

La producción de la “cultura aborigen” en el Chaco argentino: de naturalezas, estigmas, exotismos y fetichismos¹

Valeria Iñigo Carrera*

Resumo

A produção da “cultura aborígene” em termos de raça, de essência, de natureza cristaliza em sua concepção como um produto dado, homogêneo e estático que circula entre os membros de um grupo, abstraído da materialidade e historicidade das práticas concretas. A essa concepção da cultura como uma sorte de mercadoria pronta para sua exibição e venda, contribui sem dúvida a forma exotizada e estigmatizada em que os povos indígenas são produzidos por um Estado provincial – o estado da Formosa, Argentina – que aparece como pioneiro no seu reconhecimento e na elaboração de políticas específicas que têm aos indígenas como objeto. Este artigo explora as formas e conteúdos do exercício da condição de indígena que se actualizam na realização do III Encontro de Povos Originários de América.

Palavras-chave

Tobas. Condição de indígena. Estado.

Abstract

The production of “aboriginal culture” in terms of race, essence, and nature crystallizes in its conception a given, homogeneous and static product that circulates among the members of a group, apart from materiality and historicity of concrete practices. This conception of

¹ Las consideraciones aquí vertidas fueron presentadas anteriormente en mi Tesis Doctoral, que analiza el proceso de producción de los tobas (*qom*) del este de la provincia argentina de Formosa como sujetos detentadores de un ejercicio particular de su capacidad para trabajar, su relación de ciudadanía y su condición de indígena (IÑIGO CARRERA, 2008). La investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad de Buenos Aires. Agradezco a los evaluadores anónimos cuyos comentarios enriquecieron la versión final del presente trabajo.

* Doctora en antropología. Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Ciudad Autónoma de Buenos Aires/Argentina). Docente de la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires/Argentina). E-mail: valsic@yahoo.com.

culture as a sort of commodity ready to be displayed and sold is undoubtedly supported by the exoticized and stigmatized way in which indigenous peoples are produced by a provincial State – the state of Formosa, Argentina- which appears as a pioneer in acknowledging and developing policies aimed at indigenous people. This paper explores the forms and contents of exercising the condition of indigenous that are updated in the III Conference of the Indigenous Peoples of America.

Keywords

Tobas. Condition of indigenous. State.

Introducción

Formosa, en el extremo norte de la Argentina, se erige como una “provincia de frontera”. Ya sea este carácter leído como un límite territorial entre jurisdicciones estatales, como un límite expansivo de la colonización (ambas, lecturas corrientes) o, desde una mirada presta a hacer foco en sus determinaciones, como una “formación social” (la del Chaco central)² en la que se despliegan específicas relaciones de producción capitalista en estrecha vinculación histórica con el proceso de construcción del Estado-nación (TRINCHERO, 2000), Formosa no ha podido soslayar, en la producción de su identidad como provincia, la presencia de los pueblos indígenas en su territorio³. Con la asunción del gobierno democrático en el año 1983, y de la mano de su creciente visibilidad – materializada en la lucha por la tierra

²El Chaco central es aquella porción del Chaco argentino que se extiende entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, comprendiendo la totalidad de la provincia de Formosa y el noreste de Salta.

³ Los resultados del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 estiman en 32.216 las personas de los pueblos wichí, toba, pilagá y chulupí, representando un 6% de la población total de la provincia. Más allá de su actual expresión numérica, Formosa “es producto de la colonización de una región que hasta principios del siglo XX estaba en su mayor parte bajo control indígena” (GORDILLO & LEGUIZAMÓN, 2002:131). Por ese entonces, el Estado, lejos de encarnar el reconocimiento de los indígenas en su particularidad étnica, los construía en los términos de un enemigo interno para la consolidación del proyecto de nación argentina. Es así como la violencia estatal se constituía en potencia económica en pos del avance del capitalismo sobre la región (IÑIGO CARRERA, 1988).

y por el ejercicio de una identidad diferenciada – en el escenario político provincial, la política de “integración” delineada para la población indígena alcanzó su primera expresión jurídica en 1984 con la sanción de la Ley Integral del Aborígen n° 426. Formosa inició, entonces, de manera temprana en relación con los restantes Estados provinciales, y aun con el nacional, la producción legislativa que delimita al sujeto indígena como objeto especial de la política de estado.

Ahora bien, en el marco de esa delimitación, el sujeto indígena es presentado como uno que, por encontrarse en los márgenes de la ciudadanía, requiere de un Estado en un rol de protección, tutelaje y promoción en un grado mayor al demandado por los restantes ciudadanos (BRIONES *et al.*, 2000). Así, la mencionada ley cuenta, entre sus objetivos, “la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes [y] la defensa de su patrimonio y sus tradiciones”. Las reiteradas referencias a la “cultura y costumbres de los pueblos aborígenes” a lo largo del texto legislativo evidencian la asunción del “rescate”, la “revitalización” y la “difusión” de la “cultura aborígen”, en fin, la producción de una “cultura ancestral”, como atribuciones propias de la política estatal.

Es ése el espíritu con el que, desde el año 2004, la administración justicialista de Gildo Insfrán, a través de su Ministerio de Turismo, ha organizado los Encuentros de Pueblos Originarios de América. Presentados como uno de los pilares de la política en materia turística – en tanto espacio de exposición de las “bellezas naturales y culturales” comprendidas en suelo formoseño – dichos encuentros actualizan, acaso con inusitada claridad, la forma en que aquellos pueblos son producidos, en la arena pública, por el Estado provincial.

