la cultura de estos grupos configura múltiples niveles de sus

prácticas actuales, estas no pueden analizarse sin tomar en cuenta los condicionamientos impuestos por actores capitalistas y el Estado.

La reificación que las posturas analizadas hacen de la especificidad cultural indígena tiene algunas implicancias significativas. Por lo pronto, la apelación a esta especificidad termina situando a los grupos indígenas del Gran Chaco y, en general, a los grupos cazadores-recolectores en un estatus ontológico distinto al del resto de las sociedades humanas: el estatus de aquellos que no producen sino "recolectan", que no viven de la naturaleza sino "en ella" y que no se mueven por el egoísmo sino por una suerte de altruismo primitivo (ver Wilmsen, 1989:3).

Pero además, este discurso tiene implicancias ideológicas problemáticas. Aunque no sea la intención de sus autores, estas posturas naturalizan y legitiman un status quo basado en la explotación del trabajo indígena, y dan argumentos a partir de los cuales se podría defender esta práctica como forma de "respeto a la cultura" de estos grupos. Lo mismo vale en relación a la supuesta preferencia cultural por la mendicidad y la búsqueda de residuos. ¿Cómo cuestionar la extrema pobreza asociada a estas actividades si ellas responden a la propia naturaleza cazadora-recolectora indígena? Esta postura alimenta aquel viejo discurso conservador de que "los pobres" son resultado no de campos de dominación y desigualdad sino de su propia voluntad. La antropología no redescubrirá a los indígenas del Chaco como actores sociales con la ilusión de atribuirles eficacia a supuestas esencias culturales. Ello sólo será posible con el abordaje de su subjetividad dentro de los procesos históricos de los que son indisolublemente parte.

Bibliografía

- Abel, Theodore (1953) "The Operation Called Verstehen". En Herbert Feigl y May Brodbeck, (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*. New York: Appleton Century Crofts. Pp. 677-687.
- Abercrombie, Thomas (1998) *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Abrams, Philip (1988) "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology*. 1(1):58-87.
- Adorno, Theodor (1973) [1966] *Negative Dialectics*. New York: Continuum.
- Althusser, Louis (1984) *Essays on Ideology*. Londres: Verso.
- Alvarsson, Jan-Ake (1990) "The Mataco Way: A Case of Alternative Development in the Gran Chaco". En Jan-Ake Alvarsson, (ed.), *Alternative Development in Latin America*. Uppsala: Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology. Pp. 79-95.
- (1997a) "Ver para no creer: Los peligros de las presuposiciones teóricas. Rafael Karsten como etnógrafo del Chaco". En Jan-Ake Alvarsson, (ed.), *Rafael Karsten: Observador y teórico*. Quito: Abya-Yala. Pp. 105-142.
- (1997b) "El humanitarismo de Nordenskiöld". En Jan-Ake Alvarsson y Oscar Agüero, (eds.), *Erland Nordenskiöld: Investigador y amigo del indígena*. Quito: Abya-Yala. Pp. 81-108.
- Amariglio, Jack y Antonio Caliri (1993) "Marxian Value Theory and the Problem of the Subject: The Role of Commodity Fetishism". En Emily Apter y William Pietz, (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press. Pp. 186-216.
- Aráoz, Ernesto (1966) *Vida y obra del Doctor Patrón Costas*. Buenos Aires.
- Archetti, Eduardo y Kristie-Anne Stölen (1975) *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arenales, José (1833) *Noticias históricas y descriptivas sobre el país del Chaco y el río Bermejo, con observaciones relativas a un plan de navegación y colonización que se propone*. Buenos Aires: Imprenta Hallet y Cía.
- Arengo, Elena (1996) *Civilization and its Discontents: History and Aboriginal Identity in the Argentine Chaco*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, New School for Social Research.
- Arnaud, Leopoldo (1889) *Del Timbó al Tartagal: Impresiones de un viaje a través del Gran Chaco*. Buenos Aires: Imprenta del Río de la Plata.
- Arnott, John (1937) "Misión Pilagá, April-June 1937". *South American Missionary Society Magazine*. 71:112-115.
- Astrada, Domingo (1906) *Expedición al Pilcomayo*. Buenos Aires: Estudio Gráfico Robles & Cía.

- Bargallo, María Lia (1992) *Shamanes, Iglesias y atención primaria entre los tobas del oeste de Formosa. Etnicidad y hegemonización en el campo de la salud*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Bartolomé, Leopoldo (1971) "Política y redes sociales en una comunidad urbana de indígenas tobas: un análisis de liderazgo y 'brokerage'". *Anuario Indigenista*. 31:77-97.
- (1972) "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933". *Suplemento Antropológico*. 7(1-2):107-121.
- (1982) "Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina". *Desarrollo Económico*. 22(87):409-420.
- Bartra, Armando (1982) *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México: Macehual.
- Barúa, Guadalupe (1986) "Principios de organización en la sociedad matakó". *Suplemento Antropológico*. 21(1):73-130.
- Baudrillard, Jean (1983) *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.
- Beck, Hugo Humberto (1994) "Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa, 1885-1950". *Cuadernos de Historia Regional*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas. 29.
- Benjamin, Walter (1978) *Reflections*. New York: Schocken Books.
- Bicchieri, Marco (1990a) "Comments to Solway and Lee". *Current Anthropology*. 31(2):123.
- (1990b) "Comments to Wilmsen and Denbow". *Current Anthropology*. 31(5):507.
- Bilbao, Santiago (1964/65) "Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco santiagueño". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. 5: 43-206.
- (2002) *Alfred Métraux en la Argentina: infortunios de un antropólogo afortunado*. Caracas: Comala.
- Bird-David, Nurit (1992) "Beyond 'the Original Affluent Society': A Culturalist Reformulation". *Current Anthropology*. 33(1): 25-47.
- Bórmida, Marcelo (1969a) "Mito y Cultura". *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*. 12:9-52.
- (1969b) "Problemas de Heurística Mitográfica". *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*. 12:53-65.
- (1973) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (I)". *Scripta Ethnologica*. 1(1):9-68.
- (1974) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (II)". *Scripta Ethnologica*. 2(2):41-107.
- (1975) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (III)". *Scripta Ethnologica*. 3(1):73-130.
- (1976a) *Etnología y Fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Cervantes.
- (1976b) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (IV)". *Scripta Ethnologica*. 4(1):29-44.
- (1978/79a) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (V)". *Scripta Ethnologica*. 5(1):6-25.
- (1978/79b) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (VI)". *Scripta Ethnologica*. 5(2):21-75.
- (1982) "Prólogo". En Mario Califano, *Etnografía de los Mashco de la Amazonia Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires: FECIC. Pp 11-13.
- (1984) "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo". *Scripta Ethnologica*. 8:13-161.
- Bórmida, Marcelo y Mario Califano (1978) *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal*. Buenos Aires: FECIC.
- Bórmida, Marcelo y Alejandra Siffredi (1969) "Mitología de los Tehuelches meridionales". *Runa: Archivo para las ciencias del hombre*. 12:199-245.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourgois, Philippe (1988a) "Conjugated Oppression: Class and Ethnicity Among Guaymí and Kuna Banana Workers". *American Ethnologist*. 15(2):328-348.
- (1988b) *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bradberry, John (1958) "Indian Preachers' Influence". *South American Missionary Society Magazine*. 92:58-59.
- Braunstein, José (1974) "Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los Matakó tewokleley". *Scripta Ethnologica*. 2(2):7-30.
- (1976) "Los wichí: conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Matakó". *Scripta Ethnologica*. 4(1):130-143.
- (1976/77) "Cigabi va a la matanza: historia de guerra de los Ayoreo". *Scripta Ethnologica*. 4(2):32-54.
- (1983) *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Briones, Claudia (1993) "¿Qué importa quién gane si nosotros perdemos siempre?: los partidos políticos desde la minoría Mapuche". *Cuadernos de Antropología Social*. 7:79-119.
- (1996) "(Lo esencial es invisible a los ojos): Crímenes y pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 6: 7-56.
- (1998) *La alteridad del cuarto mundo: una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Brunatti, Olga, María Colángelo y Germán Soprano (2002) "Observar para legislar: métodos etnográficos e inspección del trabajo en la Argentina a principios del siglo XX". En Sergio Visacovsky y Rosana Guber, (eds.), *His-*

