MÁSCARAS DE OCCIDENTE: LA PRODUCCIÓN CIENTÍFICA DE LA OTREDAD

(WESTERN MASKS: A SCIENTIFIC PRODUCTION OF OTHERNESS)

Ricardo SLAVUTSKY (*) - Elena BELLI (**)

RESUMEN

Curiosamente, los chané son uno de los pueblos originarios cuyo conocimiento para la historia y la antropología proviene fundamentalmente de su condición de subalternidad respecto de otro pueblo originario: los chiriguanos.

Las referencias a los chané tanto en las fuentes históricas como en los textos científicos, los ubican en una condición de siervos o esclavos -tapuy-, dadores de mujeres y trabajo para sus amos.

Ingresan en el conocimiento occidental como un pueblo vaciado de historia y de cultura, recreados sólo en la dinámica de la guerra y el canibalismo ava-guaraní, como la contraparte necesaria de su sistema social.

Llama la atención que no se haya señalado la existencia autónoma de comunidades chané ni el proceso de recuperación de su identidad, como habían insinuado Metraux y Nordenskjold.

Esta omisión es aún más dramática cuando se consagra la existencia de un complejo chiriguano-chané que termina por afirmar el opacamiento del dominado y aceptar el punto de vista del dominador, sea este chiriguano o blanco.

¿Qué peso han tenido las ideologías científicas, las tradiciones teóricas, los minorías más numerosas en la construcción de la Nación, que se consagró el enmascaramiento de una cultura que aún hoy manifiesta su resistencia, desoyendo sus voces .

ABSTRACT

Surprisingly, the chané is one of the indigenous peoples whose knowledge for the history and the anthropology comes fundamentally from its subalternity condition regarding another indigenous people: the chiriguanos.

The references to the chané so much in the historical sources as in the scientific texts, they locate them in a condition of servants or slaves - tapuy -, women's and work givers for their masters. They enter in the western knowledge as a society history and culture casting, only recreated in the dynamics of the war and the cannibalism ava-Guarani, as the necessary tally of their social system.

It gets the attention that have not taken into account the autonomous existence of communities chané neither the process of recovery of their identity, like Metraux and Nordenskjold had insinuated.

This omission is even more dramatic when the existence of a complex chiriguano-chané is consecrated that ends up affirming the concealment of the one dominated and to accept the ruler's point of view, be this chiriguano or white.

What weight they have had the scientific ideologies, the theoretical traditions, the most numerous minorities in the construction of the Nation that the setting of a mask was consecrated to a culture that today still manifests its resistance, ignoring its voices?

INTRODUCCIÓN

Thierry Saignes en Ava y Karai se preguntaba sobre la ausencia de los chiriguanos en la historia boliviana y en una de las paradojas que plantea, sostiene que no hay una historia chiriguana en sí, sino un conjunto de relaciones y conflictos multiétnicos en un territorio de frontera (Saignes, T. 1990).

En esa misma línea piensa a los chiriguanos constituyéndose con relación a dos conjuntos sociales, los karai (los blancos) y los tapuy (los esclavos chané). Sin embargo, la producción de Saignes que tiene la

* Universidad Nacional de Jujuy - Instituto Interdisciplinario Tilcara - UBA. ANPCyT Nº 04-06547.2000-200 - Belgrano 445 - CP 4624 - Tilcara - Jujuy. ***Correo Electrónico***: slavbell@imagine.com.ar

** Instituto Interdisciplinario Tilcara - UBA / Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Salta - UNSA. ANPCyT Nº 04-06547

meta de otorgar visibilidad a los procesos de resistencia ava, subsume en la centralidad chiriguana otros procesos identitarios complejos. En un trabajo con Combes (Saignes, T. Y Combes, 1995) se reconoce la deuda pendiente de la historia y la etnografía con el pueblo migrante de origen Nu- Arawac.

En la Antropología Argentina los pocos estudios realizados remiten a aspectos cosmovisionales, rituales o bien se centran en la producción artesanal. Se concentran en dos perspectivas analíticas dominantes: aquellos que los consideran subsumidos dentro del llamado "Complejo Chiriguano – Chané" como grupos hibridados intercambiables, o bien aquellos que reconociendo el fuerte contacto con el pueblo Chiriguano, notan especificidades cuya relevancia no alcanzan para ponderar su unicidad, aunque sí para describirlas a manera de rasgos cuasi supervivientes. Quedan fuera de estos análisis los estudios comprensivistas que hubieran permitido interpretar el punto de vista de los propios Chané, así como los estudios estructurales que hubieran favorecido el análisis de la sociedad y cultura chané integrados en los procesos generales de la región y las naciones en pugna (Bolivia y Argentina) que finalmente redefinieron las formas de ocupación del territorio de la mano de las empresas extractivas: petroleras y madereras, y agroindustriales. La estructuración del territorio de frontera, las formas de subordinación, control y resistencia de las poblaciones y su carácter multicultural, constituyen condiciones insoslayables para deconstruir las etnografías del chaco desde la perspectiva de frontera múltiple: estatal, étnica y entre distintas fracciones del capital.

Ayer bolivianos, hoy argentinos, ayer siervos de los chiriguanos, hoy hermanos, nos interesa desde nuestro compromiso y amistad con la comunidad Yembi de Campo Durán, comenzar a analizar la construcción del imaginario occidentalista sobre el pueblo chané.

LOS CHANÉ ACTUALES

Además de los individuos y familias de origen chané dispersos, existen en la actualidad dos comunidades que se reconocen como chané y que recuperan su historia y la continuidad en la ocupación territorial: Tuyunti y Campo Durán (Yembi)(1).

Conforman una población de unas 1500 personas organizadas en grupos familiares extensos, en general matrilocales, mantienen pequeños "cercos" de cultivo familiares y la reproducción de la vida se basa fundamentalmente en trabajos temporarios en las empresas petroleras, changas en Aguaray, producción de artesanías (máscaras y cerámica en Campo Durán), participación en los planes asistenciales, y muy pocos casos de empleo público. Hace algunos años la migración temporaria o definitiva a los centros cercanos de producción agrícola constituía una opción interesante, que en la actualidad se ve muy restringida por la crisis del sector. Prácticamente no participan de los circuitos de comercialización de los productos de la frontera (Belli, E. Y R. Slavutsky, 2000) y tampoco venden su escasa producción agrícola.

Mantienen las instituciones de toma de decisiones comunitarias, como el cacicazgo y el Consejo comunitario (transformadas por las distintas condiciones históricas), así como la lengua guaraní, creencias, distribución de funciones al interior del grupo familiar a pesar del embate de las instituciones de estatalidad y la iglesia.

Se reconocen mayoritariamente católicos por la influencia y el poder que ha tenido la Orden Franciscana sobre toda la población aborigen en esta zona desde el siglo XVIII, aunque en los últimos años se fortaleció la presencia de distintos grupos evangélicos.

Sobre todo, a partir de la reinstauración del sistema representativo en nuestro país y la visibilización de la "cuestión indígena" en la agenda política durante la década del noventa, las comunidades chané, o por lo menos, algunos dirigentes han tomado participación más activa en la organización de las demandas sociales que generó también mayor diferenciación interna. Este proceso se agudizó en los últimos años con la profundización del conflicto social y los movimientos sociales de desocupados en General Mosconi, Tartagal y Aguaray.

