

# **Experiencia, etnicidad y conocimiento en etnografías argentinas recientes del Gran Chaco (2000-2011)<sup>1</sup>**

.....  
**Juan Roberto Rengifo Gutiérrez<sup>2</sup>**

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina<sup>3</sup>  
parole87@gmail.com

Recibido: 14 de noviembre de 2012

Aceptado: 18 de febrero de 2013

.....  
<sup>1</sup> Este trabajo es un artículo de revisión. En él se analizan, sistematizan e integran los resultados de algunas investigaciones etnográficas sobre el Gran Chaco argentino, publicadas en la primera década del siglo XXI. Este se inscribe dentro del Seminario de investigación y profundización de posgraduados "Pueblos Originarios y Estado-Nación", del Programa de Antropología Social y Política de la FLACSO, Argentina.

<sup>2</sup> Antropólogo y psicólogo de la Universidad de Los Andes, Colombia. Diplomado superior en Antropología Social y Política, estudiante de la Maestría en Antropología Social de la FLACSO, Argentina. Becario ASyP.

<sup>3</sup> Becario candidato a Magister en Antropología Social del Programa de Antropología Social y Política (ASyP) de la FLACSO.

## **Experiencia, etnicidad y conocimiento en etnografías argentinas recientes del Gran Chaco (2000-2011)**

### **Resumen**

Este trabajo analiza algunas de las relaciones entre la experiencia etnográfica y el conocimiento que se ha desplegado sobre la etnicidad de la región del Gran Chaco en la primera década de siglo XXI en la antropología argentina. Considerando que es por medio de “la experiencia vivida” en campo que se produce dicho conocimiento, se distinguen dos condiciones como foco interpretativo: la condición de *desplazamiento* y condición de *alteridad y espacio*. Se argumenta que cada una de estas condiciones permite pensar a la etnografía reciente del Gran Chaco como campo de experiencias y prácticas que se encuentran situadas temporal, política e históricamente en relación con configuraciones, trayectorias y subjetividades antropológicas, cuya heterogeneidad se entrelaza con la particularidad de cada experiencia vivida en el “campo etnográfico”. Situando esto, se cuestiona la doble dimensión cartesiana del trabajo de campo y se muestra cómo la disputa epistemológica por la alteridad étnica chaqueña se adscribe a formas de conocimiento específicas de la academia antropológica nacional.

**Palabras claves:** Etnicidad, Experiencia, Región del Gran Chaco, Etnografía argentina contemporánea.

**Palabras clave descriptores:** Etnicidad, Etnología, Antropología urbana, Gran Chaco - Argentina

## **Experience, ethnicity, knowledge on recent ethnographies in Argentine of Gran Chaco (2000-2011)**

### **Abstract**

This paper examines some of the relationships between the ethnographic experience and knowledge that has been deployed on the ethnicity of the Great Chaco region in the first decade of the XXIst century in the argentinian anthropology. Considering that it is through “the lived experience” in the field that knowledge is produced, there are two conditions as interpretive focus: the condition of displacement, otherness and space condition. It is argued that each of these conditions suggest to the recent ethnography of Gran Chaco, as field of experiences and practices that are temporarily, politically and historically located in relation to configurations, anthropological trajectories and subjectivities, whose heterogeneity is intertwined with the particularity of each lived experience in “the ethnographic field”. The Cartesian dual dimension of the field work is questioned and the article shows how the epistemological dispute, by the Chaco ethnic alterity, is ascribed to specific forms of knowledge of the national anthropological academy.

**Keywords:** Ethnicity, Experience, Region of Gran Chaco, Contemporary ethnography of Argentina.

**Key words plus:** Ethnicity, Ethnology, Urban anthropology, Gran Chaco - Argentina

## **Experiência, etnicidade e conhecimento em etnografias argentinas recentes do Gran Chaco (2000-2011)**

### **Resumo**

Este trabalho analisa algumas das relações entre a experiência etnográfica e o conhecimento implantado na etnicidade da região do Gran Chaco na primeira década do século XXI na antropologia argentina. Sob a consideração de que é por meio da “experiência vivida” no campo que se produz tal conhecimento, diferenciam-se duas condições como escopo interpretativo: a condição de deslocamento e a condição de alteridade e espaço. Argumenta-se que cada uma destas condições permite pensar a etnografia recente do Gran Chaco, como campo de experiências e práticas que se encontram situadas temporal, política e historicamente em relação com configurações, trajetórias e subjetividades antropológicas, cuja heterogeneidade se entrelaça com a particularidade de cada experiência vivida no “campo etnográfico”. Locando isto, questiona-se a dupla dimensão cartesiana do trabalho de campo e mostra-se como a disputa epistemológica pela alteridade étnica chaqueña se adscribe a formas de conhecimento específicas da academia antropológica nacional.