- torias y estilos de trabajo de campo en Argentina. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 79-126.
- Buck-Morss, Susan (1989) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: MIT Press.
- Califano, Mario (1973) "El ciclo de Tokjwaj: análisis fenomenológico de una narración mítica de los Mataco costaneros". *Scripta Ethnologica*. 1(1):157-186.
- (1974) "El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros". *Scripta Ethnologica*. 2(2):33-73.
- (1976) "El chamanismo Mataco". *Scripta Ethnologica*. 3(3):7-60.
- (1982) *Etnografía de los Mashco de la Amazonia Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires: FECIC.
- (1986) "Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: el caso mataco". *Scripta Ethnologica*. 10:79-85.
- Campos, Daniel (1888) *De Tarija a la Asunción: expedición boliviana, 1883*. Buenos Aires: Imprenta Peuser.
- Cano, Ginette, Karl Neufeldt, et al (1981) *Los nuevos conquistadores: El Instituto Lingüístico del Verano en América Latina*. Quito: CEDIS-FENOC.
- Caplan, Jane y John Torpey (2001) "Introduction". En Jane Caplan y John Torpey, (eds.), *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 1-12.
- Carrasco, Morita (1989) "Procesos de colonización y relaciones interétnicas en el Chaco formoseño: ¿Articulación social o subalternidad?" *Cuadernos de Antropología*. 3:90-109.
- Carrasco, Morita y Claudia Briones (1996) *La tierra que nos quitaron: Reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IGWIA-Asociación Lhaka Honhat.
- Cashdan, Elizabeth (1980) "Egalitarianism Among Hunter-Gatherers". *American Anthropologist*. 82:116-20.
- Chase Sardi, Miguel, Augusto Brun y Miguel Angel Enciso (1990) *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Asunción: Universidad Católica.
- Chevalier, Jacques (1982) *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.
- Clanchy, M. T. (1979) *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James (1986) "On Ethnographic Allegory". En James Clifford y George Marcus, (eds.), *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press. Pp 98-121.
- Cohn, Bernard (1990) "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia". En Bernard Cohn, (ed.), *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 224-254.
- Cohn, Bernard y Nicholas Dirks (1988) "Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, and the Technologies of Power". *Journal of Historical Sociology* 1(2):224-229.
- Colegio de Graduados en Antropología (1989) *Jornadas de Antropología: 30 años de la carrera en Buenos Aires (1958-1988)*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Coluccio, Félix y Marta Isabel Coluccio (1987) *Presencia del diablo en la tradición oral de Iberoamérica*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas-Ministerio de Educación y Justicia.
- Comaroff, Jean (1985) *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff (1991) *Of Revelation and Revolution Vol. 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in Southern Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview.
- (1997) *Of Revelation and Revolution Vol. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1999) "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony". *American Ethnologist*. 26 (2): 279-303.
- Comisión Asesora de Historia y Antropología del CONICET (1990) "Despachos de la Comisión Asesora". *Cuadernos de Antropología Social*. 2.
- Cordeu, Edgardo (1967) *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba*. Miraflores, Chaco. Comisión Nacional del Río Bermejo, Publicación 123 J.
- (1969/70) "Una aproximación al horizonte mítico de los tobas". *Runa: archivo para las ciencias del hombre*. 12(1-2):67-176.
- (1974) "La idea de 'mito' en las expresiones narrativas de los indios chamacoco o ishir". *Scripta Ethnológica*. 2(2):75-117.
- (1977) "Algunos personajes celestes de la mitología ishir (chamacoco)". *Suplemento Antropológico*. 12(1-2):7-24.
- (1984a) "Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba-Pilagá: La acción de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular en la Colonia de Bartolomé de las Casas (Provincia de Formosa)". *Suplemento Antropológico*. 19(1):187-235.
- (1984b) "Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios ishir". *Journal of Latin American Lore*. 10(2):189-275.
- (1988) "Algunas características narrativas de los Tomaraxo y Ebitoso del Chaco Boreal". *Suplemento Antropológico*. 23(2):77-85.
- (1989a) "Aishtuwénte": Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco". *Suplemento Antropológico*. 24(1):7-78.