Es en este contexto de crisis de la sujeción y el control, que en las comunidades se produce la reflexión sobre la identidad y se ponen en cuestión las construcciones homogeneizantes y estigmatizantes de las distintos rostros con que se presenta el poder (la escuela, el sistema sanitario, gendarmería, las empresas petroleras, los dadores de planes sociales, los intermediarios mercantiles, los contratistas).

Sin embargo, este proceso de reconfiguración identitaria es fundamentalmente pragmático y se desarrolla a través de las prácticas sociales: intracomunitarias, laborales e institucionales, que interactúan, muchas veces dolorosamente, con la experiencia cultural históricamente conformada.

Este trabajo analiza uno de los componentes de esta experiencia cultural: la representación que distintos agentes del occidentalismo construyeron sobre los chané, contribuyendo a ocultar, indiferenciar, estigmatizar y silenciar la resistencia(2) de un pueblo originario.

En este sentido, sostenemos con Todorov (Todorov, T. 1991) que los discursos no son sólo

representaciones, son también acontecimientos, condiciones de posibilidad de los actos y justificaciones.

La construcción de los diversos otros en el imaginario occidentalista es un proceso complejo y no lineal que se relaciona tanto con las ideologías dominantes en los distintos momentos históricos, como con los intereses regionales, sectoriales y las interacciones de los sujetos involucrados.

LA CONQUISTA

Ellos vinieron, nos encubrieron
Aquí encontraron, dioses que danzan
Y nos dijeron, CERRA LOS OJOS;
Dame la tierra, tomá la biblia
(Huelga de Amores: R. Mollo/ F. Gil Solá/ D Arnedo)

Antes de la llegada de los españoles, los pedemontes andinos orientales que ocupaban los chané habían caído bajo el dominio de los ava, que en distintas oleadas se habían desplazado desde su hábitat en el actual territorio brasilero en busca de la tierra sin mal (Metraux, A. 1946).

Este proceso migratorio continuó aún luego de la llegada de los españoles y transformó las relaciones interétnicas entre los distintos grupos a través de alianzas y guerras a lo largo de la ruta y en el espacio de asentamiento(3).

La expansión colonizadora introdujo un conjunto de nuevos factores de crisis, y nuevas redefiniciones de alianzas y estrategias de guerra. Pero, sobre todo, un nuevo poder hegemónico, con una lógica distinta del control y la dominación que se relaciona con la acumulación de riqueza y poder para fines no inmediatos.

Estamos lejos de pensar que la conquista de América respondió a una planificación cuidadosamente ejecutada. Por el contrario, como sostiene Coronil (Coronil, F. 1996) se trata de un proceso conflictivo y heterogéneo al cabo del cual se consolidó la hegemonía del capitalismo, y su representación del mundo, el occidentalismo.

La construcción de este imaginario tiene dos dimensiones principales interconectadas: la producción intelectual en los centros de poder europeos y la generada por el frente de expansión, donde se produce una racionalización primaria de la dominación, mediada por los intereses económicos, las apetencias personales, las ideologías y las experiencias particulares.

A lo largo del tiempo, estas dos dimensiones van conformando un discurso más homogéneo, que con diversas formas y transformaciones fundan la tradición occidentalista, a través de la cual quedan representados los aborígenes americanos.

Mignolo (Mignolo, W. 1995) sostiene que en el imaginario europeo, América es concebida como una extensión de Europa, el extremo occidente, y que esta imagen funda la contraposición moderno/colonial que marca las relaciones ínter atlánticas. Por el contrario, Asia y Africa serían el territorio de la alteridad, el oriente como opuesto al occidentalismo. Sin embargo, esta posición se ajusta más a la visión paternalista elaborada por los intelectuales orgánicos del poder colonial, que a las prácticas de dominación y explotación de los frentes de expansión, tal como lo demuestran las diversas formas del genocidio.

El "derecho de gentes", como vasallos del rey y siervos de Dios, consagra un primer marco legal en torno al cual se desarrollarán las relaciones sociales coloniales y se fijará el espacio social del indio americano.

La guerra justa para el infiel, la vigilancia (misiones, reducciones, encomiendas) para el converso. Estas líneas argumentativas legitimarán arbitrariamente las acciones coloniales, y aparecen en los primeros textos de aventureros, misioneros y exploradores que desde el siglo XVI describen y clasifican etnías, valoran y evalúan habilidades, debilidades y fortalezas, elaborando los primeros discursos performativos acerca de los pueblos originarios.

En tanto, en el discurso del frente de avance prima el estigma hacia el indio, acorde con los intereses del sector al que pertenece el cronista.

La distinción de los grupos aborígenes permite la aplicación de políticas diferenciales con la meta de la apropiación territorial y/o de la fuerza de trabajo. La homogeneización fija la desigualdad "esencial" entre blancos e indios. El mismo concepto de indio señala una distancia social y cultural difícilmente salvable. A su interior las distinciones occidentalistas proceden según las posibilidades de dominación: para los misioneros de acuerdo con la resistencia a la misionalización, para los encomenderos según la aceptación de integrarse como fuerza de trabajo y sus habilidades, para la corona y los funcionarios por su capacidad de pagar tributo.

En las fronteras de guerra, como la cordillera chiriguana, la mediación de los intereses en la representación se exacerba por los efectos de la pasión y el terror de la guerra, y por el desconocimiento que amplifica el exotismo(4) y demoniza al enemigo (Trinchero, H. 2000).

La percepción española inicial sobre los pueblos situados al este de los Andes responde a la imagen incaica (Saignes, T. 1985) que los consideraba como salvajes para cuyo control el imperio había montado un conjunto de fortalezas de mitmaqkuna (Lorandi, A. comp.1997)

La caída del incanato produce un retraimiento de la frontera y convierte a los valles orientales en un territorio de refugio, resistencia y guerra. Por un lado, se acentúa la belicosidad de los chiriguanos a través de las incursiones sobre los asentamientos hispánicos, por el otro, los encomenderos se benefician por el desbande de los "indios estatales" que pasan a engrosar su fuerza de trabajo.

La frontera entendida como un escenario de guerra permanente y la falta de una política consistente de dominación, primarán durante el siglo XVI, de tal manera que la representación colonial se basa en las informaciones provenientes de las "entradas" y algunos intentos misioneros.

Así, el chané está representado como una víctima indefensa de la ferocidad chiriguana.

En 1573 el Virrey Toledo afirmaba que "estos chiriguanaes tienen cabe sí una provincia tan grande como es la de los chanés de los llanos que son los yndios donde an hecho su carnicería siempre para comellos y que ya van comiendo los mochachos e viejos e dejando varones e atrayéndolos a su malicia o los van haziendo velientes hombres y sin miedo como ellos lo son e van tomando mujeres dellos con quien se casan..."(5)

Hacia el año 1600, Lizarraga sostenía que "con los indios que más enemigos han tenido son con una provincia que cae a las espaldas de estas montañas, tierra llanísima, falta de agua, que se llama llanos del Manso o la provincia de los chanées, que es gente desarmada, aunque bien dispuesta, de mejores rostros y más bien inclinados que los chiriguano, se han comido más de 60000, y no creo digo muchos, porque aquellos llanos eran muy poblados, ahora no hay indios sino muy pocos, y como no tienen quien los defienda, es, la carnicería de esta bestialísima gente. Son tan subjectos a los Chiriguanos, que en viéndolos no hay más que sentarse, sin resistencia alguna, para que el chiriguano haga del lo que quisiere; tráenlos como ovejas en manadas; comen los que se les antojan, de los demás se aprovechan para el servicio de sus casas y sementeras. Cuando se quieren comer alguno no hay más que decirle que se vaya a lavar al río lo cual hace sin replicar; viene desnudo; mandan a sus hijos tomen los arcos y flechas, y el pobre chané en una plaza huyendo de aquí para allí de las flechas, sin se atrever a saler della, de los muchachos es flechado y muerto con gran alegría de los que miran; le hacen pedazos y se lo comen, o asado o cocido con maíz y mucho ají. De los que ven valientes y de buenos cuerpos aprovechanse para la guerra; hácenlos a sus bárbaras costumbres y cuando han de pelear pónenlos en la delantera y si no pelean bien, fléchanlos por las espaldas"(6).

