
Sistemas simbólicos y procesos de articulación social entre los grupos wichí del Chaco centro-occidental

José Miguel Naharro

Facultad de Humanidades - CEPIHA - CIUNSa

Virginia E. Sosa

Facultad de Humanidades - CIUNSa

Este trabajo es un intento de reflexión sobre aquellos aspectos que habría que considerar cuando se toma a los sistemas de representaciones *wichí* en tanto punto de confluencia e intersección de tres grandes “usinas” de producción simbólica, la de sus propias tradiciones, la de la sociedad nacional y la de los grupos misioneros que desde hace décadas operan en la zona, tratando de establecer cómo y en qué medida estos intercambios simbólicos podrían ser significativos para completar un análisis sobre algunos de los procesos de cambio que han afectado a estas poblaciones.

Hasta donde sabemos, la expresión “usinas de producción simbólica” fue utilizada por primera vez por Rodríguez (1991:73) en un artículo destinado a estudiar las consecuencias sociales de la actividad misionera anglicana entre los wichí y los indicadores de cambio que esta actividad presuponía a distinto nivel. Uno de esos indicadores de cambio era, obviamente, el carácter actual de su producción simbólica, pero desgraciadamente lo que hasta ese momento se había averiguado y los marcos teóricos con los que se había trabajado ponían más énfasis en las transformaciones ecológicas y económicas y en cómo habían afectado a la estructura social que a la relación entre ésta y los aspectos representacionales que aquí nos interesan.

De todas maneras, hemos de reconocer que esta breve mención fue una de las causas que nos motivó a intentar averiguar más sobre el particular y a tratar de establecer si realmente estábamos hoy en mejores condiciones de vincular

estos fenómenos con el resto del material empírico que en virtud de un buen número de investigaciones se venía acumulando.

Los relevamientos realizados entre 1992 y 1993 terminaron por convencernos que de alguna manera había una desproporción entre lo que sabíamos sobre la situación económica y social de los grupos aborígenes del Chaco y de lo que realmente podíamos decir sobre aquellos aspectos de su cultura que son más refractarios a la observación directa. Desde 1983, por ejemplo, se podía apreciar un notable interés por explorar históricamente los procesos de proletarianización y campesinización en la región, pero los excelentes resultados obtenidos durante todo ese período (1983-1993) no habían sido acompañados por otros que, de alguna manera, fueran comparables en el terreno de lo simbólico. Es más, los pocos avances que hubo en este sentido en algunos casos no han llegado ni siquiera a publicarse, como ocurrió con las investigaciones de Márquez sobre el papel que cupo a ciertas concepciones como generadoras de diferencias en los conflictos que actualmente sostienen criollos y aborígenes en los Lotes Fiscales 55 y 14 de la provincia de Salta. Fue Márquez, concretamente, quien años atrás nos señaló que de no contar con algunas hipótesis mínimamente viables sobre cómo estaba evolucionando la producción simbólica de estos grupos sería imposible tener un cuadro de situación completo de lo que ha significado la interacción de los últimos cien años entre instancias que, obviamente, implican proyectos de sociabilidad no siempre compatibles.

El retroceso de las formas de vida aborígenas es un hecho innegable, y con ellas desaparecen también sus formas de concebir la realidad. Tratar de explicar esto como un proceso cuyas bases fundamentales son económicas es una posibilidad, pero definitivamente no la única si la idea que tenemos de la dinámica social excede el principio de que la transformación de estos grupos se debe únicamente a la paulatina incorporación que la sociedad mayoritaria impone a sus condiciones materiales de existencia.

Sin lugar a dudas, su asimilación como fuerza de trabajo en fincas e ingenios, así como los distintos proyectos tendientes a modificar sus estructuras productivas han causado un impacto profundo en los modos de organización tradicional y, con ello, se han modificado también sus concepciones de vida, pero lo que aquí nos interesa es como este proceso no se ha dado solo, sino en todo caso acompañado por una serie de hechos y circunstancias a través de los cuales sus universos simbólicos también son modificados contribuyendo así de alguna manera al cambio.

Un trabajo pionero sobre el rol que cabe a los sistemas de representaciones en este tipo de comunidades fue llevado a cabo por Elmer Miller entre grupos *qom* o *nam qom* (toba) de las provincias de Chaco y Formosa. La labor de

Miller se remonta a 1959 cuando comienzan sus trabajos de campo en esta región bajo el auspicio de la Junta Menonita de Misiones, y se extendería hasta principios de los setenta. Sin embargo, el fuerte de su producción no sería conocido para la mayoría de nosotros sino hasta 1979, cuando hay oportunidad de disponer de una versión completa de su *Harmony and dissonance in argentine toba society*.

Basándose en algunas ideas de Wallace (1956) y Smelser (1962), este estudio analiza los esfuerzos qom para crear condiciones culturales más viables por medio de un intenso movimiento religioso de tipo revitalizador cuya característica principal es cierto sincretismo entre los puntos de vista tradicionales y modernos acentos pentecostales. Es decir, entre creencias sobre dueños de los animales, formas curativas, actividades chamánicas y cosmología en general, por una parte, y sanación por la fe, glosolalia y posesión de espíritus, por otra. Según Miller, el movimiento habría tomado impulso durante los años cincuenta y sesenta, y en el momento en que él realiza sus campañas la mayoría de los asentamientos estables sostenían ya un culto organizado de cierta relevancia. Lo que le interesaba averiguar a Miller era por qué tuvo que ser concretamente el pentecostalismo el que proporcionara los elementos que terminaron desencadenando el movimiento revitalizador y no, en cambio, los esfuerzos católicos, Emmanuel y menonita que al parecer también habían sido particularmente intensos en la zona. Por otra parte, -y en relación directa con esto- por qué el movimiento había surgido justamente en un lapso determinado y perfectamente identificable de la historia qom.