Este trabajo se adentra en aquella producción. En otras palabras, explora las maneras en que el Estado – en el marco de su actual política de reconocimiento de una identidad provincial pluralista – muestra el ejercicio de la condición de indígena, pero también los modos en que los mismos sujetos – en particular, los tobas del este formoseño – incorporan, internalizan y disputan esas narrativas hegemónicas. Es de resaltar que, actualmente, asistimos a lo que Miguel Bartolomé denomina una “primavera étnica” (2003:176): una notable emergencia o presencia pública del componente indígena de la nación, altamente contrastante con la suerte de presencia ausente de los grupos indígenas, producto de su invisibilización, en el imaginario nacional durante la mayor parte del siglo XX (GORDILLO & HIRSCH, 2010)⁴. En este marco, el indígena no ha dejado de instituirse

en una categoría social de la situación colonial (BONFIL BATALLA, 1972): los intentos por definirlo comprenden, de manera dogmática, criterios (biológicos, lingüísticos, culturales) que terminan por sancionar una inferioridad racial, étnica o cultural. Es cierto que, algunos de ellos, gozan de un merecido poco prestigio en la actualidad. Sin embargo, muchas veces, terminan por colarse en los modos en que el Estado postula una ontología de la “cultura aborígen” en tanto forma legítima del reconocimiento. Y también, en las estrategias que los mismos pueblos indígenas se dan en el marco de sus formas de acción política.

El objetivo de este trabajo es desplegar, de manera etnográfica, las formas y los contenidos del ejercicio de la condición de indígena actuados durante el III Encuentro de Pueblos Originarios de América. Para ello, comienzo por exponer las prácticas y representaciones que, teniendo por eje la realización del encuentro, dan cuenta de la manera en que desde el Estado provincial (en sus diversos ámbitos y mediante sus distintas personificaciones) se produce una “cultura aborígen”. Avanzo, luego, sobre los sentidos que la gente toba del este formoseño construye en torno de esa misma producción, algunos coincidentes, otros que evidencian una disputa de los términos en que dicha cultura es producida en tanto objeto de la política pública. Por último, en el apartado conclusivo, me pregunto por la posibilidad de que la “cultura aborígen” se constituya en una mercancía y señalo la necesidad de mirar las relaciones que la han producido – antes que sus atributos o substancia. En última instancia, la pregunta que subyace al análisis es por la relación social general – esto es, por las relaciones en que entran para producir su vida – de los tobas orientales en la organización capitalista de la producción social.

⁴ No sólo asistimos a la emergencia sino también a procesos de etnogénesis (BARTOLOMÉ, 2003) o reemergencia de pueblos indígenas que reclaman una identidad étnica y demandan reconocimiento. Resulta de interés, en este último sentido, la reconstrucción que realiza Axel Lazzari (2007) sobre los avatares seguidos por el “retorno” de los rankülche y las intervenciones del Estado provincial de La Pampa con el objeto de guiar su proceso de visibilización. También, el desarrollo de Diego Escolar (2007) sobre la reemergencia en los noventa de un colectivo considerado extinto: los huarpes de las provincias de San Juan y Mendoza. En Brasil, procesos similares han involucrado a los pueblos indígenas del Nordeste o “índios misturados”, término con el que se pretende denotar el grado de avance en su proceso de extinción (OLIVEIRA, 1998).

III Encuentro de Pueblos Originarios de América: la imaginación de la “cultura aborigen”

La tercera edición del Encuentro de Pueblos Originarios de América tuvo lugar en la ciudad capital de Formosa, entre los días 21 y 23 de abril de 2006; apenas dos meses después de que los tobas de Namqom (barrio periurbano ubicado a 10 kilómetros de dicha ciudad) ocuparan las instalaciones del Instituto de Comunidades Aborígenes (agencia provincial para la administración de los asuntos indígenas), tras el reordenamiento territorial – devenido desalojo de algunas familias de sus parcelas – al interior del barrio impulsado por el gobierno provincial.⁵ En la ocasión, el evento fue presentado con un claro objetivo: “crear un puente entre los pueblos originarios de América y la nueva conciencia occidental”, apareciendo su necesidad evidenciada en la proporción de “sangre indígena” en la composición genética de la población argentina (Ministerio de Turismo, 2006:1). Las actividades programadas en el marco del encuentro comprendían:

- Conferencias: cosmogonía indígena; biodiversidad; el agua y su valoración en el mundo indígena; aves sagradas [...]; el árbol y su valoración en los Pueblos Originarios; interpretación de los calendarios [...]; arte textil – diseño de indumentaria indígena; agricultura ancestral; sistema de riego en el mundo andino; legislación; historia; biografías de próceres americanos [...]; derechos de los Pueblos Originarios; arquitectura; planificación urbana; centros ceremoniales; diseño vial; medicina tradicional; psiquiatría; genética; plantas medicinales; la coca – planta sagrada; educación bilingüe en Formosa; la lengua quechua; astronomía; matemática andina; el ayni, ley de reciprocidad.
- Exposiciones: libros, discos compactos, videos, indumentaria, gastronomía, juegos lúdicos ancestrales.
- Cinematografía: proyección de películas a través de las que comprender la cosmogonía indígena.

⁵De manera igualmente significativa, dos meses antes del II Encuentro de Pueblos Originarios de América en 2005, los tobas de La Primavera (colonia rural distante 170 kilómetros de la capital formoseña) se habían manifestado en reclamo de una serie de demandas: el mejoramiento de las condiciones materiales de vida, la recomposición de las condiciones de producción y, haciéndose eco de la legislación vigente, la participación en los asuntos de incumbencia de la comunidad.

- Talleres: fabricación y ejecución de instrumentos musicales indígenas y comprensión de su mística ancestral, danzas, teatro, poemas, lengua.
- Actividades recreativas: recuperación de juegos deportivos ancestrales.
- Muestra y venta de artesanías.
- Espectáculo étnico musical: artistas de América ancestral expresarán sus sentimientos a través de bellos instrumentos, se escucharán las más puras voces, se recuperarán milenarias danzas; todo ello, puesto en escena con equipamiento técnico de última generación (<http://www.pueblosdeamerica.com.ar>).