- (1989b) "Los chamacoco o ishir del Chaco Boreal: Algunos aspectos de un proceso de desestructuración étnica". *América Indígena*. 49(3):545-580.
- Cordeu, Edgardo y Miguel de los Ríos (1982) "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco". *Suplemento Antropológico*. 17(1):131-195.
- Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi (1971) *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- (1973) "Réplica a Miller". *Etnia*. 1:14-18.
- (1978) "La intuición de lo numinoso en dos mitologías del Gran Chaco: apuntes sobre el mito y la potencia entre los Chamacoco y los Chorote". *Revista del Instituto de Antropología* (Universidad Nacional de Córdoba). 4:159-196.
- (1988) "Caleidoscopios de la razón: análisis simbólico de cuatro mitos chaqueños". *Journal of Latin American Lore*. 14(1):123-154.
- Coronil, Fernando (1996) *The Magical State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer (1985) *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Blackwell.
- Crain, Mary (1991) "Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession". *American Ethnologist*. 18(1):67-89.
- D'Orbigny, Alcides (1835/47) *Voyage dans L'Amérique Méridionale*. Paris: Pittois.
- Da Matta, Roberto (1986) "Review of Chevalier and Taussig". *Social Analysis*. 19:57-63.
- De la Cadena, Marisol (2000) *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- De la Cruz, Luis María y Marcela Mendoza (1989) "Les Tobas de l'ouest de Formosa, et le processus de reconnaissance légale de la propriété communautaire des terres". *Recherches Amérindiennes au Québec*. 19(4):43-51.
- De los Ríos, Miguel (1974a) "Temporalidad y potencia entre los grupos Matacos". *Scripta Ethnologica*. 2(2):7-38.
- (1974b) "Vida y muerte en el cosmos Mataco". *Cuadernos Franciscanos* (Salta). 35:51-66.
- (1978/79) "Las expresiones de la afección amorosa en la etnia Mataco". *Scripta Ethnologica*. 5(1):26-51.
- Del Nieto, José (1969) "La conquista del Bermejo". *Todo es Historia* 30:56-70.
- Dobrizhoffer, Martin (1970) [1784] *Historia de los Abipones*. 3 vols. Traducción de Clara Vedoya de Guillén. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Edelman, Marc (1994) "Landlords and Devils: Class, Ethnic and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives". *Cultural Anthropology*. 9(1):58-93.
- Eliade, Mircea (1964) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Fabian, Johannes (1986) *Language and Colonial Power*. Berkeley: University of California Press.
- Farber, Marvin (1956) *Husserl*. Buenos Aires: Ediciones Losange.
- Fardon, Richard, (ed.), (1990) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Washington: Smithsonian.
- Feit, Harvey (1991) "Gifts of the Land: Hunting Territories, Guaranteed Incomes and the Construction of Social Relations in James Bay Cree society". *Senri Ethnological Studies*. 30:223-268.
- Fentress, James y Chris Wickham (1992) *Social Memory*. London: Blackwell.
- Flores, William (1997) "Citizens vs. Citizenry: Undocumented Immigrants and Latino Cultural Citizenship". En William Flores y Rina Benmayor, (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*. Boston: Beacon. Pp. 255-77.
- Fontana, Luis Jorge (1977) [1881] *El Gran Chaco*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Fortuny, Pablo (1974) *Supersticiones Calchaquíes*. Buenos Aires: Sofrón.
- Fox, Harold (1958) "The Curse of the Cane-fields". *South American Missionary Society Magazine*. 92:24-25.
- Fuscaldo, Liliana (1985) "El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco". En Mirta Lischetti, (ed.), *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba. Pp. 131-151.
- Garduno Cervantes, Julio, (ed.), (1983) *El final del silencio: documentos indígenas de México*. Puebla: Premia Editora.
- Geertz, Clifford (1963) *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Godbeer, Richard (1992) *The Devil's Dominion: Magic and Religion in New England*. New York: Cambridge University Press.
- González Trilla, Casimiro (1921) *El Chaqueño: Apuntes sobre el Chaco santiagueño*. Santiago del Estero.
- Gordillo, Gastón (1992) "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa". En Hugo Trinchero, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp 13-191.
- (1993) "La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 3:73-96.
- (1994) "La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. 15:53-82.

- (1995a) “La subordinación y sus mediaciones: dinámica cazadora-recolectora, relaciones de producción, capital comercial y Estado entre los tobas del oeste de Formosa”. En Hugo Trinchero, (ed.), *Producción doméstica y capital: estudios desde la antropología económica*. Buenos Aires: Biblos. Pp. 105-138.
- (1995b) “Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental”. *Desarrollo Económico*. 35(137):105-126.
- (1996a) “Entre el monte y las cosechas: migraciones estacionales y retención de fuerza de trabajo entre los tobas del oeste de Formosa (Argentina)”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. 32:135-167.
- (1996b) “Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco”. *Cuadernos de Antropología Social*. 9:135-171.
- (1996c) “La cultura como praxis material: respuesta a Claudia Briones”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 6: 37-46.
- (2000) “Canales para un río indómito: frontera, estado y utopías aborígenes en el noroeste de Formosa”. En Alejandro Grimson, (ed.), *Fronteras, naciones e identidades: la periferia en el centro*. Buenos Aires: Ciccus-La Crujía. Pp. 232-255.
- (2001) “‘Un río tan salvaje e indómito como el indio toba’: una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo”. *Desarrollo Económico*. 41(162):261-280.
- (2002a) “Remembering ‘the Ancient Ones’: Memory, Hegemony, and the Shadows of State Terror in the Argentinean Chaco”. En Belinda Leach y Winnie Lem, (eds.), *Culture, Economy, Power: Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis*. Albany: SUNY Press. Pp. 177-190.
- (2002b) “The Breath of the Devils: Memories and Places of an Experience of Terror”. *American Ethnologist*. 29(1):33-57.
- (2002c) “The Dialectic of Estrangement: Memory and the Production of Places of Wealth and Poverty in the Argentinean Chaco”. *Cultural Anthropology*. 17(1):3-31.
- (2002d) “Locations of Hegemony: The Making of Places in the Toba’s Struggle for La Comuna, 1989-1999”. *American Anthropologist*. 104(1):262-277.
- (2003) “Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco: A Political Economy”. *Journal of Latin American Anthropology*. 8(3):103-125.
- (2004) *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- (2005) *Nosotros vamos a estar acá para siempre: historias tobas*. Buenos Aires: Biblos.
- (2006a) “The Crucible of Citizenship: ID Paper Fetishism in the Argentinean Chaco”. *American Ethnologist*. 33(2):162-176.
- (2006b) “Places and Academic Disputes: The Gran Chaco in the Making of Argentinean Anthropology, 1899-1989”. En Deborah Poole, (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Oxford: Blackwell. Pp. 234-265.
- Gordillo, Gastón y Juan Martín Leguizamón (2002) *El río y la frontera: Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.
- Gordon Childe, Vere (1975) “El Neolítico”. En Harry Shapiro, (ed.), *Hombre, Cultura y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 110-127.
- Gould, Jeffrey (1990) *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandenga, Nicaragua, 1912-1979*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Gow, Peter (1996) “River People: Shamanism and History in Western Amazonia”. En Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, (eds.), *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Pp. 90-113.
- Gramsci, Antonio (1971) [1929/35] *Selection from the Prison Notebooks*. Quintin Hoare y Geoffrey Smith, (eds.), New York: International Publishers.
- Greene, Shane (1998) “The Shaman’s Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru”. *American Ethnologist*. 25(4):634-658.
- Gregory, C. A. (1986) “On Taussig on Aristotle and Chevalier on Everybody”. *Social Analysis*. 19:64-69.
- Grubb, Henry (1931) “Early Days at the Toba Mission”. *South American Missionary Society Magazine*. 65: 87-89.
- Guber, Rosana (2002) “Antropología Social: An Argentine Diaspora Between Revolution and Nostalgia”. *Anthropology Today*. 18(4):8-13
- Guber, Rosana y Sergio Visacovsky (2000) “La antropología social en la Argentina de los años ‘60 y ‘70: nación, marginalidad crítica y el ‘otro’ interno”. *Desarrollo Económico*. 40(158):289-316.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (1997a) “Behind ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference”. En Akhil Gupta y James Ferguson, (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press. Pp. 33-51.
- (eds.), (1997b) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Hack, Hendrik (1978) “Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo (I)”. *Suplemento Antropológico*. 13(1-2):207-260.
- (1980) “Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo (II)”. *Suplemento Antropológico*. 15(1-2):45-137.
- Hale, Charles (1997) “Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala”. *Current Anthropology*. 38(5):817-838.