Para poder responder, invierte el orden de estas preguntas y comienza planteando que hay una asociación directa entre el deterioro de sus patrones tradicionales de subsistencia y el dislocamiento de sus estructuras de autoridad tras una serie reiterada de fracasos por tratar de restablecer -y el término es de Miller- la "armonía" perdida. La colonización que siguió inmediatamente a la conquista militar (1884) deterioró seriamente su economía y, con ellas, aquellas instituciones que, como las jefaturas y el chamanismo, fungían de alguna manera como elementos integradores manteniendo el sistema sociocultural con un nivel de tensiones gobernable. El descrédito en que habían caído los *pi'oxonaq* (chamanes jefes) después de acontecimientos como los de Napalpí a mediados de los veinte (v. Cordeu y Siffredi, 1971; Bartolomé, 1972), dejarían la puerta abierta a la recepción y conformación de nuevos elementos ideológicos y, dentro de este contexto, ciertas semejanzas formales habrían dado una ventaja decisiva al pentecostalismo respecto de los demás cultos.

Sin embargo, si vale la pena mencionar este planteo no es tanto por seguir hasta aquí los cánones clásicos, sino por el hecho de que Miller sugiere al mis-

mo tiempo que estos nuevos elementos representacionales no pueden ser vistos simplemente como consecuencia del proceso de deterioro socio-económico toba. Serían, además, verdaderos precipitadores sin cuya presencia algunas transformaciones no podrían tomar el rumbo que toman; en el sentido de que lo simbólico es parte constitutiva necesaria de cualquier práctica o acción social.

Harmony and dissonance todavía expresa que quizás estos movimientos hayan dado a los qom algunos recursos precarios (pero recursos al fin de cuentas) para poder recuperar el sentimiento de pertenencia al mundo a través de una serie de creencias que al tiempo que brindan nuevos referentes existenciales sirven también como punto de articulación entre su particular situación étnica y la sociedad mayoritaria; con todo, se percibe ya que el impacto de este nuevo universo de significados antes que respetar las estructuras sociales tradicionales de todos modos plantea una relación desigual con ellas. Habla, en todo caso, de un orden distinto. Un orden con nuevas jerarquías donde los *dirigentes* reemplazan a los chamanes y donde por lógica se substancia una "realidad" que, definitivamente, cada vez está más lejos de las antiguas concepciones y sus concomitantes modos de vida.

En un Grupo de Trabajo reunido en Buenos Aires en julio de 1974 bajo los auspicios del CLACSO, Miller presentó una ponencia como representante de la Universidad de Temple (Estados Unidos) en la que de alguna manera toma este aspecto como foco central de discusión (Miller, 1977). Siguiendo una tesis suya anterior (1970), sostiene que los misioneros cristianos en general tienden a imponer orientaciones seculares a las cosmovisiones aborígenes, y ofrecía en apoyo de su argumentación datos provenientes de sus distintas campañas. Sabe que la condición fundamental de todo sistema de comunicación humana son los significados compartidos; pero no obstante es claro que en cualquier proceso interactivo cada una de las partes implicadas puede no solamente conceptualizar las cosas de distinto modo sino, además, producir también toda una serie de derivaciones diferenciales dependientes de multitud de factores situacionales. "Esto equivale a decir -escribe- que un símbolo determinado, así como los sistemas simbólicos, contienen zonas grises mal definidas y que permiten la creatividad y la desviación idiosincrásicas. Puede postularse que, cuando diferentes sistemas simbólicos tienen un contacto significativo a través de la interacción humana, surgen ambigüedades adicionales, a causa de las incongruencias resultantes de las diferencias existentes en los sistemas. Lo que aquí sostenemos -continuaba- es que tales incongruencias tienen el mayor potencial de cambio cuando de entrada existen categorías o significados ambiguos. Por ende, estas categorías o significados particulares sobrellevan un proceso de redefinición continua, en un esfuerzo por reducir el monto de ambigüedad" (1977: 305).

La hipótesis es de por sí provocativa y sus implicancias bastísimas. El mismo se encarga de referir, por ejemplo, que expresada a nivel de interacción social esto permitiría plantear que quienes "...trafican con la ambigüedad con el fin de mantener y consolidar sus posiciones pueden manipular las formas de comprender las cosas con el fin de obtener ventajas" (*ibíd.*: 305 y 306). E inclusive si no fueran estas las circunstancias sino otras cargadas de las mejores intenciones, es de suponer que de todas maneras esas "zonas grises" estarían preñadas con las mismas consecuencias.

Nuestro interés por los sistemas de representaciones wichí manifiesta una preocupación análoga. Según los datos censales disponibles, actualmente la población wichí comprende a unos 12.000 individuos distribuidos en tres provincias del norte argentino; y su historia social responde, en líneas generales, al mismo proceso sufrido por el resto de las entidades aborígenes tras la conquista y colonización del Chaco. De estos 12.000, se calcula que aproximadamente entre 9.000 y 11.000 habitan el sector centro-occidental de la región con asentamientos en el poniente de las provincias de Formosa y Chaco y una amplia franja en forma de media luna que comprende a los departamentos de Gral. San Martín, Rivadavia, Anta y Metán, en la provincia de Salta.

La ausencia casi total de relevamientos arqueológicos dificulta sobremedida saber cuándo penetraron en el área, pero en general se acepta que su permanencia ha sido prolongada y que se proyecta bastante más allá de aquellas fechas que se estiman para otras configuraciones culturales con las cuales comparten el hábitat.