Cada edición del Encuentro de Pueblos Originarios de América fue acompañada por una serie de expresiones vertidas en los medios de prensa escrita locales. En ellas, las autoridades de la administración provincial sostenían la necesidad de dejar a un lado “la moda egocéntrica que ignora la propia esencia de los pobladores de estas latitudes que, en su mayoría, tiene parte de sangre aborígen”; pedían, asimismo, “un regreso a los valores esenciales de la vida, sobre todo teniendo en cuenta la relevancia del sentido de unidad, comunidad, solidaridad y organización” (El Comercial, 17/04/2004). Por fin, mientras el vicegobernador remarcaba la necesidad de “avanzar en la valoración de estas naciones ancestrales y ahondar en el reconocimiento de sus culturas, tradiciones, pensamientos, lenguas, para permitir que se vayan estrechando las relaciones multiétnicas y pluriculturales” (La Mañana, 20/03/2006), el gobernador rogaba “que un día todos los pueblos y gobiernos del mundo se sumen a la conciencia autóctona de los pueblos indígenas de aprender a vivir comunitariamente en armonía con la naturaleza y dejar el consumismo suicida que está terminando con los recursos de vida de la tierra en la que todos los hombres habitamos” (El Comercial, 18/04/2004). Por su parte, quienes se proponían como voz autorizada de los pueblos indígenas manifestaban su deseo de “aportar sus valores y virtudes a partir de la particular cosmovisión de la vida y de la realidad para enriquecer a otras culturas” (El Comercial, 15/04/2005); solicitaban, también, “se comprenda desde la sociedad occidental, que se escuchen y respeten nuestras poesías, cantos, danzas y ceremonias, que se aprecie nuestra cultura” (La Mañana, 21/04/2006).

De espaldas al río Paraguay y frente a las autoridades provinciales y al público en general congregado para dar inauguración a la tercera edición del encuentro, quien entonces formaba parte del Directorio del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) en representación del pueblo pilagá

así exponía el contenido de su “sistema de vida”, su “sociedad”, su “tesoro cultural”, en fin, del “concepto cultural” de su pueblo:

Nuestro sistema de vida es comunitario, fraterno, solidario y participativo, sin discriminación de ninguna clase. Nuestra sociedad es democrática, con plena participación, con autoridades sabias que nos orientan a un desarrollo comunal despojado del individualismo y la codicia material fruto del egoísmo. Nuestro tesoro cultural contiene creencias, costumbres, conocimiento, valores, formas de ver, de sentir, de pensar, de crear, de expresar nuestra esperanza y nuestros sueños. Todo nuestro concepto cultural de equilibrio social como autogestión y desarrollo comunitario viene sufriendo desde hace más de 514 años la imposición de la cultura venida de Europa ajena a nuestros principios.

Este testimonio parece condensar todos los componentes necesarios, esperables y deseables de una “cultura ancestral”. Tanto ésta como las expresiones anteriores, y también las actividades mencionadas, suponen, primeramente, la realización de la portación biológica de la condición de indígena: ésta se lleva en la sangre. Traslucen, asimismo, una esencialización de esa misma condición, por cuanto ésta cristaliza en valores – a los que se atribuye un carácter abstractamente positivo – portados en la propia naturaleza de sus exponentes y, por tanto, capaces de sobrevivir a la materialidad cambiante de las condiciones de vida. Son aquéllos, los sentidos de unidad, comunidad, fraternidad y solidaridad; también, el altruismo, las capacidades de organización y participación. Imaginan, por último, una reificación de la condición de indígena en una lista de ítems: pensamiento, creencias, costumbres, lengua, legislación, espiritualidad, cosmogonía, cantos, danzas, ceremonias. Todas ellas, expresiones que remiten, sin duda, a formas de la conciencia. Se trata de formas que parecen erigirse con independencia de los “individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son: es decir, tal y como actúan y como producen materialmente” (MARX & ENGELS, 1973:25). De resultados de los tres procesos mencionados, la “cultura aborígen” deviene un producto dado, homogéneo y estático en su carácter “ancestral”, “tradicional”, “milenario” y “puro”, que circula entre los miembros de un grupo, abstraído de la materialidad e historicidad de las prácticas concretas. Por su parte, el sujeto portador de la “cultura aborígen” así imaginada es producido como uno cargado, en su misma naturaleza, de un carácter fuertemente exótico, por cuanto se encontraría ajeno a la “sociedad occidental”.

Ese exotismo también fue actuado los días del encuentro. Así relataba una artesana de Namqom la participación de sus hijos en una de las actividades programadas: “Hubo actuación, de todo un poco. Mis hijos, ¿qué es lo que no tenían? Pluma, lanza. Encima, descalzos y con el cabello suelto”. En la ocasión, los niños portaron, en su corporalidad (en la indumentaria, en el arreglo del cabello, en los objetos llevados en tanto expresiones metonímicas de su cuerpo), la marca diferenciadora de su condición indígena exotizada. No hacían sino encarnar un “indio hiper-real” (RAMOS, 1994) distante del de carne y hueso⁶.