Son estos fundamentos los que comenzarán a representar al chané como parte constitutiva del mundo chiriguano y que en gran medida legitimaba la guerra justa contra este. Desde un comienzo, los chané pierden visibilidad, sometidos al salvajismo de los indios de guerra.

Durante el siglo XVIII la consolidación del poder colonial produce la reconfiguración de la frontera de guerra donde se contraponen los proyectos de sujeción misional a los mercantiles y de apropiación territorial y de la fuerza de trabajo indígena de los terratenientes, al mismo tiempo que cada pueblo desarrolla su propia política de alianzas y traiciones, no sólo con relación a su propia etnicidad, sino también en función de las nuevas posibilidades transaccionales que ofrecen los distintos grupos de la sociedad colonial.

Así, en Tomajuncosa, en Mingo de la Concepción y en otros textos que tienen que ver con el Colegio de Propaganda Fide de Tarija la imagen de los chané se modifica: de ser un pueblo sometido y servil, se transforma en un pueblo que como los otros que poblaban el gran chaco participaban de las luchas interétnicas y contra los blancos, variando sus alianzas, pero con la meta de mantener su autonomía e identidad, hasta donde fuera posible.

Mingo de la Concepción distingue claramente entre chiriguanos y chané: "En las riberas o márgenes de este río del Parapití (el cual no es tan grande como el Guapay) se hallan en una y otra banda, muchos pueblos, unos grandes y otros pequeños. Solamente en la entrada o viniendo a él por la parte de Zaipurú y de Tacuaremboti se hallan ocho pueblos. Cuatro de ellos son de chiriguanos, que están en una banda, y otros cuatro, a saber tres de chanées y uno de chiriguanos se hallan en la otra. Y cada una de la poblaciones tiene su particular nombre o denominación". (Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguanos, Universidad Boliviana Juan Misael Caracho, Tarija 1981. pp 360-361)

Refiriéndose a la misión de Itaú: "pero la pena es que éste se halla sin soldados que puedan favorecer a los religiosos en algún caso de asalto, teniendo, como tienen, no muy lejos no solo a los tobas, enemigos acérrimos de los chiriguanos, sino también a dos pueblos de indios chanées, que, por algunas injurias que en los meses pasados recibieron de los Chiriguanos, desean vengarse de ellos. El uno de los dichos pueblos se llama Senanditi y el otro Capitipendi". (pp 369)

Cierto es que los indios tobas, a fines del año de 1790. o a principios del año de 1791, embistieron, acompañados quizá de los chanées, a los chiriguanos del famoso valle de Caiza, haciendo en ellos mucha

mortandad y llevándose mucha gente chiriguana de mujeres y muchachos. Y aunque se dijo que se habían establecido en dicho valle, no fue cierto, pero se sabe que no dejan de venir a él con el motivo y causa de coger alguna algarroba de que abunda, y ellos son tan crueles con la nación chiriguana, que se dice por cierto que han desolado y destruido el grande pueblo de los chiriguanos de Tareiri, que era el último de esta nación hacia la parte del río de Pilcomayo, alias Itica. Y aún se da por cierto que han quitado las vidas a mucha indiada chiriguana del valle de Macharetí.

Kersten, que a principios del siglo XX realizó un cuidadoso estudio sobre los grupos aborígenes del Chaco sintetiza esta nueva situación diciendo: "Viedma quien visitó en 1788 las misiones chiriguanas, encontró en la aldea Parapití a chané y chiriguanos que vivían juntos bajo la catequesis de los Franciscanos. La Doctrina entre los chané produjo, como consecuencia lógica, la desaparición de su condición de subordinados respecto a los chiriguanos: en efecto desde mediados del siglo XVIII, se preparaban entre los chané grandes acontecimientos sociales, por que aspiraban a librarse de la esclavitud. Restos de los chané parecen haberse conservado hasta ahora, porque exploradores recientes del Chaco han señalado en el mapa el nombre de esta tribu (Kersten, L 1968: 109, 110).

Durante el siglo XIX, existen varios testimonios recopilados por Erik Langer y Zulema Bass Werner de Ruiz que dan cuenta no solamente de la existencia de agrupamientos chané absolutamente autónomos de los chiriguanos, sino también de cierta organización que agrupaba a varios poblados cercanos, indicada por la presencia de un Capitán grande (Minguere) que habla con los franciscanos en nombre de ellas.

También se da cuenta en estos documentos de la contraposición de intereses entre los misioneros y los cristianos blancos, y el juego que los chané desarrollan con la meta de su supervivencia.

Así, en el documento Nº 690 se afirma: "Los indios le contestan nosotros queremos al Cristiano porque el se aviene con nuestras costumbres, a vos no te agrada no te queremos. Esto contestan los chanées de Ytiyuro, esto los de Ypaguazu, y esto todos los de las que han tenido el placer ver practicar a los cristianos los vicios mas humillantes, que acostumbran en la gentilidad", mientras que en el documento Nº 691, se dice: "Al mismo tiempo le comunico para su gobierno que finalmente el capitán grande de los Chanées llamado Minguere a dado la oreja y quiere que vayamos a ponerle la misión en su pueblo. Esta conquista es una de las magnificas por estar el caños de Caipependi lleno de indios aliados al cristiano pero bárbaros".

La dinámica de la expansión de la frontera, señala también la disolución de las comunidades y la vigencia de traiciones y venganzas entre las distintas etnías, los karai y los misioneros. Tal como señalan los comentaristas de los documentos, el narrador no identificado, pero misionero franciscano "hace suyos muchos de los prejuicios de los Chiriguanos sobre las otras tribus". El misionero sostiene que los chané son "esclavos por naturaleza de los avas y carais a mi modo de ver, viciados sobre manera por las costumbres de los Carais, sería perder el tiempo en ponerles misión". (Documento 694)

Este documento es revelador de que en este momento existen dos alternativas que se enfrentan: por un lado, la búsqueda de protección con los misioneros –representada por Minguere, quien es considerado "brujo", en términos del misionero, por los otros chané y asesinado, y por el otro, la búsqueda de autonomía a través de relaciones de alianza y subordinación con el frente de expansión blanca.

Estas prácticas de política étnica, no sólo son parte de los distintos sectores de la sociedad republicana, sino que juegan también al interior de las etnías y entre ellas. La dominación impone junto a la subordinación, el ejercicio de prácticas perversas (como la traición, la aceptación de los misioneros, el renunciamiento a la propia identidad) con la esperanza de preservar, aunque más no sea, espacios privados de autonomía.

En definitiva pareciera que los chané luego de haber sido sometidos por los chiriguanos hasta el siglo XVI y XVII, fueron ampliando los márgenes de autonomía durante el siglo XVIII en la medida en que se debilitaba la sociedad chirguana por su enfrentamiento con la sociedad colonial, y en el siglo XIX, participaron del conflicto interétnico generalizado de la guerra de frontera, más del lado de los colonos, no sujetándose a la estrategia de los misioneros.