De todos modos, lo importante para nosotros es que a partir del siglo XVI se presentan los primeros intentos de penetración europea, y que recién sería durante la segunda mitad del siglo pasado que este amplísimo territorio pudo ser anexado política y económicamente de modo definitivo. La industria azucarera comenzó a desarrollarse en el noroeste a partir de 1778 aproximadamente, pero recién en 1876 con el tendido de las vías férreas hasta Tucumán y la adquisición de maquinarias modernas para molienda y refinación es que el sector comenzó su expansión vertiginosa introduciéndose en modos productivos que dejaban atrás lo artesanal para abrir la puerta a formas de trabajo cada vez más ávidas de mano de obra.

En un principio, parte de esa fuerza de trabajo la constituyeron cerca de 4.000 familias wichí que según la documentación de la época se hallaban establecidas sobre las márgenes del río Bermejo. Tan temprano como en 1859 el gobernador Palacios realizó los primeros intentos por implementar una política dirigida a incorporar a los aborígenes como mano de obra disponible para las tareas agrícolas estacionales. Napoleón Uriburu, por entonces un joven oficial, fue comisionado especialmente para reclutar a estos grupos y asentarlos en las

proximidades de San Ramón de la Nueva Orán, pero el proyecto fracasó cuando los vecinos vieron en esto un inconveniente para sus propios intereses. La fecha importa, sin embargo, porque marca el momento justo en que las viejas estructuras económicas comienzan a perder su lugar de privilegio frente a una nueva instancia, también terrateniente, pero que ahora ve al aborigen desde una perspectiva distinta. Lo que las medidas de Palacios de algún modo anticipaban era la necesidad de un nuevo componente social que antes no había sido requerido. Así, entre 1863 y 1873 se desataron una serie de conflictos que tuvieron como escenario la frontera salteña y que derivarían en una disminución drástica de los asentamientos wichí. Al parecer, de aquellas 4.000 familias censadas en 1859 menos de un millar se contaban catorce años después; y aún en estas circunstancias el Ministerio de Guerra propendió a la firma de un tratado con el cual poder garantizar la concurrencia de las tribus a las tareas de cosecha (Fuscaldo, 1990).

Desde la década del setenta, además, otro fenómeno acompañaría a este. En su necesidad de nuevas tierras, las poblaciones criollas de base ganadera presionarían cada vez más forzando situaciones que recibirán respuestas absolutamente desproporcionadas, como los desgraciados acontecimientos de 1902 en El Churcal donde casi un centenar de aborígenes fueron masacrados con la participación de civiles armados (*loc. cit.*).

El mal trato y las condiciones de marginación a las que se los sometía parece haber llegado a un punto culminante cuando entre 1913 y 1914 varios periódicos de Buenos Aires, entre ellos La Nación, La Razón y La Vanguardia, se hicieron eco de la situación motivando la presencia de sindicalistas y políticos en los ingenios salto-jujeños. En ese primer año Sebastián Marotta de la Confederación obrera de la República Argentina y Mario Bravo del Partido Socialista se trasladan a San Pedro y Ledesma para analizar la veracidad de las denuncias (Lagos, 1989), y hay noticias de que también incluyeron en su gira a San Martín del Tabacal.

Es el momento en que distintas parcialidades se niegan a concurrir a la zafra y debe intervenir el Departamento Nacional de Trabajo, que hasta 1917 se verá obligado a realizar dos inspecciones para poder constatar directamente si los ingenios cumplen o no con las condiciones acordadas para los braceros indígenas.

La industria azucarera completará, de este modo, el mismo ciclo que en el resto del territorio y al mismo tiempo habían llevado a cabo las empresas forestales, las colonias agrícolas algodoneras e, inclusive, las obras públicas emprendidas por el Estado con el fin de proveer a todo este crecimiento de los desarrollos infraestructurales que eran necesarios. El proceso de deterioro social descrito por Miller para los qom y el que nosotros señalamos aquí para los wichí

encierran, pues, ciertos denominadores comunes cuyo aire de familia son fáciles de explicar. La diferencia más marcada quizás se da en el hecho de que mientras las poblaciones guaycurú a las que se adscriben los qom desarrollaron hacia el final una serie de movimientos milenaristas, las de raíz cultural mataco-mataguayo a las que pertenecen los wichí fueron (en circunstancias similares) mucho menos propensas a lo mismo. Esta diferencia, sin embargo, no fue un obstáculo para que diversos aspectos de la cultura wichí se vieran afectados y su estructura social seriamente comprometida.

Es en este escenario, también, que los anglicanos comienzan a misionar en 1914. Su presencia agregaría, así, un componente más al proceso de cambio. Se presentaron, sin lugar a dudas, como un elemento de contención frente al creciente deterioro económico, pero trajeron también nuevas concepciones que, como ya había ocurrido, estaban demasiado lejos de las que los wichí sostenían originariamente. Sin necesidad de pasar por la experiencia milenarista, se repitió entonces el fenómeno de que los pastores en su accionar comenzaran paulatinamente a sustituir ciertos roles. Como había sucedido con los *pi'oxonaq*, los “*jayawé*” (chamanes) y los “*niyat*” (una forma de cacicazgo) fueron en este caso los más afectados.