Cierta vez, un toba de Namqom, con una importante trayectoria tanto en política partidaria como en diversas experiencias asociativas a nivel barrial, desafiaba la imposición de ciertas formas de corporalidad ancladas en la díada tradición-modernidad y, al hacerlo, resistía su confinamiento al pasado. Lo hacía, al otorgar contenido histórico y sustento material a la condición de indígena:

Quizás mis ancestros se vestían con esos trajes, se tapaban con pieles de animales silvestres porque no tenían con qué taparse. Esa es la realidad. Y yo no puedo emitir como ellos hacían, porque hoy en día, si yo me visto como se vestían mis ancestros, me voy y mato un tigre, a lo mejor acá en el zoológico que es más fácil matarlo ¿no? [Risas] Y, bueno, traigo y me visto con eso y me voy con una flecha, a la Casa de Gobierno. ¿Qué me va a decir el señor gobernador al verme? ¿Será que va a decir “ahí viene el grande jefe”? ¿O se va a reír de mí? Y, bueno, eso es la realidad. Entonces, yo respeto. Lo que yo tengo que aprovechar, por ejemplo, ajusto a la evolución del tiempo moderno, ya que el tiempo me obliga, así tengo que vivir. Yo acepto de ser indio, digan lo que digan, acepto. Pero lo que yo quiero aprovechar también de manejar lo que ofrece la tecnología, quiero estar adaptado en eso. No porque

⁶ En su escrito sobre la burocratización de las organizaciones no gubernamentales implicadas en la escena indigenista en Brasil, Alcida Ramos (1994) da cuenta de la manera en que el “indio real” –cuya defensa es su razón de ser– es transformado en “indio modelo” –que moldea los intereses indígenas en función de las necesidades de las ONGs. El resultado: un “indio hiper-real”, dependiente, sufriente, víctima del sistema, virtuoso, ideológicamente puro y preferentemente exótico. Contigua al Chaco, la región andina del noroeste argentino también es escenario de la imaginación de un “indio hiper-real”, en detrimento de formas reales de ser indígena. En su desarrollo de la relación entre indumentaria e identidad social en el contexto actual de revitalización étnica y constitución de identidades collas, Gabriela Karasik (2010) se detiene en los usos de la indumentaria en la afirmación de marcas indígenas en escenarios que antes prescribían su ausencia. Aquí, el “indio hiper-real” “viste ropas ancestrales en una eterna «escena étnica»” (2010:280).

me niego a ser aborigen, sino yo quiero estar a la igualdad como cualquier ciudadano. Tengo que vivir como a medida que va avanzando. No porque, por ejemplo, hoy en día la tecnología va avanzando y yo tengo que vivir años atrás. Porque eso es lo que le hacen al aborigen. Lo hacen mirar mil años atrás. Claro, porque si yo tengo que vivir, mantener viva mi cultura, a medida que la sociedad va avanzando, yo tengo que volver atrás, pierdo mil años. Aquí nosotros tenemos que adaptar en el mundo moderno.

No obstante mostrarse crítico de los modos de producción estatal de la “cultura aborigen”, el entrevistado confería a su condición de indígena un contenido en mucho similar a aquél que se traslucía en las prácticas y los sentidos producidos en el marco del encuentro. Primero, la pertenencia al pueblo toba asumiría términos raciales:

Para nosotros, la identidad es la base fundamental del ser humano. Yo, mi base principal es de pertenecer a esta raza, raza milenaria. Porque después que vino la colonización, querían exterminar y todo, pero seguimos. Nosotros es igual que la naturaleza misma. Cuando empieza a brotar la naturaleza, a renacer. Somos así. Entonces mi identidad, la base fundamental, es de pertenecer a este pueblo toba. Yo puedo estar en las ciudades más grandes y me siento orgulloso de pertenecer a la raza toba, porque es mi constitución desde el momento en que yo estaba en el vientre de mi madre. Y también en mis venas corre esa sangre, sangre toba.

Aníbal Quijano (2003), tras subrayar el origen y carácter colonial de la idea de raza, señala que la misma remite a supuestas estructuras biológicas diferenciales que asumirían expresión en los rasgos fenotípicos. Así, la “sangre toba” sobre la que se sustentaría la propia condición se hace visible en la contextura física, el color de la piel, los rasgos de la cara de los sujetos. De manera corriente, los tobas de Namqom fundan la inmediatez del reconocimiento de un individuo indígena en su fenotipo y características corporales. Tal sostiene Oliveira, “enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de «raça» [...], os membros de um grupo étnico encaminham-se, frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora” (1998:65). Ciertamente, la particularidad de la racialización en tanto forma social de marcación de alteridad radica en su negación de la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales (BRIONES, 2004).

Segundo, la condición de indígena cuajaría en una serie de valores portados, de manera esencial, en la naturaleza misma de los individuos⁷. Tras referirse críticamente al III Encuentro de Pueblos Originarios de América, un dirigente toba de La Primavera enumeraba “nuestros propios valores”: “El indígena es natural, puro, no tiene egoísmo, siempre comparte. Puro en todos los aspectos, porque el indígena es, era honesto, generoso y solidario y siempre es paternal, familiar. Y no acumula, gana y comparte, por más que consiga poco pero es generoso”. “Valores que se han perdido, porque nos han introducido una costumbre que es ajena a la nuestra”, concluía. Por momentos, los valores son objeto de la “pérdida” paulatina en el plano de la materialidad de las condiciones de existencia. En otros, “la cultura” se revela “imperdible”, “el sentimiento como aborígen” se evidencia naturalmente eterno en el plano de “la mente” y “el corazón”. Un poblador de Namqom, asiduo mariscador en los campos que circundan el barrio, se encargaba de poner en palabras la tensión anterior:

La cultura nunca se pierde. Siendo aborígen vamos a seguir siendo. Porque vos mismo no podés cambiar. Yo, como la época de mi viejo, es aborígen, raza toba. Es difícil de dejar de ser indio. No podemos largar, no podemos dejar de comer la miel de abeja, un tatú, un carpincho, todo eso, o carne de ñandú. Porque eso es todo, es marisca para los aborígenes. Para dejar eso no podemos, es nuestra cultura. Pero el que tiene plata no va a comer esa clase de bichos y no va a ir a mariscar. El que tiene trabajo ya no se va a ir en el monte. Ellos ya alguno tiene casa de material, ya conoce todo de lujo. Entonces va dejando poco a poco la cultura. La gente puede pensar así es nuestra cultura, pero no lo viven, quieren vivir mejor. Es así en nuestros días.