En este momento, es notoria la diferenciación respecto de los chiriguanos, quienes optan en parte por buscar el amparo misional. Así, se explica que los documentos, en gran medida, recuperaran el punto de vista misionero y chiriguano respecto de las otras etnías, y la imagen de los chané quedará cristalizada en la situación de sujeción y servilismo de los primeros siglos de la conquista.

Esta hipótesis permitiría explicar que la visibilidad de los chané quedara opacada en el discurso sobre los chiriguanos y se omitan situaciones que señalaríann su actuación en los distintos conflictos que se desarrollaron en la frontera.

Así, por ejemplo, el protagonismo de los chané del lado del ejército boliviano en el control territorial fue reconocida a través de la cesión de tierras: en 1840 el

General Manuel Rodríguez Magariños recompensa al pueblo Chané por su participación activa en la batalla que permitió salvar la tropa rodeada por guerreros de las tribus mataco, chorote y toba, entregándoles los títulos de propiedad de las tierras correspondientes a la localidad de Campo Durán y aledaños.

En 1901 el Presidente de la República de Bolivia, General José Manuel Pando ordenó a Don Juan Soruco (Subprefecto del Gran Chaco) amparar en sus posesiones a la tribu Chané representada por su Cacique Capitán Guarumbaque. Las posesiones cedidas fueron: Yerba Buena, La Angostura, San Antonio, Playa Ancha, Campo Durán, Pampa Blanca, Capiazuti, Aguaray, Tuyunti y Ñacatimbay, sumando aproximadamente 90.000 Ha.

Y AHORA... ARGENTINOS

Y nos dijeron "Tiempo es dinero,
Y EN ESTA TIERRA SOS EXTRANJERO"
(Huelga de Amores: R. Mollo/ F. Gil Solá/ D Arnedo)

En 1925 se firma el Tratado de Límites Internacionales entre Argentina y Bolivia "Diez de Medina - Carrillo", por el cual se establece un convenio recíproco para que los ciudadanos con títulos de propiedad validaran los mismos, fijando como plazo hasta un año después de concretado el amojonamiento. El mismo concluyó aproximadamente en 1940. Los Chané que poseían los títulos bolivianos no los validaron ante las autoridades argentinas – bajo cuya jurisdicción quedó el territorio chané - en los plazos establecidos, disponiéndose entonces que las tierras pasaran al dominio fiscal. La lucha del pueblo hermano por recuperar sus tierras data de 1927 cuando el Cacique Tupare llegó a Buenos Aires iniciando las gestiones ante la Nación, ya que el gobierno provincial no había atendido sus reclamos. Esta lucha cuyos antecedentes se pueden rastrear desde el siglo pasado en Bolivia, aún continúa. Hay memoria de la ocupación de las tierras por criollos y migrantes Sirios y Libaneses, la "invasión Arabe" es el nombre que dan los Abuelos al evento. La recuperación de parte de esta tierra, que aún hoy continúa siendo fiscal y el resarcimiento por la pérdida del resto del territorio es una reivindicación del pueblo Chané, cuya legitimidad no deja dudas.

LOS ETNÓGRAFOS

¿Que ves? ¿Que ves cuando me ves?
Cuando la mentira es la verdad
(Que Ves: R. Mollo/ F. Gil Solá/ D Arnedo)

La etnografía clásica, en esta región, hasta mediados del siglo XX fue desarrollada por autodidactas, científicos naturales, humanistas que poseían un amplio espíritu aventurero, dado que se trataba de un territorio inhóspito tanto desde el punto de vista ambiental como por los riesgos que implicaba la voluntad de expansión de los estados y los capitales privados, sumada la tenaz resistencia de los pueblos originarios.

En el caso que nos ocupa hay que ponderar no sólo la expansión agraria sino también las exploraciones petroleras que culminaran con la guerra entre Bolivia y Paraguay, los conflictos limítrofes entre los Estados nacionales y una historia de conflictivas relaciones interétnicas. A su turno, el establecimiento de las agroindustrias azucareras, tanto en Bolivia como en Argentina, consideraron a la población indígena como mano de obra en disputa.

El trabajo etnográfico, estuvo y está atravesado por este contexto, desde el momento mismo del acceso del investigador al campo. Sin embargo, no forma parte de los textos antropológicos, aunque hay una mención marginal, a manera de telón de fondo, en los artículos de Palavecino, Magrassi y Roca, volveremos más adelante sobre este punto.

Una cuestión central para la puesta en valor de las producciones etnográficas se vincula con la ideología científica de sus autores. Aquí, desde fines del XIX el peso de las filosofías positivas en sus diferentes versiones ha sido dominante. No es nuestro objetivo describir sus características, interesa destacar que en su aplicación no se releva el punto de vista de los agentes, ni el sentido o significado que atribuyen a sus prácticas. De allí que "la cultura" es disuelta en el inventario (lo más completo posible) de rasgos culturales. Aquí la historia comprensiva de los pueblos originarios es omitida, y pareciera que no se toca con los procesos regionales o nacionales, o al menos que ni una ni otra es una condición necesaria para la explicación. Se describen los pueblos originarios como unidades discretas que pueden haber sido afectadas por procesos exógenos (difusión, aculturación, transculturación, etc.).

Por otra parte, la falta de dominio de la diversidad lingüística y la difícil accesibilidad, terminan de conformar un marco en el cual el conocimiento producido necesariamente requiere ser considerado con cautela.

En 1905, Ludwig Kersten realiza un estudio bibliográfico sistemático de los textos que refieren a las tribus del Chaco hasta fines del XVIII, recogiendo dos características medulares: su movilidad y los conflictos interétnicos en sus variadas formas. Intenta barrer la bibliografía existente, con la meta de sistematizar la información y elaborar un cuadro de situación y localización de las poblaciones. Una primera cuestión a abordar es la gran variabilidad en

la designación de los grupos, fenómeno que subsiste hasta la asunción de un criterio clasificatorio de base lingüística, generalizado en la obra de S. A. Lafone Quevedo (1898). Kersten reconoce la existencia de grupos chané y señala, sintetizando las opiniones de Jolis, Hervás y Huonder: "Los pueblos Nu del Chaco cuyo parentesco idiomático cercano ha sido establecido por la lingüística aparecen en el siglo XVIII bajo los nombres de Chané y Guana, comprendiéndose como Guaná al conjunto de los orientales, mientras se llamaba chané a las tribus occidentales. Ellos demuestran características que los ponen en varios aspectos, al igual que a los chiriguanos, en evidente contraste con los pueblos chaqueños: son sedentarios y pacíficos, y viven –siempre que no hayan renunciado a su aislada existencia nacional – en aldeas fortificadas con empalizadas y se dedican a la agricultura intensiva. Saben hilar el algodón, y son, como todos los pueblos Nu, excelentes alfareros. Ignoran la costumbre de matar a los hijos, como tampoco conocen la poligamia, ni poseían ídolos, por lo que los jesuitas los tenían en altísimo concepto" (Kersten 1968: 107, 108) Ubica a ambas parcialidades en territorio Mbaya y chiriguano respectivamente, los unos como vasallos o protegidos, en calidad de esclavos (tapií) los otros. Su trabajo es traducido en 1968, a instancias de E. Palavecino.