Distintos aspectos parecen haber jugado en esto un papel predominante. En primer lugar, las nuevas pautas introducidas por los misioneros aparecieron de repente como un referente más adecuado para definir en términos de realidad las relaciones entre los wichí y la sociedad nacional. Como consecuencia de esto, era casi inevitable que ciertos mecanismos, como por ejemplo los vinculados al carisma de que se dotaban las figuras de autoridad, no se resintieran en alguna medida. Las viejas formas de liderazgo, en cuanto interlocutoras entre la comunidad y el exterior, ya no parecían ser tan efectivas como las recién llegadas. Debido a esto, sus cualidades comenzaron a cambiar poco a poco apoyadas una y otra vez en elementos de representación cuya función mediata, quiérase o no, fue la de proveer consistencia no a cualquiera sino específicamente a un determinado tipo de estructura social: la ahora propuesta por la nueva iglesia.

Según documentación de la época, los wichí y otras parcialidades llegaban a las misiones huyendo de los ingenios. En menos de dos décadas la labor de los anglicanos fue tal que un observador tan experimentado como Alfred Metraux no pudo menos que quedar sorprendido de la altísima estima en que se les tenía. La anécdota cuenta que fue recibido con gran alborozo por los pilagá al ser confundido con un misionero inglés como los que trabajaban entre los maticos (Metraux, 1933).

El primer contacto transformador fue sin lugar a dudas doctrinario con asistencia en la salud y en la educación. Pero reducir la presencia anglicana al

aspecto religioso es probablemente no prestar atención a aquel terreno en que los cambios fueron más significativos. Concretamente: el de los proyectos que se iniciaron bajo el convencimiento de que sólo se podía mejorar la calidad de vida de las comunidades introduciendo modificaciones en las estructuras productivas y en las relaciones sociales que ellas suponían. Esto implicó, entre otras cosas, devaluar ideológicamente el significado de las formas tradicionales en favor de las innovaciones que el modelo requería.

En un principio fueron intentos aislados de organización laboral, como el que se emprendió con la carpintería (actividad todavía presente), pero a partir de los años sesenta la situación socio-económica se había deteriorado tanto que los misioneros se sintieron moralmente obligados a tratar de dar una respuesta concreta. Es así que desde 1965 se inicia en forma experimental un programa agrícola al que se suman, seis años después, dos proyectos de cultivo por riego apoyados financieramente por el Estado.

Desde el inicio, la intención era crear comunidades económicamente estables e independientes teniendo como medio fundamental la producción agrícola. En 1971 la Iniciativa Cristiana de la Iglesia Anglicana había elaborado un documento que llegó a ser la base programática para los cambios de la década, mismos que alcanzarían su punto culminante en 1979 con la creación de la sociedad anónima "San Miguel".

Con "San Miguel" se esperaba dar forma jurídica a la autonomía traspasando derechos y responsabilidades a los indígenas. Sin embargo, un año después las deudas acumuladas eran tan altas que obligaron a un cambio de rumbo y a la necesidad de replantear los esquemas organizativos. Se volvió a la familia extensa como unidad productiva y a la idea de producción para el consumo y no para la venta. Cuando se evaluaron las razones del fracaso varias cosas salieron a la luz. Una, que el énfasis puesto en la educación y en la capacitación no habían tenido una orientación apropiada. Otra, que de allí en más debía evitarse toda iniciativa que no naciera en los indígenas. Pero, por sobre todo, que había habido una apreciación equivocada respecto a la posibilidad de hacer pasar a las comunidades del tipo de enfoque que suponen sus prácticas económicas tradicionales a aquel que encontramos en una relación de mercado. Todos los proyectos se habían encarado pensando en la "rentabilidad" y en la "producción" y esto suponía necesariamente un proceso encaminado a establecer pautas más sedentarias y estables. Se relacionaba el nomadismo con formas de vida muy arriesgadas y "primitivas" exigiendo, a corto o largo plazo, romper este tipo de vínculo con el pasado (cfr. Wallis, 1985 y von Bremen, 1987:35 y ss.).

Si durante el siglo XIX la perspectiva de proletarianizarlos para incorporarlos como braceros y peones rurales finalmente no prosperó (o, por lo menos, no en

la medida en que podría haber sido), el intento de los anglicanos por campesinizarlos para brindar lo que ellos llamaron soluciones concretas corrió, en definitiva, con igual suerte.

Nuestra resistencia a utilizar estos dos conceptos como conceptos maestros para la descripción de estos procesos reside en el hecho de que en ambos casos se supone un grado y forma de asimilación que en realidad nunca se dio. Proletarizarse no es simplemente subsumir parcialmente el trabajo al capital. Campesinizarse, no es tan sólo producir como un campesino. Se necesita, además, que ciertos contenidos cambien o sean suplantados. Que el grupo deje de representarse como grupo, subordinando completamente sus propias concepciones. En este sentido, y en tanto y en cuanto los wichí siempre lograron mantener sus perspectivas actualizando los mecanismos étnico-identitarios, quizás sea preferible hablar de “articulación social”. Recordemos que esta noción nació como una alternativa que permitiera la descripción de relaciones conectivas entre unidades sociales de diversa índole y magnitud sin que esto implique la pérdida de diferencias, la homogeneización de las relaciones sociales o la falta de circulación de bienes y servicios (Hermitte y Bartolomé, op. cit.: 10). Se trata, en definitiva, de una herramienta que obliga a que el enfoque sostenido sea, al mismo tiempo, dinámico y altamente relacional. No se pretende con ella caer en una descripción donde los hechos se presenten dentro de la “lógica esencial” de las sociedades cazadoras y recolectoras, pero tampoco ignora que ciertos aspectos de este substrato actúan todavía como elementos activos y que los factores estructurales externos no son lo suficientemente convincentes como para intentar explicar el cómo y, fundamentalmente, el porqué sí o el porqué no de los distintos modos de inserción indígena en las formas sociales dominantes.