**Palavras-chave:** Etnicidade, Experiência, Região do Gran Chaco, Etnografia argentina contemporânea.

**Palavras-chave descritores:** Etnia, Etnologia, Antropologia urbana, Gran Chaco - Argentina,

## Introducción

¿Cómo se construye y se consolida el conocimiento etnográfico sobre la etnicidad de la región del Gran Chaco desde los horizontes del pensamiento antropológico argentino de la primera década del siglo XXI?, ¿qué puntos de contacto y distanciamiento se observan entre dichas formas de conocimiento?, ¿cuáles han sido algunas de las *condiciones posibles* que han operado para la diseminación y constitución de las antropologías del Gran Chaco en el siglo XXI?

En pleno despertar del siglo XXI, en la academia antropológica argentina, se han venido produciendo una serie de artículos y trabajos etnográficos<sup>4</sup> sobre los pueblos originarios del Gran Chaco<sup>5</sup>. Estos han contribuido a edificar un escenario de concentración y especificidad disciplinar que se ha orientado a la búsqueda de ciertas *condiciones* y/o “categorías de distinción” (Díaz, 2011). La búsqueda de dichas condiciones viene configurando un proyecto antropológico cuyas particularidades epistémicas están imbuidas en discursos, experiencias y prácticas referentes, en gran medida, a la etnicidad<sup>6</sup>.

La finalidad de este estudio surge a partir de la importancia que estas han cobrado y pretende distinguir y analizar algunas de dichas condiciones, con el objetivo de comprender uno de los horizontes epistemológicos (Foucault, 1969) que han hecho posible la etnografía del Gran Chaco en la época actual. Pretendemos así contribuir al análisis y crítica de la historia del pensamiento y práctica antropológica argentina.

Dentro de la crítica etnográfica e historiográfica nacional consultada, los estudios más recientes sobre pensamiento antropológico argentino acerca de pueblos indígenas del Gran Chaco abordan periodicidades de larga duración (1899-1989) y sitúan a la escuela de la

<sup>4</sup> Se han escrito interesantes trabajos sobre el Gran Chaco argentino entre el año 2000 y 2011. Entre ellos, y sólo a modo de ejemplo, se destacan: las publicaciones de Pablo Wright (2003, 2008), Virginia Vecchioli (2002), Marcela Mendoza (2002), Gastón Gordillo (2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004, 2005, 2006, 2008), Alejandro Isla (2000), César Ceriani Cernadas (2010), Mariana Isabel Lorenzetti (2010, 2011a, 2011b), Carlos Salamanca (2010, 2011), entre otros.

<sup>5</sup> La región chaqueña está ubicada en el noreste del país. Dentro de la estructura económica argentina, ésta es un área periférica, ya que se encuentra en lejanía al núcleo principal de la región pampeana, el cual aportó a consolidar el proyecto de la Argentina como nación “europea” dominada por Buenos Aires. Culturalmente abarca el mayor número de pueblos aborígenes del país, siendo reconocidas las familias lingüísticas guaykurú (tobas, pilagás y mocoviés), matakamaká (chulupí, wichi y chorote) y tupí-guaraní (chiriguano) (Wright, 2008).

<sup>6</sup> Ejemplos ilustrativos argentinos son Mariana Isabel Lorenzetti (2010, 2011a, 2011b), las investigaciones de Gastón Gordillo (2008, 2009), Pablo Wright (1998, 2003), Carlos Salamanca (2008, 2011) y Alejandro Isla (2000).

etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida (1969-1989)<sup>7</sup> como uno de los puntos últimos de análisis.

Las razones para ello son varias.:

En primer lugar esta escuela proporciona un caso de interés para reflexionar sobre la producción del conocimiento antropológico y la elaboración de “ficciones etnográficas”. (...) Una segunda razón es que está ligada al proyecto hermenéutico en antropología” (Gordillo, 2006, p. 255).

La hermenéutica de Bórmida no sólo sustentó la producción del conocimiento antropológico nacional a lo largo de dos décadas, sino que también se mantiene ligada a anclajes histórico-políticos específicos que hace que, aún hoy en día, subsista cierto tipo de imaginario social de y sobre los grupos indígenas chaquenses en medios masivos de comunicación y discursos gubernamentales (Gordillo, 1996, 2006, 2008).

Al distinguir las condiciones se elucidan, al menos en parte, algunas particularidades epistemológicas que configuran a la disciplina antropológica como saber científico. Tal como lo ha enseñado Pierre Bourdieu (1988), este saber está constituido por la compleja relación entre las *proximidades* y las *lejanías* con respecto al objetivo de investigación y a lo que nos constituye como indagadores.

Nosotros sabemos cuán difícil se hace sostener la relación de una proximidad rota y restaurada, la cual requiere un trabajo arduo, no sólo en el objeto de nuestra pesquisa, sino también en nosotros mismos como investigadores (Bordieu, 1988, p.1).

Estas palabras de Bordieu reconocen la complejidad relacional que implica el conocer científicamente la realidad social e invitan a cuestionarse acerca de la empresa de la antropología.

.....