Otro tipo de texto resulta de los estudios empíricos. Aquí interesa la realización de registros etnográficos "objetivos" por unidad observada, equivalentes a los protocolos elaborados en el campo de las ciencias naturales Se registraban los rasgos que podían ser ostensivos a su paso o referidos por informantes bilingües, por lo general misioneros. Nordenskjold visitó las comunidades chané del río Itiyuro en Argentina y del río Parapiti en Bolivia, y recupera la información de los misioneros sosteniendo: "Los chiriguanos redujeron a los chané a esclavos y los descendientes de esta tribu habitan todavía como vecinos de los chiriguanos. Sin embargo, algunos de estos chané han conservado rasgos de su lengua original. Es una lengua Arawak y, de hecho, pertenece a una de las familias linguísticas más expandidas de toda América.

Al comienzo del siglo XVIII, numerosos indios chané vivían todavía en el chaco boreal no lejos de Río Paraguay, donde estaban sometidos a los belicosos Mbayá: se los consideraba como más civilizados que sus dominadores.

La similitud cultural entre chiriguanos y chané es explicada: "las tribus de origen diferente, que viven juntas y estructuran su cultura sobre las mismas condiciones naturales, tienden en general hacia una civilización homogénea. Los chiriguanos que han emigrado al lugar que ocupan actualmente, poseen casi la misma cultura material que los chané, que viven allí desde hace mucho más tiempo. Sin embargo, también es posible que dos tribus de culturas muy distintas cohabiten amigablemente sin por eso asimilarse una a otra.

El rapto de mujeres ha jugado un rol considerable en el desarrollo cultural; las mujeres así llevadas son adoptadas por la tribu y continúan ejercitando los mismos trabajos manuales que antes. Cuando un gran número de mujeres son llevadas a una tribu de cultura inferior, su influencia cultural debe necesariamente imponerse. Es el caso de los chiriguanos. (Nordenskjold, E. 1929)

Así, Nordenskjold al mismo tiempo que logra reconocer algunos rasgos que indicarían la autonomía chané con territorios específicos y vestigios de Lengua Arawak, comienza a desarrollar la tesis del complejo cultural donde los dominadores, adoptan un conjunto de rasgos de los dominados a través de la acción que en la cultura tiene el secuestro de las mujeres.

Su vocación inductivista queda plasmada definitivamente en la elaboración de criterios comparativos por rasgos, aplicables a toda Sudamérica. "Allí Nordenskjold, al analizar las pocas noticias que pudo reunir acerca del complejo de máscaras entre los chané, traza un rápido esquema del uso de las máscaras en Sudamérica aborigen clasificándolas en cuatro grupos: máscaras de danza, de amplia distribución continental; máscaras funerarias que, como yo lo he hecho notar, tienen una dispersión preponderantemente andina, máscaras de caza y máscaras de abrigo usadas por los aimarás y quechuas durante las tormentas de nieve" (Palavecino E. 1954: 123). Se produce así una secuencia autoridad etnográfica (estuve allí) – registro confiable (lo que relato es verdadero) - conocimiento objetivo (he aquí un saber válido). Hasta aquí los estudios que resaltamos son realizados por investigadores extranjeros en los cuales el extañamiento opera como garantía de objetividad.

Más tarde, estudios locales ponderaron el valor heurístico de la etnografía en momentos de fuertes contactos y cambio cultural: se conjugaba la transformación de las pequeñas comunidades y la dificultad creciente de considerarlas como laboratorios naturales o simplemente como espacios en los que se podían acumular hechos fiables; así la urgencia de concretar el registro se ligaba con el temor de la desaparición física de estos grupos o su transformación. Se observa en estos estudios la preocupación por explicar la diversidad cultural, la estabilidad y el cambio con relación a rasgos, creencias y rituales. En suma se trataba de describir la cultura y dar cuenta de sus transformaciones.

"Cultura" es el término teórico que engloba estos estudios antropológicos, un concepto polisémico, alrededor del cual la Antropología legitimaba su existencia como disciplina con problemas propios que atender, metodologías específicas (centralmente, el trabajo de campo) y un conjunto de técnicas con las que se procedía a un registro promenorizado de objetos culturales y acciones. Enrique Palavecino tuvo actividad desde 1918 (fecha de publicación de su primer artículo), hasta 1966, cuando muere (7). Realizó numerosas campañas al Chaco entre 1938 y 1949, interesándose por las culturas Chiriguanas y Chané. Recogió la palabra de cronistas y estudiosos que lo precedieron e intentó el registro de voces arawac, pero consideró perdida la lengua originaria. Se propuso completar el registro de sus predecesores, avanzando en la observación sistemática del areté y realizando descripciones exhaustivas de la fiesta. Sorprende en los diversos artículos, su convicción firme de la equivalencia entre las culturas chiriguanas y chané. A punto tal que se intercambian los términos, refiriéndose a la observación realizada en la comunidad chané de Tuyunti durante el Arete, afirma "algunas chiriguanas han sido tocadas por el barro..." (Palavecino E 1954: 131).

Apunta a mostrar acríticamente los cambios ocurridos con la instalación de las empresas petroleras y agroindustriales, indicando la participación temprana de los chané en los circuitos laborales. Su etnografía recogió la idea instalada de la disolución de la sociedad chané en la chiriguana, y el avance criollo es visto como un nuevo cambio cultural compulsivo, al que los chané se adaptan siguiendo intereses, apetencias e incluso el sentido estético de los blancos. Palavecino intentó despegarse de la Escuela Histórico cultural (dominante en Buenos Aires) a través de aproximaciones teóricas ligadas a la escuela culturalista norteamericana.

A mediados del siglo XX se publica en el Handbook of southamerican indians bajo la dirección de Steward, el trabajo de Metraux que indaga sobre los antecedentes del poblamiento chiriguano y realiza una descripción etnográfica siguiendo las categorías clasificatorias por actividad de los aborígenes que cohabitan la región y de acuerdo con Nordenskjold afirma: "A lo largo de los Andes, los chiriguanos encontraron a una población arawak, los chané, una rama de la tribu Chaná o Guana, que ocupaba el norte del chaco a lo largo del río Paraguay. Los chané occidentales, luego de siglos de estrecho contacto con las culturas andinas, fueron influenciados profundamente por ellos. Vestían como los Chicha, producían cerámica similar a la del sur de Bolivia y la Quebrada de Humahuaca, usaban ornamentos y herramientas de metal. Los chané fueron presa fácil de los guaraníes, quienes mataron y comieron a muchos de ellos y redujeron al resto a una condición servil. Los invasores guaraníes habían traído a una pocas de sus mujeres y en consecuencia, tomaron esposas chané. La fusión de estas dos tribus produjeron una civilización en la cual se mezclaron rasgos andinos, guaraníes y arawak. *Los chané no perdieron totalmente la identidad, por cuanto a lo largo del río Parapetí, en el valle de Caipipendí, sobre el río Itiyuro y en la provincia de Salta, las aldeas chané sobrevivieron bajo sus propias jefaturas. Pero aún estas, adoptaron el idioma guaraní y en la actualidad no se pueden distinguir de sus conquistadores". (Traducción y cursiva nuestra)*

Nuevamente, la autonomía territorial, el mantenimiento de las jefaturas, quedan invisibilizadas ante la convicción de una cultura común.

Los estudios posteriores reflejan el peso de las diferencias teóricas y políticas en la Antropología de Buenos Aires. "Lo hegemónico era la Escuela histórico- cultural y como complemento descripciones de objetos de museo. La otra variante era la propuesta de Cortazar más ligada al funcionalismo y al rescate de tradiciones - sobre todo del Noroeste- pero esta gente dialogaba con los primeros a través de Vivante" (Belli 1999: 112), se agregaban posiciones teóricas híbridas, cuyo sustento se vinculaba más con las disputas al interior del campo y con las diferencias políticas de los participantes, la Antropología Social estaba excluida de la polémica.