Esto impide reducir la cuestión bien a la sola influencia de determinados valores culturales, bien al solo impacto de la sociedad mayoritaria. El panorama que percibimos en todo caso es bastante más complejo y con zonas grises y ambiguas en cada instancia articuladora. Algo así como decir que en cada una de estas circunstancias se teje una y otra vez toda una trama de significaciones que por la trayectoria misma de los interlocutores no puede ser unívoca. Cada uno lee los hechos desde una situación permanentemente moldeada por distintos condicionantes; comenzando por aquellos que imponen las respectivas circunstancias históricas, con su concomitante traducción en relaciones y concepciones sociales, para seguir -después- con las definiciones que a partir de las experiencias acumuladas se tiene en función de “los otros”. Todo esto implica un tránsito de significados que no impide la interacción, pero que tampoco puede resumirse ya en una sola manera de ver las cosas. El contexto es, clara-

mente, mucho más amplio. O, en todo caso, amplio y dinámico, porque obliga a actualizar las interpretaciones una y otra vez.

Un ejemplo, quizás, pueda servir para ilustrar mejor lo que estamos tratando de decir: lo que ocurre en la actualidad en el Lote Fiscal 55 de la Provincia de Salta.

En esta zona, los wichí han entrado en un sistema de relaciones particulares con la población criolla respecto al trabajo y a la tierra que comparten; cosa que ya ha servido para que se realicen un número interesante de estudios (Powell, 1989; Piccinini y Trincheró, 1992; Rodríguez y Buliubasich, 1994a y 1994b, etc.).

Hasta hace unos años, la resolución de este conflicto era visto como una experiencia piloto que podría seguirse como ejemplo, pero el estancamiento a que ha llegado la situación en medio de un juego de intereses y una gran dosis de desconcierto hacen temer por el notable grado de avance que por aquel entonces se avizoraba.

Resumiendo mucho, puede decirse que las relaciones entre wichís y criollos en este sector y en su contiguo, el Lote Fiscal 14, están altamente condicionadas por la confluencia que en los últimos cien años han tenido los tres aspectos que aquí nos interesan.

En lo que respecta a las propias tradiciones, puede comenzar señalándose que las comunidades aborígenes estaban originalmente organizadas en bandas igualitarias seminómades cuya principal fuente de alimentación era -según el contexto y la época del año- la caza, la pesca y la recolección; con algún rudimento de agricultura. Sus movimientos migratorios dependían en gran medida (y en algún sentido todavía hoy dependen) de la disponibilidad estacional de alimentos. Con el patrón de fisión y fusión descriptos tantas veces en los estudios ecológicos, pequeños grupos de familias se adentraban en el monte para conseguir su sustento de acuerdo a lo que la naturaleza pudiera prodigar por la época del año.

El territorio de caza y recolección de cada una de estas bandas se poseía de manera colectiva y cualquiera de sus miembros tenía libre acceso a su usufructo según pautas de división del trabajo que afectaban principalmente al sexo y a la edad. La tierra no era vista como un bien enajenable, sino más bien como algo de lo que todos podían participar con un grado de flexibilidad verdaderamente notable. Individuos pertenecientes a bandas distintas o incluso a otras parcialidades étnicas podían compartir perfectamente parte del territorio sin que se suscitara demasiados problemas. Si se reconocía desde un principio que una determinada área no era una zona de recolección habitual, bastaba con solicitar el acceso a quienes por largo tiempo lo hubieren tenido.

Dentro de este contexto, el trabajo era concebido en función de lo materialmente necesario para la subsistencia y medido estrictamente por la cobertura de las necesidades básicas. En general, no se producía más allá de lo que el uso o el consumo pudiera justificar. Una vez completadas las cuotas para la provisión inmediata cesaba la búsqueda de alimento o de aquellos otros elementos que pudieran requerirse.

Estos patrones subsistieron prácticamente sin alteraciones hasta mediados del siglo pasado. Hubo intentos españoles para tratar de modificar su régimen pero fracasaron estrepitosamente (cfr. Cisneros, 1982). También los emprendidos en fecha inmediatamente posterior a la independencia. Recién recibirían un impacto importante cuando el gobierno argentino realmente se comprometió, primero, con las necesidades de la industria azucarera a las que ya hemos hecho referencia y, después, con la necesidad de expandir las fronteras comerciales y agrícolas hacia el norte; iniciando así una presencia constante cuya consecuencia a largo plazo sería la de reivindicar y concentrar para sí, en un principio mediante *manu militari* y muchos años después a través de la educación, una determinada representación de lo que es y debe ser la realidad social.

Se ha puesto énfasis en que la presencia militar en el Chaco tuvo como fin principal el disciplinamiento laboral, pero a veces se olvida que junto a la violencia física el Estado también ejerce su propia violencia simbólica y que esta responde a un campo de conveniencias cuyos beneficios no son únicamente económicos. Había también que “asegurar” un territorio promoviendo la utopía que llevó a grupos ganaderos provenientes del norte de Santiago del Estero y del Sur de Salta a ocupar las nuevas tierras. Este componente social era, en términos de población, mucho más conveniente. A cambio se le ofrecía el usufructo de un espacio sin sanción rentística, pasturas en aquel momento suficientes y la posibilidad de un mercado potencial en Bolivia y Paraguay (cfr. Estrada, 1906; Trincherro, 1994:103). Comienza así una fuerte oposición valorativa entre la forma de vida indígena y la “virtud civilizatoria” del pionero. Que estos mismos indígenas fueran buenos para trabajar en fincas o ingenios pero malos para ocupar el territorio parece no haber planteado demasiadas contradicciones.