Por cuanto la cultura se revela objeto de posesión, también puede serlo de pérdida. En su análisis de las nociones locales de cultura entre los Tukanoans de la Amazonía colombiana, Jean Jackson da cuenta de “un concepto convencional de cultura basado en una analogía cuasibiológica en la que un grupo de gente es visto como «teniendo» o «poseyendo» una cultura de la misma manera en que las especies animales tienen pelo o garras. [...] Una

⁷ Claro está, los procesos de naturalización de los indígenas y esencialización de su cultura no son privativos de la manera en que dichos pueblos son construidos – por ellos mismos y por otros – en la Argentina. Alcida Ramos (2001) despliega esos procesos en el marco de su análisis de las representaciones sobre los indígenas en el Brasil contemporáneo.

similitud puede así ser encontrada con el maquillaje genético: la cultura es heredada, así como los genes son heredados” (1995:18).

Tanto en la afirmación como en la negación de la posibilidad de la pérdida de la cultura, esta última va de la mano de su reificación, de su aprehensión como si de una cosa se tratara. Entre los tobas de Namqom, así como entre otros indígenas del Chaco (ARENCO, 1996), compondrían esa entidad los alimentos ingeridos, la vestimenta, la lengua, las leyendas, los mitos, los cantos, las danzas, las costumbres, los valores, la espiritualidad, la producción artesanal y la práctica de la caza, pesca y recolección de frutos silvestres y miel (la *marisca*). Una vez más, priman en la enumeración los componentes que remiten a formas de la conciencia, y también a competencias lingüísticas y culturales. Y aun cuando asoman otros elementos que aluden a formas de producción material de la vida –así como lo hacían en el relato anterior – éstos asumen un carácter natural.

Es indudable, pues, que los mismos sujetos indígenas expresan la particularidad de su condición en términos naturales. La producción de una subjetividad indígena esencialmente diferencial encuentra una de sus expresiones más paradigmáticas en la relación con la naturaleza, a la que se le atribuye, indefectiblemente, un carácter directo y armónico. Éste era el sentido que un dirigente político de La Primavera refería en mayo de 2007, en ocasión de celebrarse en la comunidad una reunión por conflictos de límites entre sus tierras y las del lindero Parque Nacional Río Pilcomayo:

La naturaleza es parte de nuestra existencia. Somos de la naturaleza. Como en aquellos tiempos [...] entonces eran elementos naturales que nos servían mucho a nosotros, el bosque, el agua, la tierra, es una cosa que da vida a nosotros. Y en este tiempo que nosotros hemos podido mantener esa forma de mantener la naturaleza, porque queremos conservar en agradecimiento de nuestra existencia, el aporte para nuestra vida. [...] así que nosotros tenemos deuda con la naturaleza, porque nos dio vida, a través de la existencia de nuestros antepasados hasta esta altura del tiempo que vivimos. Hay una cultura que nos identifica, forma de vida, que ha podido tener hace muchísimos años, de la cual hoy seguimos peleando para que se respete. Forma parte de la propia cultura, nosotros formamos parte de la misma naturaleza. Por eso el indígena siempre lucha por un monte, cuida el río, los pájaros, tantas cosas cuidamos, porque son nuestros hermanos.

La relación de carácter natural que el indígena sostendría con su medio físico – la cual encuentra su sustento positivo e histórico en la erección de la tierra en condición material, y aun, natural, de producción – devendría

garantía de su adecuada conservación, una propia de su “forma de pensar”⁸. Y deviene, también, sustento de estrategias desplegadas en el marco de las luchas políticas indígenas, en particular, la lucha por la tierra⁹. Esta apologética de la relación directa y armónica con la naturaleza en tanto atributo natural de la “conciencia autóctona de los pueblos indígenas” era moneda corriente en el III Encuentro de Pueblos Originarios de América. No obstante, tras su finalización, se multiplicaban entre los tobas de Namqom expresiones críticas al evento y a su pretensión de producción y difusión de la “cultura aborígen” en esos términos. Así lo refería uno de ellos:

Como el gobernador o el ministro [de Turismo] decía “hay que rescatar”. Esa palabra, “rescatar su cultura”, es como hay una barrera, que no lo quiere hacer entrar a la sociedad. Que esté ahí, con su cultura nomás, que esté ahí. La palabra es así. Hay un secreto dentro de esa palabra. El gobernador no quiere que se descubra que la gente aborígen vive en la miseria.

En estas palabras asoma una cuestión que no debe pasar inadvertida: el “rescate de la cultura” propuesto por la administración provincial¹⁰ esconde

⁸ La atribución a los indígenas de una cosmovisión ecologista pasiva y armoniosa, que desconoce la transformación que realizan de la naturaleza con el objeto de producir sus medios de vida, se revela propia también de la academia. Elmer Miller (1979) establece como uno de los pilares de su estudio de los tobas argentinos la noción de armonía, que describiría sus actitudes y acciones con respecto a su medio ambiente: el “sistema adaptativo toba” desplegado con anterioridad a la conquista y colonización del Chaco comprendía, como valor dominante, el mantenimiento del equilibrio entre el hombre y el orden natural, fundado en el contacto diario, directo e inmediato con él. Sobre esta base, Miller afirma que los tobas “eran verdaderos ecólogos mucho antes de que esta palabra fuese inventada por los occidentales” (1979:21).