- Hall, Stuart y David Held (1989) "Citizens and Citizenship". En Stuart Hall y Martin Jacques, (eds.), *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*. London: Lawrence y Wishart. Pp. 173-188.
- Hames, Raymond (1990) "Sharing Among the Yanomanö: Part I, The Effects of Risk". En Elizabeth Cashdan, (ed.), *Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies*. Boulder: Westview. Pp 89-105.
- Harris, Olivia (1989) "The Earth and the State: The Sources and Meanings of Money in Northern Potosí, Bolivia". En Jonathan Parry y Maurice Bloch, (eds.), *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 232-268.
- Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- (1996) *Justice, Nature, and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Headland, Thomas y Lawrence Reid (1989) "Hunter-Gatherers and their Neighbors From Prehistory to the Present". *Current Anthropology*. 30(1):43-63.
- Henry, Jules (1951) "The Economy of Food Distribution Among the Pilagá". *American Anthropologist*. 53:187-220.
- Henry, Jules y Zunia Henry (1974) [1944] *Doll Play of Pilagá Indian Children*. New York: Vintage.
- Hermitte, Esther y equipo (1995) *Estudio sobre la situación de los indígenas del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. Edición, Preparación e Introducción por Nicolás Iñigo Carrera y Alejandro Isla. Posadas: Editorial de la Universidad Nacional de Misiones.
- Hirsch, Silvia (1998/99) "De la autoridad etnográfica a la pasión etnográfica: una relectura de Alfred Métraux". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. 18:223-232.
- Hitchcock, Robert (1982) "Patterns of Sedentism Among the Basarwa of Eastern Botswana". En Eleanor Leacock y Richard Lee, (eds.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp 223-267.
- Humphrey, Caroline (1996) "Shamanism and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery". En Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, (eds.), *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Pp. 191-228.
- Hunt, Richard (1912) "The Base of Missionary Operations". *South American Missionary Society Annual Report*. 1911-1912: 25-30.
- Ichikawa, Mitsuo (1991) "The Impact of Commoditization on the Mbuti of the Zaire". *Senri Ethnological Studies*. 30:135-162.
- Idoyaga Molina, Anatilde (1974) "Shamanismo chiriguano". *Cuadernos Franciscanos* (Salta). 35:85-109.
- (1976) "Matrimonio y pasión amorosa entre los Mataco". *Scripta Ethnologica*. 4(1):46-67.
- (1978/79) "La bruja pilagá". *Scripta Ethnologica*. 5(2):95-117.

- Imbelloni, José (1956) [1926] *La segunda esfinge indiana: antiguos y nuevos aspectos del problema de los orígenes americanos*. Segunda edición. Buenos Aires: Hachette.
- Iñigo Carrera, Nicolás (1984) *Campanas militares y clase obrera: Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Isla, Alejandro (1998) "Terror, Memory, and Responsibility in Argentina". *Critique of Anthropology*. 18(2):134-156.
- Isla, Alejandro y Nicolás Iñigo Carrera (1995) "Palabras previas a esta edición (1993)". En Hermitte y equipo. *Estudio sobre la situación de los indígenas del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. Edición, Preparación, e Introducción por Nicolás Iñigo Carrera y Alejandro Isla. Posadas: Editorial de la Universidad Nacional de Misiones.
- Isla, Alejandro y Julie Taylor (1995) "Terror e identidad en los Andes: el caso del noroeste argentino". *Revista Andina*. 13(2):311-357.
- Jijena Sánchez, Rafael y Bruno Jacovella (1939) *Las supersticiones: contribución a la metodología de la investigación folklórica*. Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires.
- Jones, Ernest (1951) [1931] *On the Nightmare*. New York: Liveright.
- Kane, Stephanie (1994) *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington: Smithsonian.
- Kaplan, Hillary, Kim Hill y Magdalena Hurtado (1990) "Risk, Foraging and Food Sharing among the Ache". En Elizabeth Cashdan, (ed.), *Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies*. Boulder: Westview. Pp. 107-143.
- Karsten, Rafael (1932) *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsingfors: Commentationes Humanarum Litterarum 4.
- (1970) [1923] *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco*. Oosterhout, Netherlands: Anthropological Publications.
- Keenan, Thomas (1993) "The Point Is to (Ex) Change it: Reading Capital, Rhetorically". En Emily Apter y William Pietz, (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca, NY: Cornell University Press. Pp. 152-185.
- Keesing, Roger (1987) "Anthropology as Interpretive Quest". *Current Anthropology*. 28(2):161-76.
- Kitchin, Barbara (1958) "The Need at the Canefields". *South American Missionary Society Magazine*. 42:25-27.
- Kohl, Philip y José Pérez Gollán (2002) "Religion, Politics, and Prehistory: Reassessing the Lingering Legacy of Oswald Menghin". *Current Anthropology*. 43(4):561-586.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lafone Quevedo, Samuel (1898) *Arte de la lengua Toba por el padre Pedro Bárcena*. La Plata: Imprenta del Museo de La Plata.
- (1896) *Lenguas Argentinas*. Buenos Aires: Imprenta Coni.