Hacia principios del siglo XX la frontera había pasado el curso del Bermejo, estableciendo un programa agrícola-ganadero que se conoció como Colonia Buenaventura (1902). Colonia Buenaventura ocupaba tierras sobre el Pilcomayo colindantes con el límite tripartito incluyendo tierras del Territorio Nacional de Formosa y tierras que se encontraban en litigio entre la provincia de Salta y el gobierno nacional. La zona estaba habitada fundamentalmente por grupos wichí distribuidos en dos grandes áreas cuyas características marcaban ciertas diferencias: la ribera del río y el interior del monte. A esto se sumaba todavía la

presencia de otras parcialidades que habían sido empujadas desde el sur por el tipo de explotación económica que se venía dando en el Chaco austral.

Dentro de este contexto, el gobierno nacional prometió y en algunos casos concedió títulos provisorios cuyo valor prescribiría al poco tiempo. En 1909 se llegaría a un acuerdo de límites por el cual una parte de los colonos, concretamente aquellos que se habían asentado sobre el occidente, quedarían bajo jurisdicción de la provincia.

La presencia campesina poco a poco se tradujo en una intensificación de la actividad agrícola, pero por sobre todo de la actividad ganadera, demandando así cada vez más tierras dentro de los espacios de recorrido de las comunidades aborígenes, que vieron afectado no sólo su hábitat sino también su modo de vida, ya que la subsistencia pasó a depender de una combinación estacional de caza y recolección con diversas formas de trabajo asalariado.

En el área del Bermejo la posibilidad de sedentarización estuvo ligada al interés por una mano de obra barata y un más rígido control de su disponibilidad, pero más al norte (sobre el Pilcomayo) si los colonos tenían expectativas similares no era exactamente por lo mismos motivos. Sin lugar a dudas el tener a los aborígenes a la mano facilitaba “el conchabo” para tareas menores, pero más aún facilitaba el “acceso a la ocupación de las tierras reduciendo el temor al peligro de ‘invasión’ [...] para recolectar, cazar o establecer campamentos temporarios” (Powell, 1989). Para el gobierno, por su parte, implicaba eliminar el peligro potencial que para todo país supone una ‘frontera móvil’.

Qué rol cupo exactamente a las misiones anglicanas en todo este proceso es algo que se discute. La tesis general es que fueron el primer coadyuvante para la tarea de la sedentarización. Sin embargo, resulta excesivo suponer que respondieran a otras razones aparte de las encerradas en el humanismo de su propio credo. La documentación originaria (1914) habla de la preocupación por el impacto que la civilización, los colonos y la corrupción estaban teniendo sobre el aborigen; cosa que atribuían, antes que nada, a la notable exposición que suponía una forma de vida tan dependiente de los recursos naturales.

Hacia 1936 la primera de dos misiones fue establecida en el Lote Fiscal 55. El efecto moderador para las relaciones entre criollos y aborígenes fue prácticamente inmediata. Pero el costo que debieron pagar los wichí no dejó de ser alto. Los proyectos de convivencia social connotados en la actividad misionera suponían también ciertos cambios. Por ejemplo, y más allá de los ya mencionados, la concepción existencial del trabajo que trajeron los pastores no coincidía exactamente con la que podemos encontrar históricamente en estas sociedades.

Esa ‘concepción’ se fomentó de distintas maneras. Organizando el trabajo dentro de las misiones, promoviendo la agricultura en pequeña escala o sirvien-

do como nexo con la población criolla para el desempeño de faenas temporarias.

La población criolla en la zona trabajaba -y trabaja- básicamente en tres actividades productivas: la cría de ganado, la agricultura y la tala forestal, produciendo primero para la subsistencia y en un sentido muy relativo y fluctuante para el mercado. Las relaciones de trabajo con los wichí se supeditaron siempre o casi siempre a estas tres clases de actividad. Talar árboles para hacer postes, acarrear leña, construir y reparar cercas, preparar adobes para las casas, traer agua y hacer los mandados están todavía hoy entre las labores más frecuentes. El pago puede darse en efectivo, pero a veces se pacta simplemente por ropa o magras cantidades de azúcar, harina u otros elementos.

En qué medida esta mano de obra evolucionó hacia lo que podría considerarse como “mano de obra cautiva” depende desde donde se mire. Si lo hacemos desde el punto de vista de las escasas alternativas que los wichí-matacos tienen hoy, la respuesta casi podría ser afirmativa. La proximidad de las familias aborígenes a los asentamientos criollos ha venido significando, en proporción creciente, alimento, agua y trabajo. Alimento, porque la caza y la recolección cada vez se reducen más. Agua, porque este fue el primer recurso que la actividad ganadera preveyó controlar. Y trabajo, porque se ha transformado en un complemento necesario para poder alcanzar los niveles mínimos de reproducción social. Sin embargo, una mirada más atenta muestra algunos detalles. La oferta es alta y la negociación escasa, pero difícilmente un individuo trabaja de manera constante. Generalmente es contratado por menos de una jornada para una labor específica, pero es raro encontrarlo como peón permanente o semi-permanente en una explotación campesina en el sentido de volver de un día al siguiente. Suelen ser condiciones muy cambiantes las que dictan cuando es necesario establecer la relación laboral. Las tareas se encargan, por lo tanto, a quien se acerca.

A veces quienes se acercan tienen algún parentesco o relación entre sí. Sobre todo si se trata de la estación seca, momento en que no es difícil ver a distintos grupos intercambiar el producto residual de una, dos o a veces hasta tres de estas “jornadas” de trabajo.