Aún cuando estamos simplificando al considerar sólo las posiciones dominantes y no nos extendamos en el contexto social de aquel momento particularmente atravesado por el desarrollismo en lo local, la Alianza para el Progreso y el triunfo de la Revolución Cubana en Latinoamérica, resultan reveladoras estas posiciones en el caso que nos ocupa. Para la Escuela histórico-cultural los indígenas interesan en cuanto son considerados supérstites de los ciclos culturales, para la tradición folklórica son sobrevivientes de un proceso de contacto cultural compulsivo. Para los primeros la distinción materia/ espíritu coloca la cultura como una entidad abstracta, supraorgánica y distinta de los portadores concretos, para los segundos la cultura satisface necesidades humanas comunes a todas las sociedades, y comprende la totalidad de las producciones humanas.

"Las características especiales del pensamiento de la escuela de Viena en su raíz esencialmente religiosa, su racismo y su antievolucionismo, le dio un carácter particularmente grato y afín a las dictaduras militares que han predominado entre los gobiernos de la Argentina en el último cuarto de siglo" (Gonzalez A. R 1985. Citado

por: María Teresa Boschin y Ana María Llamazares 1984: 114).

Pages Larraya (1982) comienza sus estudios en las postrimerías de la década del 60 y concluye a fines de los 70. Se propone realizar un estudio que permita la definición más exhaustiva de los ciclos culturales, de manera de definir las culturas desde las patologías recurrentes (estudios nomotéticos) y de su particular asunción de la angustia y expresiones de locura (estudios ideográficos) Realiza un extenso estudio sobre las patologías psiquiátricas entre los pueblos indígenas del Chaco. Considera a los chané como tapii y apela a un estudio etnográfico en el "marco de un experimento natural" de psiquiatría transcultural. Sostiene que "La separación de los grupos chiriguano y chané de la República Argentina se funda en intuiciones" y caracteriza a la población nu-arawak como perteneciente al segundo de los círculos propuestos por W. Schmid, o sea de las culturas totémico-patrilineales (Pagés Larraya, 1982: tomo III, pág. 381). Se trata de un trabajo fundado en la fenomenología de M. Bórmida, en el cual se utilizan explicaciones histórico-culturales y prácticas científicas intrusivas y autoritarias.

Para el caso de los estudios con fuerte peso en el Folklore, en el texto introductorio del Censo Indígena de 1967, Magrassi consagra el denominado complejo chiriguano-chané. Sin embargo, sus textos, quizás a su pesar, muestran el corsé de una etnografía occidentalista: los otros construidos (inventados) desde el nosotros, y para nosotros. Un ejemplo, aclarará esta perspectiva: el autor reconoce una ubicación territorial de los chané: en Bolivia en Caipipendi, Parapití y cerca de Itaú, y en Argentina: Tuyunti y Campo Durán. Pero, ¿qué se sigue de enfatizar que la vida de un pueblo tiene lugar en un espacio geográfico descontextualizado del conjunto de condiciones estructurales que la favorecen o limitan? Por una parte la asignación de territorialidad presupone la idea de localización, pueblo con límites definidos, escenario de la actuación cultural, y con ello la posibilidad de realizar un estudio holístico, imprescindible para aquella etnografía. ¿Quiénes son?, ¿donde están?, ¿cómo son?, ¿con quienes y cómo se relacionan?, ¿qué hacen?, ¿en qué creen?, ¿cuáles son sus problemas?, ¿cómo afecta el mundo moderno?

Ambos grupos (chiriguano y chané) son tratados en conjunto, "por cuanto la homogeneidad cultural es hoy en día bastante grande, debido al prolongado contacto entre ellos, que se inició en el siglo XV y prosigue hasta la fecha, sin perjuicio de que las diferencias existentes sean señaladas cuando se lo considere necesario.

No debe llegar a creerse que ambos han llegado a fundirse en un ethos común, sino por el contrario, tanto los chané como los chiriguano, tienen clara conciencia de su diversidad étnica, aún en la actualidad" (Magrassi 1968: 23).

Sin embargo, se pondera la pasividad para ser dominados de los chané que primero fueron andinisados y luego dominados por los chiriguanos y los españoles.

"Los chiriguanos dominaron a los chané y los convirtieron en sus siervos, pero tomando como esposas a mujeres de la tribu sojuzgada con lo cual debió producirse un intenso intercambio de elementos culturales hasta el punto de llegar a confundirse en una entidad cultural chiriguano-chané". (Magrassi 1968: 28). Nótese la misma tesis de Metraux, antes sostenida por Nordenskjold.

Sara J. Newbery y Manuel María Roca (1978) señalan también el largo proceso de transculturación entre chiriguanos y chané. "A pesar de estas similitudes culturales, entre ellos se diferencian muy bien y habitan pueblos diferentes" (Op cit: 45) y señalan el origen chané tanto del Areté como del uso de máscaras. Consideran que la población chiriguana ha sido la que más ha modificado el areté hasta el punto de fundirse y participar como comparsas en las celebraciones criollas del carnaval.

Roca conocía la vocación identitaria del pueblo chané, convivió con ellos, tenía profundos afectos, mostraba un incuestionable compromiso en la defensa de los Derechos Humanos, hacía público su respeto por los pueblos originarios, y más aún, apuntaba a distinguir la complejidad que implica la disputa entre el control y la autonomía, entre la coacción hacia la integración, por vía del trabajo o de la religión, y la reconstitución identitaria, a través del idioma o de la producción de máscaras. Sin embargo, el uso de marcos teóricos fundamentalmente basados en la autonomía de la cultura respecto de las condiciones materiales de vida, impidieron explicar las formas de reproducción y transformación de la vida de las comunidades que resisten los embates a que son sometidas desde el estado y las formas variables del desarrollo del capital.

Esta naturalización de la dominación, a través de distintas herramientas teóricas y metodológicas obturaron las preguntas desde el punto de vista chané, impidieron poner en valor esa frase que aún hoy se reitera una y otra vez a quien quiera oirla: "Nosotros somos arawak". Ser arawak, ha sido el sostén invisible de su resistencia y el vehículo crucial para orientar sus prácticas, máscaras de antepasados y hombres son uno solo, la historia se activa en el ritual: el tigre sigue aquí.

Una última variante textual evalúa la actuación de un cacique en particular, en función de lo dicho (nadáye) en presencia del investigador, en las

reuniones de las familias extensas y vecinos en los patios. Sorprende que no se destaque que nadáye refiere a lo dicho entre nosotros, no se trata de un chisme, y mucho menos en el sentido occidental que le atribuye el autor, que parece ignorar incluso el clásico ejemplo del guiño utilizado por C. Geertz (Geertz, C. 1973).

Con una visión francamente externalista, sin poner en cuestión el peso de su presencia en la interacción, sin aportar elementos que apoyen la confiabilidad y validez de los registros, sin confrontar los discursos y las practicas de los agentes, destaca a lo largo del texto un conjunto de juicios que según sostiene definen el modo en que es considerado por su comunidad: "En "C" el mburuvicha goza de dudosa reputación y escaso peso" (...) "parsimonioso, tranquilo, esquivo,..." (...) "Nadie parece prestarle demasiada importancia" (...) "En otras palabras, la etnicidad de Laureano –si se nos permite la expresión- es intolerablemente "apolínea" para el ethos de la comunidad...."Por último volvamos al desdichado Laureano (Villar Diego 2001)

Finalmente ensaya una explicación del cacicazgo como una forma de articulación con el mundo externo de modo que carga con las culpas de fracasos y éxitos, lo que se expresa en los dichos de su comunidad, agregando que esto tiene relación directa con el modelo cultural en juego, por la contraposición entre la realidad y el valor sostenido, entre el hombre concreto y el ideal.