- Lazzari, Axel (2002) "Indio argentino, cultura (nacional): del Instituto de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología". En Sergio Visacovsky y Rosana Guber, (eds.), *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 154-201.
- Lazzari, Axel y Diana Lenton (2000) "Etnología y nación: facetas del concepto de Araucanización". *Avá: Revista de Antropología*. 1:125-140.
- Leguizamón, Juan Martín y Leda Kantor (1994) "Feos, sucios y malos: etnocentrismo y procesos de estigmatización sobre los indígenas del Chaco salteño". MS.
- Lehmann-Nitsche, Robert (1904) "Études Anthropologiques sur les Indiens Takshik du Chaco Argentin". *Revista del Museo de la Plata*. 11:263-313.
- (1907) "Estudios antropológicos sobre los Chiriguano, Chorotes, Matacos y Tobas (Chaco occidental)". *Anales del Museo de La Plata*. 1:53-151.
- (1915) *El problema indígena: necesidad de destinar territorios reservados a los indígenas de Patagonia, Tierra del Fuego y Chaco según el proceder de los Estados Unidos de Norteamérica*. Buenos Aires: Imprenta Coni.
- (1923a) "La astronomía de los Matacos". *Revista del Museo de la Plata*. 27: 253-266.
- (1923b) "La astronomía de los Tobas". *Revista del Museo de la Plata*. 27:267-285.
- (1924/25) "La astronomía de los Tobas (segunda parte)". *Revista del Museo de la Plata*. 28:181-209.
- (1925) "Vocabulario Toba (Río Pilcomayo y Chaco Oriental)". *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de la República Argentina*. 28:179-196.
- Lemon, Alaina (1998) "Your Eyes are Green like American Dollars": Counterfeit Cash, National Substance, and Currency Apartheid in 1990s Russia. *Cultural Anthropology*. 13(1):22-55.
- Lambek, Michael (1996) "The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice". En Paul Antze y Michael Lambek, (eds.), *Tense Past: Cultural Essays on Trauma and Memory*. New York: Routledge. Pp. 235-254.
- Lan, David (1985) *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London: James Currey.
- Leacock, Eleanor (1954) "The Montagnais 'Hunting Territory' and the Fur Trade". *American Anthropological Association. Memoir* 78.
- Leacock, Eleanor y Richard Lee (1982) "Introduction". En Eleanor Leacock y Richard Lee, (eds.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-20.
- Leake, Alfred (1970) "When the Warfare Ended". *Sent*. February: 11-14.
- Leake, David (1968) "David Leake". *Sent*. March: 10-12.
- Lee, Richard (1979) *The Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1982) "Politics, Sexual and Nonsexual, in an Egalitarian Society". En Eleanor Leacock y Richard Lee, (eds.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 37-59.
- (1988) "Reflections on Primitive Communism". En Tim Ingold, David Riches y James Woodburn, (eds.), *Hunters and Gatherers, Vol I: History, Evolution, and Social Change*. Oxford: Berg. Pp. 252-268.
- (1993) *The Dobe Ju/'Hoansi*. Orlando: Harcourt Brace College Publishers.
- Lee, Richard e Irven DeVore, (eds.), (1968) *Man The Hunter*. Chicago: Aldine.
- Lefebvre, Henri (1991) [1974] *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lenin, Vladimir (1973) [1908] *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Buenos Aires: Editorial Estudio.
- Lenton, Diana (1999) "Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 8:7-30.
- Lindberg, Christer (1995) "It Takes More than Fieldwork to Become a Culture Hero of Anthropology: The Story of Rafael Karsten". *Anthropos*. 90:525-531.
- (1997) "El código de honor: la verdad y la moral en los escritos de Rafael Karsten". En Jan-Ake Alvarsson, (ed.), *Rafael Karsten: Investigador y teórico*. Quito: Abya-Yala. Pp. 159-186.
- Loewen, Jacob (1966) "From Nomadism to Sedentary Agriculture". *América Indígena*. 26(1):27-42.
- Longman, Timothy (2001) "Identity Cards, Ethnic Self-Perception, and Genocide in Rwanda". En Jane Caplan y John Torpey, (eds.), *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 345-57.
- Lozano, Pedro (1989) [1733] *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Luna Olmos, Lucas (1905) *Expedición al Pilcomayo*. Buenos Aires: Imprenta Guillermo Krieger.
- Makower, Katharine (1989) *Don't Cry For Me: Poor Yet Rich, the Inspiring Story of Indian Christians in Argentina*. London: Hodder Christian Paperbacks.
- Mamdani, Mahmood (2001) *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.
- Marshall, Lorna (1960) "Kung Bushmen Bands". *Africa*. 30:325-55.
- Marx, Karl (1964) [1844] *Economic and Philosophic Manuscripts*. New York: International Publishers.
- (1976) [1867] *Capital: A Critique of Political Economy Vol. I*. New York: Vintage.
- (1986) [1867] *El Capital Vol I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mashnshnek, Celia (1973) "Seres potentes y seres míticos de los Mataco del Chaco Central". *Scripta Ethnologica*. 1(1):105-154.

- (1975) "Aportes para la comprensión de la economía de los matakos". *Scripta Ethnologica*. 3(1):7-39.
- (1976) "El mito en la presencia de los aborígenes del Chaco Central: presencia y actuación de las teofanías". *Scripta Ethnologica*. 4(1):6-27.
- Massey, Doreen (1994) *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mendoza, Marcela (2002) *Band Mobility and Leadership Among the Western Toba Hunter-Gatherers of the Gran Chaco in Argentina*. New York: Edwin Mellin Press.
- Mendoza, Marcela y Gastón Gordillo (1989) "Las migraciones estacionales de los tobas ñachilamo'lek a la zafra salto-jujeña (1890-1930)". *Cuadernos de Antropología*. 3:70-89.
- Mendoza, Marcela y Pablo Wright (1989) "Sociocultural and Economic Elements of the Adaptation Systems of the Argentine Toba: The Nachilamolek and Takshek Cases of Formosa Province". En Stephen Shennan, (ed.), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin Hyman. Pp. 243-257.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Métraux, Alfred (1928) *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- (1929) "Études sur la civilisation des Indiens Chiriguano". *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*. 1: 295-493.
- (1933a) "Nouvelles de la Mission A. Métraux". *Journal de la Société des Americanistes*. 25:203-205.
- (1933b) "La obra de las misiones inglesas en el Chaco". *Journal de la Société des Americanistes*. 25:205-209.
- (1937) "Études de Ethnographie Toba-Pilagá". *Anthropos*. 32:171-194 y 378-402.
- (1939) "Myths and Tales of the Matakos Indians (The Gran Chaco, Argentina)". *Ethnological Studies* (Gothenburg). 9: 1-7.
- (1943) "Suicide among the Matakos of the Argentine Gran Chaco". *América Indígena*. 3(3):199-209.
- (1944) "Nota etnográfica sobre los indios matakos del Gran Chaco argentino". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 4:7-18.
- (1946a) "Ethnography of the Chaco". En Julian Steward, (ed.), *Handbook of South American Indians Vol. 1: The Marginal Tribes*. Washington: Smithsonian. Pp. 197-370.
- (1946b) *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- (1967) *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- (1978) *Itinéraires 1 (1935-1953): Carnets de Notes et Journaux de Voyage*. Paris: Payot.
- Mignolo, Walter (1992) "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition". *Comparative Studies in Society and History*. 34(2):301-330.
- Miller, Elmer (1972) "Los tobas y el milenarismo". *Actualidad antropológica*. 11:17-20.
- (1975) "Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture". *American Ethnologist*. 2(3):477-496.
- (1979) *Los Tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- (1980) *A Critically Annotated Bibliography of the Gran Chaco Toba*. New Haven: Human Relations Area Files.
- (1983) "Shamanism and Leadership in the Gran Chaco: A Dynamic View". En Kenneth Kensinger, (ed.), *Working Papers on South American Indians*. 4:5-10.
- (1989) "Argentina's Toba: Hunter-Gatherers in the City". *The World and I*. June:636-645.
- (1995) *Nurturing Doubt: From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana: University of Illinois Press.
- Moore, Donald (1998) "Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance on Zimbabwe's Eastern Frontier". *Cultural Anthropology*. 13(3):344-381.
- Morote Best, Efraín (1988) [1952] *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Muir, Henry James (1947) *Hoo Hooey: An Argentine Arcady and How I Came There*. London: Country Life.
- Murphy, Robert y Julian Steward (1981) "Caucheros y tramperos: dos procesos paralelos de aculturación". En Joseph Llobera, (ed.), *Antropología Económica*. Barcelona: Anagrama. Pp. 201-229.
- Nash, June (1993) [1979] *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- Nelli, Ricardo (1988) *La injusticia cojuda: testimonios de los trabajadores del azúcar del ingenio Ledesma*. Buenos Aires: Punto Sur.
- Nelson, Diane (1999) *The Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Niklison, José Elías (1989) [1917] *Investigación sobre los indios matakos trabajadores*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Noiriel, Gérard (2001) "The Identification of the Citizen: The Birth of Republican Civil Status in France". En Jane Caplan y John Torpey, (eds.), *Docu-*