Así, si bien es cierto que los campesinos sacan su beneficio en el haber podido insertarse desde hace años en el sistema de reproducción social wichí con niveles bajísimos de remuneración, no deja de ser menos cierto que estos últimos lo asumen con una actitud que no es incompatible con lo que se ha descrito como las viejas prácticas económicas.

Hace algún tiempo se abrió una polémica en torno a cómo interpretar este tipo de hechos (Gordillo, 1993 vs. von Bremen, 1987). Las observaciones reali-

zadas hasta ahora, sin embargo, no permiten zanjar la cuestión. Definitivamente no se trata ya de las viejas prácticas. Obviamente ha habido cambios. Pero las diferencias se han reelaborado y de alguna manera se mantienen. Aún cuando en las últimas décadas el movimiento de las comunidades wichí se ha restringido cada vez más.

El cercado de espacios a los que es imposible acceder y el uso cada vez más frecuente del campo abierto para la cría del ganado han generado niveles de tensión importantes. Las quejas más frecuentes están referidas a la falta de acceso al agua, o a recursos que los criollos rara vez explotan, como la recolección de miel silvestre, así como al hecho de que los animales sueltos invaden las pequeñas parcelas de cultivo destruyéndolas a veces por completo.

A ésto se suma, todavía, el altísimo nivel de degradación que el ambiente ha sufrido debido a la tala y el pastoreo inadecuados. Lo cual es en este momento crítico para ambas partes.

El Estado salteño intentó en varias oportunidades regularizar la situación, pero generalmente de modo coyuntural. Las leyes 3844 y 4086 de los años 1964 y 1965, respectivamente, legislaban preferencialmente en favor de los criollos cediendo sólo algunas áreas a los aborígenes. En 1971 el Decreto n° 2293 estableció reservas que no llegaron a conformarse y en 1980 se precarizó la situación de todos los ocupantes (Ley 5713).

Finalmente, y tras la reinstalación de la democracia, la Ley 6469 del año 1987 dictará la subdivisión del predio teniendo en cuenta las formas de explotación actualmente presentes. Cosa que se haría extensiva, después, al Lote Fiscal n° 14 (Decreto 2609/91); y que buscaría instrumentación mediante el Decreto 18/93.

El Lote comprende aproximadamente 233.000 Has. y alberga unos 1.500 criollos y alrededor de 4.500 aborígenes; la mayoría wichís, pero también a *iyojwajas* (chorotes) y *qomleeks* (tobas occidentales). Luego de dos años de deliberaciones la comisión ad hoc que se había constituido presentó por fin su propuesta: entregar a la población indígena dos tercios del territorio total en disputa -la mayoría sobre el Lote Fiscal 55- basándose en el deterioro ambiental y en lo disminuida que se encontraba la capacidad de sustentación en relación a los niveles de población existentes. Se dejaba claro, asimismo, que la entrega debía considerar las “áreas de recorrido” que cada una de las comunidades tenían y que esta propiedad debía ser comunitaria, indivisa y de título único.

Hay por lo menos dieciséis comunidades wichís distribuidas en este predio. Ocho se identifican como “comunidades del río” (La Puntana, Santa María, La Curvita, San Luis, Cañaverál, Pozo del Tigre-San Ignacio, Misión la Paz y Vertientes), y ocho como “comunidades del monte” (Rancho del Ñato, Pozo La

China, Pin Pin, Pozo El Toro, Bella Vista, Bajo Grande, El Mulato y Alto de La Sierra). Mientras la comisión sesionaba, ellas -así como las qomleeks e iyojwajas- se ocuparon de acercar mapas mostrando la extensión y superposición de sus áreas de recorrido, pero también demostrando una clara percepción de lo que significaba utilizar este tipo de medios en un diálogo con el Estado. O el de presentar su propia forma de vida como mucho más viable en términos de los futuros proyectos que pudieran generarse para intentar una recuperación ambiental.

Comprender este proceso significa -como se dijo antes- actualizar interpretaciones una y otra vez. El Estado que está en trámite de entregar tierras considerando el derecho a las diferencias no es el Estado de principios de siglo con su utopía pionera o su necesidad de asegurar fronteras; en todo caso, ahora alberga otras. La población criolla de aquel entonces, con todas sus posibilidades, no es la población criolla de hoy. Tampoco las comunidades aborígenes. O la muy menguada actividad misionera.

No queremos decir con esto que las que las zonas grises se hayan diluido, sino que el intercambio de significados, antes que a la estabilidad, tiende al dinamismo. A un proceso de redefinición continua que permanentemente evoluciona en función de circunstancias de diversa índole. El error a veces consiste en pensar que esas circunstancias son iguales para todos cuando, de hecho, esto es virtualmente imposible.

Lo que se pretende dejar claro es que distintos actores pueden compartir una misma situación o una serie de situaciones interactivas sin que esto suponga que compartan iguales circunstancias. Las motivaciones y coacciones que cada uno enfrenta, sean de carácter material o de cualquier otro tipo, implican necesariamente lecturas distintas. Construcciones diferentes de la realidad más allá de que estas diferencias no impidan el intercambio.

A principios de 1996 el representante en nuestro país del Banco Mundial y su Asesora de Proyectos se reunieron en Tartagal con autoridades provinciales y el Consejo de Caciques Aborígenes integrado entre otros por Pedro Juárez de la comunidad wichí de km 6, quien aprovechó la oportunidad para plantear la importancia de contar con la entrega de tierras y ver la manera de solucionar no sólo ese problema sino también otros de carácter económico y educativo.