Más allá de las fallas metodológicas, la información incompleta, las teorías refutadas a las que apela este texto, ilustra las producciones textuales que no consideran al pueblo Chané como posible interlocutor. Sin despegarse de su condición de "visitante", elabora un discurso para el mundo académico urbano y cosmopolita desprestigiando la figura de un cacique real, cuyo pueblo real lo eligió y lo sostiene en la jefatura.

Se han ejemplificado distintos estilos etnográficos, y es curioso que - exceptuando los textos de Magrassi y Roca que son conocidos en las comunidades-, ninguno trabajó sus textos con la comunidad, ni dialogó con el pueblo Chané. Ninguno advirtió la práctica identitaria como camino de resistencia, se ponderó el complejo cultural por sobre las diferencias. Sin embargo, aún hoy los avá tratan de explicar esas diferencias a través de relatos de desencuentros en el proceso migratorio. Florencia Boasso, en un trabajo inédito señala como los avá también reconocen procesos comunes y distinciones. Y los antropólogos no pudieron ver estas cuestiones, no pudieron oir las voces de las gentes.

La Historia escrita por vencedores,
no pudo hacer CALLAR a los tambores
(Huelga de Amores: R. Mollo/ F. Gil Solá/ D Arnedo)

REFLEXIONES FINALES

Reflexionar sobre esta cuestión implica considerar el campo etnográfico y sus contradicciones.

La etnografía, al igual que las otras ciencias sociales, es producto del proceso de diferenciación de los campos del conocimiento emergente del desarrollo del capitalismo. Tiene las características de un campo disciplinar (Bourdieu, P. 1997) que se constituyó histórica y estructuralmente con relación a la expansión territorial de occidente y más recientemente mirando a las diversas minorías interiores.

Ha sido uno de los ojos a través de los cuales occidente focalizó su visión de lo distinto e intentó racionalizarlo.

La metáfora del etnógrafo como "voyeur" consagra el recurso metodológico por excelencia: observación sistemática, participante, holística. La lógica positivista, ofrece ciertas garantías de neutralidad, no compromiso, extrañamiento. Así, la disciplina opera como un periscopio de occidente que vigila a quienes tienen una posición de subordinación.

Sin embargo, y es necesario aclararlo, la etnografía está lejos de constituir una vanguardia, por lo general llegó detrás de las fuerzas de ocupación y de evangelización, de los frentes colonos, de los cazadores de esclavos. Su función se relacionó más con la legitimación académica de la apropiación de la "alteridad" que con una dimensión operativa de la dominación. Contribuyó a la creación y recreación del imaginario occidentalista en diversas direcciones: la evangelización, la aprehensión de lo exótico, la misión civilizadora, la recuperación utópica de un mundo armónico, la sujeción del bárbaro.

Las etnografías clásicas, los resultados textuales de las prácticas de los primeros etnógrafos, pretendieron encontrar un espacio para el otro dentro de un mundo concebido como irremediablemente occidental, el lugar de lo inexorablemente distinto, una suerte de inventario cultural de costumbres y de comportamientos. Esta presentación de mundos distintos contribuyó a la reflexión sobre las relaciones sociales y las diferencias culturales al interior de occidente, y en este sentido, a las posibilidades de universalización del occidentalismo.

Considerando la producción teórica, ya en los filósofos sociales del siglo XVIII la imagen del otro estuvo presente en la crítica social y en la elaboración de las utopías occidentales.

Las diversas prácticas y teorías antropológicas estuvieron guiadas por el ideal de buscar puentes de integración a través de los cuales al mismo tiempo que se afirmaba la hegemonía occidental, se encontraran explicaciones o se comprendiesen otros comportamientos, que permitieran finalmente el ajuste del "camino del progreso".

Desde el evolucionismo hasta el pluralismo cultural, la historia de la antropología y los antropólogos ha contribuido a la expansión de las fronteras intelectuales y materiales de occidente en la búsqueda de una "verdadera" representación de la diversidad.

Sin embargo, la cuestión del poder subyace como el libreto oculto de las etnografías, aún en los 90, cuando se ejercita la crítica a la textualidad etnográfica buscando nuevos instrumentos metodológicos que ampliaran la participación del otro representado, la dicotomía nosotros-ellos, las múltiples locaciones del investigador, constituyen un apretado corsé.

Recientemente, desde el multiculturalismo radical o militante (Stam, R. Y E. Shohaat; 1996; Mignolo, W., 1999) se ha señalado que la etnografía es parte de los dispositivos de apropiación de los sectores hegemónicos occidentales, y por tanto sus producciones son necesariamente unidireccionales e integrativas, aún en los análisis más críticos del proceso de expansión del capitalismo.

Como en los setenta, las prácticas de los investigadores se enfrentan a la disyuntiva de ubicarse dentro de las diversas alternativas globalizadas del hegemonismo occidentalista, o intentar, por lo menos, poner de relieve las formas de dominación invisibilizadas (incluso las propias) y contribuir a los procesos resistentes.

La construcción de una alternativa práctica y teórica que libere a los investigadores sociales de la carga valorativa, normativa y teleológica de la ciencia occidental se relaciona con la reformulación de sus relaciones sociales, que incluye, en principio, la superación de la alteridad.

En nuestro país la etnografía contribuyó a legitimar el abanico de opciones que sobre la cuestión étnica planteó la generación del ochenta: la negación de los pueblos originarios, su identificación como obstáculo al progreso, el tratamiento del indio como una totalidad diferente e indiferenciada, la disolución de sus marcas identitarias como condición para su integración en la Nación o la puesta bajo control institucional. Allí, las historias locales fueron historias olvidadas, que quedaron sepultadas por los proyectos globales, expresión de la colonialidad del conocimiento (Quijano, 1992), negando la participación de los grupos subalternos en la construcción de la realidad.

El caso de los chané nos lleva a reflexionar sobre los modos como la dominación occidental es constitutiva de los procesos identitarios, creando imágenes del otro que quedan como verdades que enmascaran tanto la realidad de la desigualdad como las razones íntimas de la actuación del otro. El poder de las palabras anteriores, según Bakhtine.

En verdad, nosotros hace ya casi diez años que visitamos periódicamente Campo Durán, primero movidos por la curiosidad de la producción de máscaras y después por la amistad, por el sólo hecho de estar juntos.

Si bien es difícil despojarse de la deformación profesional de la observación, fue en las conversaciones sobre nuestras vidas, nuestras familias o nuestros trabajos, que tuvimos conocimiento mutuo, y pudimos entender que ser chané no es lo mismo que ser chiriguano, ni ser blanco.

Nosotros no pretendemos hacer una etnografía chané, porque pensamos que en un mundo justo, deberían o no ser ellos mismos quienes pudieran tener la palabra.

Nuestra intención aquí fue sólo mostrar la ironía dramática de que posiblemente un pueblo que tiene como símbolo de su resistencia la producción de máscaras sólo haya podido ser racionalizado como un esclavo resignado, sin considerar que ni aún las múltiples determinaciones de la derrota doblegaron la rebelión altiva del tigre o la comunicación secreta con la señora del monte.