- menting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World. Princeton: Princeton University Press. Pp. 28-48.
- Nordenskiöld, Erland (1912) "La vie des Indiens Dans le Chaco (Amerique du Sud)". *Revue de Geographie*. 6(3).
- (1919) *An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*. Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Nugent, David (1996) "From Devil Pacts to Drug Deals: Commerce, Unnatural Accumulation, and Moral Community in 'Modern' Peru". *American Ethnologist*. 23(2):258-290.
- Olin Wright, Eric (1983) *Clase, Crisis y Estado*. Madrid: Siglo XXI.
- Ong, Aihwa (1987) *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: SUNY Press.
- Ortner, Sherry (1984) "Theory in Anthropology Since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*. 26:126-166.
- Palavecino, Enrique (1933) "Los indios pilagá del río Pilcomayo". *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*. 37:517-582.
- (1934) "Artes, juegos y deportes de los indios del Chaco". *Revista Geográfica Americana*. 11:99-109.
- (1935a) "Notas sobre la religión de los indios del Chaco". *Revista Geográfica Americana*. 21:373-380.
- (1935b) "Breve noticia sobre un viaje etnográfico al Chaco central". *Revista Geográfica Americana*. 23:77-84.
- (1939) "Las culturas aborígenes del Chaco". En Ricardo Levene, (ed.), *Historia de la Nación Argentina*. vol. I. Buenos Aires: El Ateneo. Pp. 365-393.
- (1940) "Takjuaj: un personaje mítico de los matacos". *Revista del Museo de la Plata*. 7:245-270.
- (1944) "Prácticas funerarias nortenas: la de los indios del Chaco". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 4:85-91.
- (1958/59) "Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño". *Runa: Archivo para las ciencias del hombre*. 9:379-389.
- Paleari, Antonio (1982) *Diccionario Mágico Jujeño*. San Salvador de Jujuy: Editorial Pachamama.
- Palermo, Miguel Angel (1986) "Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina". *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*. 16:157-177.
- Parry, Jonathan y Maurice Bloch (1991) "Introduction: Money and the Morality of Exchange". En Jonathan Parry y Maurice Bloch, (eds.), *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-32.
- Paucke, Florian (1944) [17?] *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios mocovíes, 1749-1767*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Pavón Pereyra, Enrique et al (1974) *Perón: el hombre del destino*. Vol. II. Buenos Aires: Editorial Abril.
- Pelleschi, Giovanni (1886) *Eight Months on the Gran Chaco of the Argentine Republic*. London: Sampson Low, Martson, Searle y Rivington.
- (1896) "Los indios matacos y su lengua". *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. 17:563-622 y 18:173-350.
- Peña, Devon (1997) *The Terror in the Machine: Technology, Work, Gender, and Ecology on the US-México Border*. Austin: University of Texas Press.
- Perazzi, Pablo (2003) *Hermenéutica de la barbarie: una historia de la antropología en Buenos Aires, 1935-1966*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Perdue, William (1989) *Terrorism and the State: A Critique of Domination Through Fear*. New York: Praeger.
- Perez, Gloria y Scott Robinson (1983) *La misión detrás de la misión*. México: Editorial Claves Latinoamericanas.
- Pérez Diez, Andrés (1974) "Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los Mataco del nordeste de Salta". *Scripta Ethnologica*. 2(1):111-120.
- Peterson, Nicolas (1991a) "Introduction: Cash, Commoditisation, and Changing Foragers". *Senri Ethnological Studies*. 30:1-16.
- (1991b) "Cash, Commoditization, and Authenticity: When do Aboriginal People Stop Being Hunter-Gatherers?" *Senri Ethnological Studies*. 30:67-90.
- Piccinini Daniel y Héctor Hugo Trinchero (1992) "Cuando la propiedad llega al monte. El trayecto social de la tierra y de la subsunción del trabajo al capital en el Chaco Salteño". En Héctor Hugo Trinchero, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina. Pp. 194-256.
- Pietz, William (1993) "Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx". En Emily Apter y William Pietz, (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press. Pp. 114-151.
- Piscitelli, Alejandro y Marcela Mendoza (1988) "Los monstruos de la razón: paradigmas en lucha en la antropología argentina". *Revista de Antropología*. 4:33-42.
- Platt, Tristan (1983) "Conciencia andina y conciencia proletaria: Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí". *H.I.S.L.A.: Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*. 2:47-73.
- Poulantzas, Nicos (1976) *Las clases sociales en el capitalismo actual*. México: Siglo XXI.
- Rafael, Vicente (1988) *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press.