No es seguro, sin embargo, que todos hablaran de lo mismo.

Menos de un año antes las comunidades habían ocupado el puente internacional a medio construir que se pretende erigir sobre el Pilcomayo en Misión La Paz. Simultáneamente a la búsqueda de una solución al problema de las tierras, se había venido elaborando un proyecto para desarrollar e integrar el oriente salteño al Mercosur, lo cual se creyó bueno para todos. Es decir, libre de

cualquier tipo de oposición. Este puente -y las rutas a construir (ninguna de las cuales está siquiera prevista en grado razonable)- supuestamente completarían un corredor bioceánico hacia el Pacífico por la que productores paraguayos y brasileños se lanzarían a buscar nuevos mercados.

“Se habla mucho del Mercosur. No tengo idea de lo que es el Mercosur. Tenemos idea de lo que está pasando en nuestras comunidades...”

Del *niyat* Francisco Pérez de Comunidad Cañaverl - Bad Boll (Alemania), 1996 - Conferencia internacional sobre la problemática del Gran Chaco y los planes de desarrollo sustentable. (Carrasco y Briones, 1996:246).

Bibliografía

Astrada, Domingo

1906 *Expedición al Pilcomayo*.

Bartolomé, Leopoldo

1972 “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933” en *Separata del Suplemento Antropológico*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción.

Carrasco, Morita y Claudia Briones

1996 *La tierra que nos quitaron*, Buenos Aires, Documento IWGIA N° 18.

Carrera, N. I.

1982 *La colonización del Chaco*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Cisneros, Marcela

1982 “Campaña al Chaco durante el gobierno del Teniente Coronel Dn. Juan Victorino Martínez de Tineo” en *Primer Seminario de Historia del Chaco*, Facultad de Artes y Ciencias, Universidad Católica de Salta, pp. 15-37.

Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi

1971 *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Juárez Editor.

Fuscaldo, Liliana

1990 “El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco” en Lischetti, M. (comp.) *Antropología*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 337-359.

Gordillo, Gastón

1993 “La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo” en *Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año II, N° 3, pp. 73-96.

Gullón Abao, Alberto José

1993 *La frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán: 1750-1810*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz.

Hermitte, Ester y Leopoldo Bartolomé

1977 *Procesos de articulación social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 305-338.

Karlin, U. O. y otros

1994 *La naturaleza y el hombre en el Chaco seco*, Salta, Proyecto GTZ.

Lagos, Marcelo

1989 “Estudio preliminar” a la *Investigación sobre los indios matacos trabajadores* a cargo del Inspector José Elías Níklison, Universidad Nacional de Jujuy.

Metraux, Alfred

1933 “La obra de los misioneros ingleses en el Chaco” en *Jornal de la Societé des Americanistes de Paris*, París, Nouv. Serie, vol. XXV, pp. 205-209.

Miller, Elmer S.

1970 “The Christian missionary, agent of secularization” en *Anthropological Quarterly*, vol. 43, N° 1, pp. 14-22.

1977 “Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino” en Hermitte, E. y L. Bartolomé, *op. cit.*, pp. 305-338.

1979 *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Níklison, José Elías

1917 “Investigación sobre los indios matacos trabajadores” en *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo* N° 35, diciembre de 1917.

Piccinini, Daniel y Héctor H. Trinchero

1992 “Políticas de poblamiento, renta del suelo y reproducción social: Análisis de los impactos del Programa de Regularización de Asentamientos Poblacionales en el Chaco salteño” en *Cuadernos de Antropología* vol. 4, Universidad Nacional de Luján, pp. 129-149.

Powell, Daniel

1989 *Aborígenes matacos y criollos en el Lote Fiscal 55 de la Provincia de Salta. Sus relaciones y el contexto histórico*, Trabajo presentado en el II Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural, Universidad Nacional de Salta.

Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote

1992 *La problemática indígena*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Rodríguez, Héctor E.

1991 “Acción misionera anglicana y procesos de proletarización, campesinización y descampesinización en una comunidad aborígen wichí de la provincia de Salta” en *Revista Andes* del Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, N° 4, pp. 41-83.

Rodríguez, Héctor E. y Catalina Buliubasich

1994^a “Degradación ambiental y conflicto étnico en el sector nor-oriental del Chaco salteño” en *Revista Andes*, N° 6, CEPHIA, Universidad Nacional de Salta, pp. 41-91.

1994^b *Propuesta de entrega de tierras a las comunidades indígenas y a las familias criollas de los lotes fiscales 55 y 14 de la Provincia de Salta*, Universidad Nacional de Salta.

Santamaría, Daniel

1990 "Discurso político e identidad étnica. La multiplicación de cultos pentecostalistas en el Chaco argentino-paraguayo, 1940-1980" en *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 27, N° 77, pp. 83-89.

Scunio, Alberto

1972 *La conquista del Chaco*, Buenos Aires, Círculo Militar.

Trincherero, Héctor Hugo

1994 "Entre el estigma y la identidad: criollos e indios en el Chaco salteño" en Karasik, G. (comp.), *Cultura e identidad*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 96-119.

Trincherero, Héctor Hugo y otros

1992 *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental* (Salta y Formosa), 2 vols., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

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 (AG-KED).

Wallis, Cristóbal

1985 *Cuatro proyectos del Chaco*, Comisión Intereclesiástica de Coordinación para Proyectos de Desarrollo.

Wright, Pablo

1983 *Presencia protestante entre aborígenes del Chaco argentino*. *Scripta Ethnologica*, vol. VII, pp. 73-84.