⁹ Los análisis sobre los indígenas chaqueños se detienen, corrientemente, en este señalamiento (GORDILLO & LEGUIZAMÓN, 2002; RODRÍGUEZ & BULIUBASICH, 2002; TRINCHERO, 2000). Y alertan sobre los riesgos implicados en este tipo de construcciones discursivas que, más allá de su legitimidad en tanto estrategia política, al reproducir imágenes de los indígenas como portadores de una alteridad romántica, “enfatan formas naturalizadas de diferencia por sobre procesos históricamente situados de construcción de identidades. Y esta visión reproduce ideas de alteridad e inconmensurabilidad que son por lo general similares – si bien con los signos cambiados – a las utilizadas por sectores dominantes para legitimar formas de discriminación y racismo sobre minorías étnicas” (GORDILLO & LEGUIZAMÓN, 2002:94).

¹⁰ Detallaba, al inicio del trabajo, las atribuciones propias del Estado provincial en la producción de una “cultura aborígen”, contempladas en la Ley N° 426/84. Pero, las agencias estatales no han estado solas a la hora de darle forma a dichas atribuciones. Las ONGs indigenistas – entre ellas, INCUPO (Instituto de Cultura Popular) y ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen) – han jugado, desde los setenta, un rol en la definición de los términos del discurso de respeto cultural en sus tareas de promoción de los derechos indígenas (DE LA CRUZ, 2000). Para un análisis del papel de las ONGs indigenistas en la producción y preservación de una autenticidad en materia cultural para los indígenas en Brasil, ver el ya referido trabajo de Alcida Ramos (1994).

la perpetuación de la gente indígena en condiciones miserables de vida. El cuestionamiento dirigido al Estado en su pretendido rol de “preservar la cultura” funda la articulación de demandas específicas, tal evidenciaba el comentario vertido por un reconocido mariscador y dirigente de Namqom en abril de 2006:

Nos obligan a mantener viva nuestra cultura. Hasta las leyes mismas hablan de que tenemos que preservar nuestra cultura. Pero necesitamos el espacio para desarrollar nuestras actividades culturales, como la caza y la pesca. Acá, en el barrio, no tenemos espacio, no tenemos un lugar para ir a los montes, un lugar donde se practica el cien por ciento nuestra cultura. ¡Cómo yo puedo mantener viva cuando yo en el terreno de 25 x 50 [metros] no tengo bosque, río, no tengo nada! Lo que yo quiero es un espacio, un territorio a partir del cual desarrollar nuestra cultura ancestral milenaria. Necesito un lugar para que yo pueda practicar la caza y la pesca, para mantener viva esa, necesito un lugar para recolectar mis medicinas tradicionales, para donde yo me pueda ir a renovar espiritualmente. Porque ésa es mi cultura. Necesito un lugar de aprovechamiento para recolectar mis materias primas, para mi artesanía, todo eso, mis medicinas tradicionales. Ahora están en manos de estancias grandes, lugares prohibidos. Prohibido para que nadie vaya a pescar, para que nadie vaya a sacar una miel, para que nadie vaya a matar un ñandú. Ya todos son campos encerrados, que tienen dueño. Tenemos que cazar o pescar en un campo privado. Me voy a un campo privado, en el cual yo tengo que andar escondiéndome de los estancieros. Entonces, no tenemos esa libertad. Por más que se habla del respeto de la cultura de los pueblos indígenas, va a ser siempre ficción, porque necesito un espacio para practicar eso¹¹.

Este testimonio parece contener, acaso de manera inmejorable, las contradicciones propias de una abstracta “preservación de la cultura”. De un lado, se pretende fijar –en apariencia, de manera paradójica– al indígena a una naturaleza cada vez más objeto de una extrema apropiación privada para la puesta en producción capitalista. Se lo hace, inventándolo mediante imágenes de arcaísmo (TRINCHERO, 2000). Del otro lado, la “preservación de la cultura” erigida en política de la gestión provincial es discutida – e

¹¹ Ana Vivaldi (2010) analiza los usos que hombres y mujeres tobas de Namqom hacen del monte en tierras privadas circundantes al barrio y los conflictos que estos generan con agentes estatales y empleados de estancias. La autora muestra que las partidas de caza y recolección no responden sólo a motivos económicos o a la continuidad de una “tradicción cultural”, sino que son parte de formas alternativas de uso del espacio.

instituida en eje de reclamos territoriales – en su alejamiento de las condiciones materiales de existencia de estos pueblos¹². Se reconoce, entre estos últimos, como un punto digno de objeción, su profunda abstracción; una, a la vez, brutalmente material.

Tal abstracción, y su bruta materialidad, atraviesan, asimismo, la política habitacional delineada por el Estado provincial para los pueblos indígenas (acaso una de una menor espectacularización y mayor cotidianeidad que la política en materia turística). Objeto de un diseño diferenciado fundado en el supuesto respeto a la diferencia, dicha política termina por fijar y cristalizar la condición de indígena en “pautas culturales” que se evidencian ahistóricas. Un folleto del ICA repartido durante los días del encuentro rezaba:

Atendiendo las particularidades culturales que presenta cada comunidad indígena, donde la significación que le brinda a la vivienda una cultura difiere de la otra, donde los materiales de construcción utilizados tradicionalmente responden a una historia y a un ambiente, y en las que los diseños propios son el resultante de un desarrollo histórico-social-cultural determinado, los planes habitacionales asumen esa alteridad y reciben esas especiales originalidades.