- Raffles, Hugh (1999) "Local Theory: Nature and the Making of an Amazonian Place". *Cultural Anthropology*. 14(3):323-360.
- Ramos, Alcida (1998) *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Rappaport, Joanne (1994) "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period". En Elizabeth Boone y Walter Mignolo, (eds.), *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press. Pp. 271-292.
- Renshaw, John (1988) "La propiedad, los recursos naturales y el concepto de igualdad entre los indígenas del Chaco Paraguayo". *Suplemento Antropológico*. 23(1):221-245.
- Reynoso, Carlos (1988) "Crítica a la musicología fenomenológica". *Etnia*. 33:77-90.
- Ricoeur, Paul (1967) *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Rodas, Federico (1991) *El pueblo de Ingeniero Juárez (Formosa): Sus antecedentes, su historia y la de sus instituciones y pioneros*. Córdoba: ABC Publishing.
- Rodman, Margaret (1992) "Empowering Place: Multilocality and Multivocality". *American Anthropologist*. 94(3):640-56.
- Rosaldo, Renato (1997) "Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism". En William Flores y Rina Benmayor, (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*. Boston: Beacon. Pp. 27-38.
- Roseberry, William (1976) "Rent, Differentiation, and the Development of Capitalism among Peasants". *American Anthropologist*. 78:45-58.
- (1989) *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- (1994) "Hegemony and the Language of Contention". En Gilbert Joseph y Daniel Nugent, (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Durham: Duke University Press. Pp. 355-366.
- Rosenberg, Tobías (1936) *Palo'i Chalchal: supersticiones, leyendas y costumbres del Tucumán*. Tucumán: Ediciones de la Sociedad Sarmiento.
- Rosenzweig, Eduardo (1986) *Historia social de Tucumán y del azúcar*. Vol 2. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- (1995) *La cepa: arqueología de una cultura azucarera*. Tomo I. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán-Ediciones Letra Buena.
- Rutledge, Ian (1975) "Plantations and Peasants in Northern Argentina: The Sugar Cane Industry of Salta and Jujuy, 1930-1943". En David Rock, (ed.), *Argentina in the Twentieth Century*. London: Gerald Duckworth & Co. Pp. 88-113.
- (1987) *Cambio agrario e integración: el desarrollo del capitalismo en Jujuy (1550-1960)*. San Miguel de Tucumán: ECIRA-CICSO.
- Sahlins, Marshall (1983) *Economía de la edad de piedra*. Barcelona: Akal.
- Salomon, Frank (1983) "Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador". *American Ethnologist*. 10(3):413-428.
- Santamaría, Daniel y Marcelo Lagos (1992) "Historia y etnografía de las tierras bajas del norte argentino: trabajo realizado y perspectivas". *Anuario del IEHS*. 7:75-92.
- Sayer, Derek (1994) "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on 'Hegemony'". En Gilbert Joseph y Daniel Nugent, (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Durham: Duke University Press. Pp. 367-377.
- Schrire, Carmel (1984) "Wild Surmises on Savage Thoughts". En Carmel Schrire, (ed.), *Past and Present in Hunter-Gatherer Studies*. Orlando: Academic Press. Pp. 1-25.
- Scott, James (1976) *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- (1998) *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press.
- Scotto, Gabriela (1993) "Sobre Dilthey, maticos, misioneros y antropólogos: una aproximación crítica a 'un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica, el caso matico' de Mario Califano". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 3:97-107.
- Seelstrang, Arturo (1977) [1877] *Informe de la comisión exploradora del Chaco*. Buenos Aires: Eudeba.
- Segovia, Laureano (1998) *Nuestra Memoria-Olhamel Otichunhayaj*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Sider, Gerald (1986) *Culture and Class in Anthropology and History: A Newfoundland Illustration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2003) *Living Indian Histories: The Lumbee and Tuscarora People in North Carolina*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sider, Gerald y Gavin Smith, (eds.), (1997) *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sierra e Iglesias, Jacobino (1998) *Un tiempo que se fue: vida y obra de los hermanos Leach*. San Pedro de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Siffredi, Alejandra (1973) "La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Chorote". *Scripta Ethnologica*. 1:71-103.
- (1974) "La vida social de los Chorote: Informe preliminar". *Cuadernos Franciscanos (Salta)*. 35:38-50.
- (1975) "La noción de reciprocidad entre los Yojwaha-Chorote". *Scripta Ethnologica*. 3(1):41-70.