Las máscaras chané del arete representan esta historia; la negación etnográfica de ver la resistencia de un pueblo a la integración subordinada, enmascara su propia miseria y debilidad.

AGRADECIMIENTO

A Máximo Ovando.

NOTAS

1) En el Censo Indígena Nacional (1967-68) se consignan como chané las comunidades de Algarrobal, Campo Durán, parte de Capiasuti y Tuyunti con una población aproximada de 700 habitantes, en tanto el Primer Censo Aborigen de la Provincia de Salta (1983) considera que en ese momento viven 585 personas de origen Chané. Ambas fuentes son de baja confiabilidad. Nuestra estimación se basa en nuestro propio trabajo de campo, triangulado con las informaciones suministradas por los relevamientos de las mismas comunidades.
2) Utilizamos el término resistencia en un sentido amplio, que no requiere de acciones activas de

conflicto y lucha, por cuanto consideramos que el sólo hecho de la continuidad de la vida como colectivo social es resistencia para un pueblo originario condenado al exterminio o la desintegración por la expansión del capitalismo.

3) Muchos de los grupos aborígenes identificados por los conquistadores españoles y luego por la etnografía son producto de este proceso de etnogénesis que generó múltiples dominaciones, alianzas, desplazamientos y guerras. Son interesantes los trabajos de Kersten (1968) y Susnik (1971).
4) Como plantea Todorov el exotismo es un elogio en el desconocimiento. Tal es su paradoja constitutiva.
5) Levillier, R. Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, Siglo XVI, Tomo V Pag. 304. Madrid. 1924.
6) Lizárraga, R. Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, en Nueva Biblioteca de autores españoles. Historiadores de Indias, Vol. II, pp 552-3. Madrid.1909
7) Fue discípulo de Metraux y más tarde, ocupó posiciones destacadas: fue el primer Director de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de UBA, Titular de la Cátedra Etnografía y Director del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.

BIBLIOGRAFÍA

BELLI, E. (1999) Los orígenes de la situación actual. En: Antropología del presente. Compiladores Gérard Althabe y Félix Gustavo Schuster. Editorial Edicial. Buenos Aires.

BELLI, E., R. SLAVUTSKY y M. MARTINEZ (2000) Hermano mayor-hermano menor. Pueblos chané en territorios de frontera. En Etnicidades y Territorios en redefinición. Una perspectiva histórica y antropológica. Universidad de Córdoba.

BONNARENS, E. (1978) De la vida, muerte y más allá del chiriguano. En Cuadernos franciscanos 49.

BONNARENS, E. e IDOYAGA MOLINA, A. (1974) Los grupos amazónicos del Chaco Central: Chiriguano y Chané. En Cuadernos franciscanos 35.

BOURDIEU, P. (1997) Razones prácticas. Anagrama. Barcelona.

BOSCHIN, M.T. y A.M. LLAMAZARRES (1984) La Escuela Histórico-cultural como factor retardatario del desarrollo científico de la Arqueología Argentina. En: ETNIA. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Museo Etnográfico “Damaso Arce”. Olavarría. Provincia de Buenos Aires Argentina.

CENSO INDÍGENA NACIONAL (1968) Ministerio del Interior. Buenos Aires.

COMAJUNCOSA, A. (1836) Descripción de las Misiones al cargo del colegio de Nuestra Señora de los Angeles de la Villa de Tarija. En Pedro de Angelis. Colección de obras y documentos relativos a la historia del río de la Plata. Tomo V. Buenos Aires.

CORONIL, F. (1996) Beyond Occidentalism. Toward nonimperial geohistorical categories. In: Cultural Anthropology Journal of the society for cultural anthropology. Vol. 11 Nº1.

GEERTZ, C. (1973) La interpretación de las culturas. Editorial. Gedisa.
Madrid.

GOBIERNO DE LA PROVINCIA DE SALTA (1984) Primer Censo Aborigen. Secretaría de Estado de Seguridad Social.

HAMMERSLEY, M. y P. ATKINSON (1994) Etnografía. Métodos de investigación. Paidos. Buenos Aires.

KERSTEN LUDWIG Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta el siglo XVIII. Universidad Nacional del Nordeste. Facultad de Humanidades. Resistencia. Chaco. 1968.

LAFONE QUEVEDO S. A. (1898) Progresos de la etnología en el Río de la Plata durante el año 1898. Boletín del Instituto de Estudio Geográfico Argentino. XX

LANGER, E. y WERNER DE RUIZ, Z. (1988) Historia de Tarija. Universidad Autónoma Juan Misael Saracho. Tarija. Bolivia.

LEVILLIER, R. (1924) Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, Siglo XVI, Tomo V. Madrid.

LIZÁRRAGA, R. (1909) Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, en Nueva Biblioteca de autores españoles. Historiadores de Indias, Vol. II. Madrid.

LORANDI, A. (comp.) (1997) El Tucumán colonial y Charcas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

MAGRASSI, G. (1968) El complejo chiriguano chané. En Censo indígena nacional 1967-68. Buenos Aires.

MELIA, B. (1988) Ñande reko. Nuestro modo de ser. Cipca. La Paz.

METRAUX, A. (1946) Etnography of de Chaco. En Handbook of southamerican indians. Washington.

MIGNOLO, W. (1995) The darker side of the renaisssance. Literacy, Territoriality & Colonization. Ann Arbor. The University of Michigan Press.

MINGO DE LA CONCEPCIÓN, M. (1983) Historia de las Misiones franciscanas de Tarija entre los chiriguanos. Universidad Boliviana J.M. Saracho.

NEWBERY, S. y M. ROCA (1978) El Carnaval chiriguano-chané. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología. Nº 8. Buenos Aires.

NINO, B. (1912) Etnografía chiriguana. La Paz.

NORDENSKJOLD, E. (1929) Analyse Ethno-geographique de la culture materielle de deux tribus indiennes du gran Chaco. Paris.

PAGES LARRAYA, F. (1982) Lo irracional en la cultura. ECA Buenos Aires.

PALAVECINO, E. (1936) Las culturas aborígenes del Chaco. Historia de la Nación Argentina.

PALAVECINO, E. (1949) Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los Chané. En Revista del Museo de La Plata. Tomo IV. Sección Antropología.

PALAVECINO, E. (1954) La máscara y la cultura. Ediciones de la Municipalidad de Buenos Aires.

PALAVECINO, E. y M. MILLÁN (1957) Los indios chané del Río Itiyuro. En Runa VII

SAIGNES, T. (1985) Los Andes orientales: historia de un olvido. IFEA. CERES. Cochabamba. Bolivia.

SAIGNES, T. (1990) Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguana. (siglos XVI-XX). Hisbol.

STAM, R. & SHOHAT (1996) Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media. En: Goldberg, D. (Ed.) Multiculturalism.

SUSNIK, B. (1971) El indio colonial del Paraguay. El chaqueño: guaycurus y chané-arawak. Museo etnográfico Andrés Barbero. Asunción. Paraguay.

TINCHERO, H. (2000) Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El

Chaco central. Eudeba. Buenos Aires.

TODOROV, T. (1991) Nosotros y los otros. Siglo XXI. México.

RIESTER, J., SCHUCHARD, B. y SIMON, B. (1979) Los chiriguano. Bolivia.

VILLAR, D. (2001) Sobre el ndáye entre los chané. En: Scripta Ethnologica. Vol XXII. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.