La autenticidad cultural así entendida “puede convertir a la cultura aborígen en un significante agobiante” (BRIONES, 2003:40). Por cierto, fundada en esa concepción de autenticidad, la atención a las “particularidades culturales” no resultaba, según explicaba un dirigente de Naqmom, sino en la construcción de

una casa de rancho de palma con techo de chapa cartón, pared de barro, que son las viviendas, el hábitat natural del pueblo indígena. Cuando dice “le estamos haciendo una vivienda de acuerdo a su hábitat natural”, refiere a ese rancho. Es decir, me sacan un rancho y me colocan otro rancho. Yo estoy de acuerdo que me cambien de lugar, pero que me den una vivienda real, hecha con materiales,

¹² No es posible dejar de mencionar aquí, aunque sea sintéticamente, la manera en que reproducen su vida los tobas de La Primavera y Namqom. Habiéndose constituido en pequeños productores agrarios y proletarios rurales y urbanos como resultado del avance del capital, encuentran hoy la reproducción de su vida cada vez menos bajo la forma de la producción de mercancías o la percepción de un salario – ni qué decir ya sobre la base del recostarse en sus condiciones materiales de existencia originarias (caza, pesca, recolección de frutos silvestres y miel) – y cada vez más bajo la forma del constituirse en beneficiarios del otorgamiento directo de servicios y medios de vida, a través de la implementación de programas sociales de asistencia (IÑIGO CARRERA, 2008).

ladrillos, cemento, revoque. No un rancho como el que tengo.
¿Cuál sería el cambio?

Una vez más, la política en materia habitacional, bajo el velo de un aparente reconocimiento (en su acepción de respeto) de la especificidad de lo indígena, no hace más que visibilizar dicho componente de la identidad provincial de manera estigmatizada. En su conocido ensayo sobre el estigma, Erving Goffman distingue tres tipos de atributos indeseables devenidos estereotipos – tal la definición que brinda de estigma: “las abominaciones del cuerpo”, “los defectos del carácter del individuo” y – los que aquí nos interesan – “los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia” (2003:14). A lo largo de la historia, son raras las veces en que el Estado argentino no construyó representaciones estereotipadas y estigmatizadoras sobre los pueblos indígenas (VÁZQUEZ, 2002). En el Chaco central, el proceso de estigmatización – en su constitución en condición de posibilidad de formas de legitimación política de prácticas de poder concretas – ha tenido por objeto uno evidente: es el que nos muestra Hugo Trincheró (2000) en su análisis de las trayectorias sociales sobre las que el Estado diseña sus modalidades de intervención – y sobre las que los indígenas chaqueños fundan sus reivindicaciones políticas. Allí, el autor despliega el proceso de estigmatización, sobre la base de la naturalización, de las racionalidades productivas y reproductivas indígenas. Ciertamente, en una clara disputa del carácter asumido por el diseño de las intervenciones estatales, los testimonios esbozados por los tobas de Namqom son elocuentes respecto de la forma en que su identidad históricamente específica es objeto de la producción de estigmas sociales. Así como, en ocasión de la irrupción de la epidemia del cólera en 1992 en el norte argentino, la “cultura indígena” se erigió en depositaria de los atributos causales de la epidemia y su entrada al país, y el estigma más sostenido y consensuado en aquel momento fue “los indígenas comen pescado crudo” (TRINCHERO, 2000), o así como la supuesta ausencia de una “cultura del trabajo” entre estos pueblos, traducida en el estigma de la vagancia, explica más de una vez su “dependencia” a la hora de producir su vida (CITRO, 2009; IÑIGO CARRERA, 2008), una “cultura aborígen” estigmatizada se constituye en sustento de la confección de determinado tipo de vivienda en tanto forma auténtica y legítima del “rescate cultural”.

Conclusión

Señalaba en el apartado anterior la manera en que el Estado provincial se desentiende de las actuales condiciones materiales de existencia de los pueblos indígenas comprendidos en suelo formoseño. Y cómo, en el mejor de los casos, se muestra como garante de la autenticidad de una “cultura aborígen” naturalizada. Basta si no prestar atención a la inscripción contenida en la etiqueta portada por las artesanías que el ICA exhibía para su venta en el III Encuentro de Pueblos Originarios de América: “El Instituto de Comunidades Aborígenes garantiza la autenticidad de la pieza que fue elaborada por artesanos indígenas”. Ahora bien, sobre la base de la autenticación de una “cultura aborígen” naturalizada, parece erigirse la posibilidad de su mercantilización.

En principio, la “cultura aborígen” no parecería constituirse en mercancía, en tanto lejos está de reunir sus atributos: a saber, ser el producto del trabajo social realizado de manera privada e independiente y materializado bajo la doble forma de valor de uso y valor (MARX, 2001). No obstante, a la manera de una mercancía, la condición de indígena, naturalizada, esencializada, cosificada, anclada en atributos primarios y específicos como personas, parece ser objeto de la fetichización. En su análisis del fetichismo de la mercancía, Marx (2001) avanza sobre la reificación de los productos de la mano del hombre para sostener que éstos semejan entidades dotadas de vida propia, de existencia independiente al trabajo que las creó. Podemos preguntarnos por la posibilidad de encontrar una analogía a este fenómeno en la condición de indígena cristalizada en la “cultura aborígen”. La relación social que media entre sus expresiones – que aluden mayormente a formas de la conciencia y en menor medida a prácticas materiales – y sus productores reales, concretos e históricos tiende a ser borrada. Y cuando se hace presente, ancla en productores cuyas condiciones de existencia ya no son las actuales. En otras palabras, la relación social se pretende una con unos sujetos cuyo carácter histórico queda sepultado bajo un carácter construido como natural: la reificación opaca su naturaleza histórica. Es así como los sujetos indígenas quedan anclados a una cultura como idea antes que a las relaciones sociales que la producen e, inversamente, la cultura adquiere una dinámica y fuerza propias, separadas de las condiciones de su producción. Lo que parece importar es la substancia de la cultura en tanto objeto antes que las relaciones que la han producido.