- (1976) "El papel de la polaridad en la intuición de la potencia". *Scripta Ethnologica*. 4(1):147-158.
- (1984a) "Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaklé". *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*. 14:187-219.
- (1984b) "Los niveles semánticos de la cosmovisión chorote". *Journal of Latin American Lore*. 10(1):87-110.
- (1989a) "Interacción y cognición: el caso nivaklé". *América Indígena*. 44(3):509-543.
- (1989b) "Un encuadre articulador de las relaciones interétnicas: El caso de la misión multiétnica Santa Teresa (Chaco boreal)". *Cuadernos de Antropología*. 3:110-126.
- Siffredi, Alejandra y Guadalupe Barúa (1987) "Contrastación de un modelo sistémico basado en los procesos morfogénéticos y morfoestáticos en los sistemas socioculturales Chorote y Mataco". *Suplemento Antropológico*. 22(2):181-218.
- Siffredi, Alejandra y Claudia Briones (1986) "Orden y desorden en las relaciones sociales bajo la clave de la enculturación sexual". *Suplemento Antropológico*. 21(1):147-178.
- Smith, Gavin (1979) "Socioeconomic Differentiation and Relations of Production Among Rural-based Petty Producers in Central Peru, 1880 to 1970". *Journal of Peasant Studies*. 6(3):286-310.
- (1989) *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- (1999) *Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology*. Oxford: Berg.
- Solway, Jacqueline y Richard Lee (1990) "Foragers, Genuine or Spurious? Situating the Kalahari San in History". *Current Anthropology*. 31(2):109-146.
- South American Missionary Society (1935) "The Toba Mission". *South American Missionary Society Magazine*. 69:128-129.
- (1938) "Misión El Yuto: Staff Notes for Half-Year, July to December 1937". *South American Missionary Society Magazine*. 72:69-70.
- (1949) "A Growing Church". *South American Missionary Society Annual Report*. 1949:25-26.
- Stoler, Ann (1985) *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1879-1979*. New Haven: Yale University Press.
- Swedenburg, Ted (1991) "Popular Memory and the Palestinian National Past". En Jay O'Brien y William Roseberry, (eds.), *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press. Pp. 152-179.
- Sweeney, Ernest y Alejandro Domínguez Benavides (1998) *Robustiano Patrón Costas: una leyenda argentina*. Buenos Aires: Emecé.
- Tanaka, Jiro (1991) "Egalitarianism and the Cash Economy among the Central Kalahari San". *Senri Ethnological Studies*. 30:117-134.
- Taussig, Michael (1980) *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- (1987) *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1992) *The Nervous System*. New York: Routledge.
- (1995) "The Sun Gives Without Receiving: An Old Story". *Comparative Studies in Society and History*. 37(2):368-398.
- (1997) *The Magic of the State*. New York: Routledge.
- Tebboth, Dora 1989 [1938/46] *With Teb, Among the Tobas: Letters Written Home from the Mission Field*. Sussex: The Lantern Press.
- Thomas, Benjamin (1992) "The Utah School of Evolutionary Ecology: A Cost-Benefit and Materialist-Functional Veneer of Superstructure". *Dialectical Anthropology*. 17(4):413-428.
- Thomas, Nicholas y Caroline Humphrey (1996) "Introduction". En Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, (eds.), *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Pp. 1-12.
- Thompson, Edward P. (1966) [1963] *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.
- Tiscornia, Sofía y Juan Carlos Gorlier (1984) "Hermenéutica y fenomenología: exposición crítica del método fenomenológico de Marcelo Bórmida". *Etnia*. 31:20-38.
- Todorov, Tzvetan (1984) *The Conquest of America: the Question of the Other*. New York: Harper and Row.
- Tolten, Hans (1936) *Enchanting Wilderness: Adventures in Darkest South America*. London: Selwyn & Blount.
- Tomasini, Alfredo (1976) "Dapitchi, un alto dios uranio de los toba y pilagá". *Scripta Ethnologica*. 4(1):69-87.
- (1978/79a) "Contribución al estudio de los indios Nivaklé (Chulupí) del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica*. 5(2):77-92.
- (1978/79b) "La narrativa animalística de los tobas de Occidente". *Scripta Ethnologica*. 5(1):52-81.
- Tomasini, Alfredo y José Braunstein (1974) "Expedición a los pilagá del Chaco Central". *Scripta Ethnologica*. 2(1):155.
- (1975) "Los Toba (flia. lingüística guaycurú) de Misión Tacaaglé". *Scripta Ethnologica*. 3(2):108.
- Tompkins, Francis (1958) "Cane-fields and Converts". *South American Missionary Society Magazine*. 92:90-91.
- Torpey, John (2000) *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Torres, María Irma (1975) *Ingeniero Guillermo Nicasio Juárez y los parajes del Oeste de Formosa*. Buenos Aires: Ediciones Tiempo de Hoy.
- Trincheró, Héctor Hugo (1988) "Texto y contexto: proceso narrativo y configuraciones de la identidad entre los Mataco-Wichí del Chaco Centro-Occidental". *Cuadernos de Antropología*. 2:61-86.
- (1994) "Entre el estigma y la identidad: criollos e indios en el Chaco salteño". En Gabriela Karasik, (ed.), *Cultura e identidad en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp 96-119.
- (2000) *Los dominios del demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la nación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Trincheró, Héctor Hugo y Aristóbulo Maranta (1987) "Las crisis reveladoras: historias y estrategias de identidad entre los mataco-wichí del Chaco Centro-Occidental". *Cuadernos de Historia Regional*. 4(10):74-92.
- Trouillot, Michel-Rolph (1986) "The Price of Indulgence". *Social Analysis*. 19:85-90.
- (1991) "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness". En Richard Fox, (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research. Pp. 17-44.
- (1995) *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.
- Turnbull, Colin (1972) *The Mountain People*. New York: Simon & Schuster.
- Turner, Terence (1986) "Production, Exploitation, and Social Consciousness in the 'Peripheral Situation'". *Social Analysis*. 19:91-115.
- Tyler, Stephen (1986) "Post-Modern Ethnography: From the Document of the Occult to Occult Document". En James Clifford y George Marcus, (eds.), *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press. Pp. 122-140.
- Unsain, Alejandro (1914) "Informe del Jefe de la División Inspección, presentado a raíz de su viaje de inspección al ingenio de la Compañía Azucarera de Ledesma". *Boletín del Departamento Nacional de Trabajo*. 28:45-89.
- Vecchioli, Virginia (2002) "A través de la etnografía: representaciones de la nación en la producción etnográfica sobre los tobas". En Sergio Visacovsky y Rosana Guber, (eds.), *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 203-228.
- Vessuri, Hebe (1971) "Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero: ensayo en categorías sociales y morales". *América Latina* (Rio de Janeiro). 14(1-2):40-69.
- Vidal, I. (1914) "Informe sobre las condiciones en que los indígenas son contratados: cargos formulados por los indígenas". *Boletín del Departamento Nacional de Trabajo*. No. 32. Buenos Aires: Talleres Gráficos de A. de Martino.
- Visacovsky, Sergio, Rosana Guber y Estela Gurevich (1997) "Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires". *Redes*. 10(4):213-258.
- Von Bremen, Volker (1987) *Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia)*. Stuttgart: Servicio de Desarrollo de las Iglesias (ACI-KI-11)
- Von Rosen, Eric (1904) *The Chorote Indians of the Bolivian Chaco*. Stockholm: Ivar Haeggströms Boktryckeri.
- (1924) *Ethnographical Research Work During the Swedish Chaco-Cordillera Expedition, 1901-1902*. Stockholm: Fritze Ltd.
- (1934) "La organización social, familiar y religiosa de los Choroti del Chaco". *Revista Geográfica Americana*. 13:285-297.
- Von Wright, Georg (1979) *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza.
- Vuoto, Patricia y Pablo Wright (1991) "Crónicas del Dios Luciano: un culto sincrético de los Tobas y Pilagás del Chaco argentino". *Religiones Latinoamericanas*. 2:149-180.
- Vv.aa. (1994) *Memorias del Gran Chaco Vol. 5b: Pero, todavía existimos (Wichís)*. Reconquista: INCUPO-Ecuentro Interconfesional de Misioneros.
- Wallerstein, Immanuel (2003) "Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen". *Comparative Studies in Society and History*. 45(4):650-679.
- Wallman, Sandra (1977) "Introduction". En Sandra Wallman, (ed.), *The Social Anthropology of Work*. London: Academic Press. Pp. 1-24.
- Warman, Arturo (1986) *Ensayos sobre el campesinado en México*. México: Nueva Imagen.
- Warren, Kay (2000) "Mayan Multiculturalism and the Violence of Memories". En Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele y Pamela Reynolds, (eds.), *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press. Pp. 296-314.
- Wassen, Henry (1966/67) "Four Swedish Anthropologists in Argentina in the First Decades of the 20th Century: Bio-Bibliographical Notes". *Folk*. 5(8-9):343-350.
- Weismantel, Mary (2001) *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: Chicago University Press.
- Weiss, Brad (1997) "Northwestern Tanzania on a Single Shilling: Sociality, Embodiment, Valuation". *Cultural Anthropology*. 12(3):335-361.
- Whiteford, Scott (1981) *Workers from the North: Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwestern Argentina*. Austin: University of Texas Press.
- Wiessner, Polly (1982) "Risk, Reciprocity and Social Influences On !Kung San Economics". En Eleanor Leacock y Richard Lee, (eds.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 61-84.
- Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilmsen, Edwin (1983) "The Ecology of Illusion: Anthropological Foraging in the Kalahari". *Reviews in Anthropology*. 10(1):9-20.

- (1989) *Land Filled with Flies. A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wogan, Peter (2004) *Magical Writing in Salasaca: Literacy and Power in Highland Ecuador*. Boulder: Westview.
- Woodburn, James (1982) "Egalitarian Societies". *Man*. 17:431-451.
- Wright, Pablo (1983) "Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino". *Scripta Ethnologica*. 7:73-84.
- (1983/84) "Notas sobre gentilicios tobas". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 16:225-234.
- (1988) "Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea". *Cristianismo y Sociedad*. 95:71-87.
- (1990) "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba". *Cristianismo y Sociedad*. 105:15-37.
- (1992) "Toba Pentecostalism Revisited". *Social Compass*. 39(3):355-375.
- (1997) *Being-in-the-Dream: Post-colonial Explorations in Toba Ontology*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Temple University.
- (2003) "Colonización del espacio, el cuerpo y la palabra en el Chaco argentino". *Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre). 9(19):137-152.
- Zavalía, Rafael de (1915) "Trabajo de Indios en los ingenios azucareros". *Boletín del Departamento Nacional de Trabajo*. N°31 Buenos Aires: Talleres Gráficos de A. de Martino.

Impreso por CaRol-Go S.A. en febrero de 2007
Tucumán 1484 | 9° E | (C1050AAD)
Buenos Aires | Argentina
Telefax: (54-11) 4373-5185 | carolgo@carolgo.com.ar