Prestos a mirar esas relaciones nos encontramos con que, no hace mucho tiempo atrás, los estudios antropológicos producidos en Argentina que tenían por objeto a los denominados “chaquenses típicos” habían arribado a una conclusión pretendidamente incuestionable respecto de estos pueblos: en última instancia, su lugar no era el propio de la “civilización occidental” (BÓRMIDA, 1969), modo en que se referían a la generalidad de la sociedad actual. Sin duda, mucha agua ha corrido desde los setenta bajo el puente de la producción antropológica argentina referida a los indígenas del Chaco. En los años más recientes, los tobas orientales de Formosa han sido objeto de un importante corpus de investigaciones que alumbran distintos aspectos de su vida social¹³. Es cierto que atrás ha quedado el desconocimiento del lugar que ocupan en la sociedad capitalista – uno que, como vimos, es propio aún de los sentidos ya no disciplinares sino comunes. No obstante, en tanto su reconocimiento no deviene atención a la universalidad de las condiciones en que la población trabajadora produce y reproduce su vida, pervive la pregunta cabal por la relación social general de los tobas – esto es, por las relaciones en que entran para producir su vida – en la organización capitalista de la producción social. Lejos de negar la particularidad de la condición de indígena, dicha pregunta encarna la vocación de mirar cómo la especificidad de esa condición media en la determinación más general dada por el carácter de población productora de su propia vida. Este trabajo ha procurado – en su aproximación a la forma en que el Estado formoseño muestra sus “bellezas culturales” y a la forma en que los mismos sujetos indígenas producen, de manera contradictoria, su propia condición – un acercamiento a dicha pregunta desde una de las múltiples aristas posibles.

¹³ Cualquier intento de sistematización de esa literatura excede los límites de este trabajo. Al respecto, ver IÑIGO CARRERA, 2008.

Referencias

- ARENGO, Elena
(1996) *Civilization and its discontents: history and aboriginal identity in the Argentine Chaco*. Tesis de Doctorado. New York: New School for Social Research, Departamento de Antropología.
- BARTOLOMÉ, Miguel
(2003) "Los pobladores del 'Desierto': genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina". *Cuadernos de Antropología Social*, nº. 17, Buenos Aires, p. 162-189.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
(1972) "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología*, vol. 9, México, p. 105-124.
- BÓRMIDA, Marcelo
(1969) "Mito y cultura". *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, nº. 12, Buenos Aires, p. 9-52.
- BRIONES, Claudia
(2004) "Construcciones de aboriginalidad en Argentina". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, nº 68, Ginebra, p. 73-90.
(2003) "Re-membling the Dis-membered. A drama about Mapuche and Anthropological Cultural production in three scenes (4th edition)". *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 8, nº 3, p. 31-58.
- BRIONES, Claudia; CARRASCO, Morita; ESCOLAR, Diego & LENTON, Diana
(2000) "El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto 'pueblos indígenas'". *Congreso Argentino de Antropología Social, VI*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades.
- CITRO, Silvia
(2009) *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- DE LA CRUZ, Luis
(2000) *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda: bases de discusión para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino*. Formosa: mimeo.
- ESCOLAR, Diego
(2007) *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- GOFFMAN, Erving
(2003) *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GORDILLO, Gastón & HIRSCH, Silvia
(2010) "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina". En: _____ (comp.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, p. 15-38.
- GORDILLO, Gastón & LEGUIZAMÓN, Juan Martín
(2002) *El río y la frontera: aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo Medio*. Buenos Aires: Biblos.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás
(1988) *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. El papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires: CEAL.
- IÑIGO CARRERA, Valeria
(2008) *Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- JACKSON, Jean
(1995) "Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist*, vol. 22, nº 1, p. 3-27.
- KARASIK, Gabriela
(2010) "Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas

- articulaciones de lo indígena en Jujuy". En: GORDILLO, Gastón & HIRSCH, Silvia (comps.). *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, p. 259-282.
- LAZZARI, Axel
(2007) "Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa". *Quinto Sol*, nº. 11, Santa Rosa, p. 91-122.
- MARX, Karl
(2001) *El Capital: crítica de la economía política*. Tomo I. México: FCE.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich
(1973) *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MILLER, Elmer
(1979) *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- MINISTERIO DE TURISMO DE FORMOSA
(2006) *III Encuentro de Pueblos Originarios de América*. Disponible en: <<http://www.pueblosdeamerica.com.ar>> Acceso en 16 de abril de 2006.
- OLIVEIRA, João Pacheco de
(1998) "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, vol. 4, nº 1, Río de Janeiro, p. 47-77.
- QUIJANO, Aníbal
(2003) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 201-246.
- RAMOS, Alcida
(2001) "Pulp Fictions of Indigenism". *Série Antropologia*, nº. 301, Brasília, p. 1-21.
(1994) "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology*, vol. 14, nº 2, Londres, p. 153-171.
- RODRÍGUEZ, Héctor & BULIUBASICH, Catalina
(2002) "La noción de trabajo en la construcción de la identidad: indígenas y criollos en el Pilcomayo salteño". *Cuadernos de Antropología Social*, nº 16, Buenos Aires, p. 185-209.
- TRINCHERO, Héctor Hugo
(2000) *Los dominios del demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la Nación*. El Chaco Central. Buenos Aires: EUDEBA.
- VÁZQUEZ, Héctor
(2002) "Procesos identitarios, 'minorías' étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina". *Amnis, Revue de Civilisation Contemporaine Europe/Amériques*, nº 2. Disponible en: <<http://amnis.revues.org/167>>. Acceso en 16 de abril de 2011.
- VIVALDI, Ana
(2010) "El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio toba". En: GORDILLO, Gastón & HIRSCH, Silvia (comp.). *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, p. 101-121.

Recebido em
janeiro de 2010

Aprovado em
abril de 2011