<sup>7</sup> El ambiente político nacional argentino de la década de 1970, especialmente a partir del golpe militar de 1976, le permitió a Bórmida consolidar su influencia en la UBA y en el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) (ver Colegio de Graduados en Antropología, 1989). Ambos eran centros académicos en los cuales la dictadura militar veía con visto bueno formas de investigación etnográfica “apolíticas” (Gordillo, 2006). “Inspirado en la reducción fenomenológica de Edmund Husserl, Bórmida sostuvo que la tarea principal del etnógrafo era poner “entre paréntesis cualquier preconcepto teórico que pudiera “distorsionar” los datos etnográficos” (Gordillo, 2006, p. 246). Estos preconceptos abarcaban nociones tales como “parentesco”, “relaciones sociales” o “economía”, los cuales se asumían como racionalizaciones occidentales que alejaban al etnógrafo de las cosmologías nativas.

Si la empresa central de la antropología debe pensarse como la búsqueda de “encuentros, desencuentros y propiedades en su experiencia disciplinar relativa a proceso de auto-subjetivación” (Díaz, 2011, p. 194), entonces su rol epistemológico debería tener una doble orientación. Éste debería orientarse, por un lado, hacia la formación y el mantenimiento de su *vocación crítica* (Jimeno, 2003) y, por el otro, hacia aquello que el antropólogo argentino Pablo Wright, recurriendo a Victor W. Turner (1985), concibe como “la experiencia en el trabajo antropológico” (2008, p.27). Turner se refiere a este tipo de experiencia como:

(...) biografía, historias de vida, análisis de caso, y la historia local, tribal, nacional y universal. El trabajo de campo del antropólogo debe ser sensible a estos modos de reflexión sobre la experiencia individual y colectiva. Él debe ser consciente de las estructuras narrativas de estos géneros dentro de su propia tradición cultural si quiere comunicar los modos de otras tradiciones a los académicos y científicos occidentales” (1985, p. 222).

Aquí Turner confluye con una de las líneas de la antropología posmoderna: el estudio de las estructuras narrativas de los géneros discursivos de la etnografía. Señala cómo el trabajo de campo se inscribe dentro de la vida social como un proceso reflexivo que abarca tanto la propia experiencia del etnógrafo como aquella que surge en interacción con sus interlocutores. Ambas componen “la experiencia de la vida” (Turner, 1985), es decir la experiencia social y subjetiva de un investigador que experimenta la vida social como un entrelazamiento de cogniciones, afectos y aspectos volitivos (Wright, 2008).

Siguiendo la interpretación de Pablo Wright sobre estas dimensiones, se aprecia que las tres se estructuran de manera interdependiente por la experiencia, o por lo que Turner (1985) habría llamado, “vivir-a-través”. Las tres muestran cómo la experiencia se construye con base en el mundo sensorial y basada en los sentimientos y las expectativas. En este sentido, “la experiencia vivida, como el pensamiento y el deseo, como la palabra y la imagen, es la realidad primaria” (Turner y Bruner, 1986, pp. 4-5).

El entrelazamiento de la experiencia antropológica permite pensar a dicha experiencia no sólo como experiencia etnográfica *per sé*, sino también como una performance capaz de obtener un conocimiento sensorial e intelectual sobre aquello que sucede a los etnógrafos y a su alrededor, una vez deciden “conocer” una determina realidad social (Turner, 1985).

El involucramiento del antropólogo en “campo” se asienta por un lado en “la inserción dentro del flujo intersubjetivo de situaciones, mientras que, por el otro, de manera conjunta, presupone un alejamiento de ellos” (Wright, 2008, p. 26). Esta visión de “dentro y fuera de los eventos” trabajada por Turner (1985) y por Turner y Edward Bruner (1986), se articula con la perspectiva de Bourdieu ya expuesta. Es más, en la búsqueda de una antropología experimental, Turner halla una afinidad teórica con la hermenéutica de Wilhelm Dilthey, y de manera especial, con el concepto de *Erlebnis*. Su traducción al castellano equivaldría al término “vivido-a través” y advocaría por la “experiencia” misma.

¿Cómo se articulan entonces, esta estructura de la experiencia con las condiciones posibles de conocimiento sobre y de la etnicidad de los pueblos indígenas del Gran Chaco, en y de los trabajos etnográficos argentinos en época reciente?, ¿qué tipo de relaciones de confluencia y divergencia existen entre estos?

Sin duda alguna, llevar a cabo un intento interpretativo que se oriente a profundizar en estas cuestiones, tomando como eje orientador analítico-reflexivo la propuesta turneriana, conduce hacia la comprensión de marcos epistemológicos locales –o si se quiere nacionales-argentinos–, sobre la región en cuestión.

Tal como lo reportan Gastón Gordillo (2006), Rosana Guber y Sergio Visacovsky (2002), el Gran Chaco ha sido fundacional no sólo como “lugar” de formación antropológica de la Nación argentina, sino también como “lugar” de memoria, hegemonía, resistencia, movilizaciones colectivas, conflictos étnico-territoriales e invenciones socio-históricas. Todos estos son productos de intrincadas experiencias histórico-culturales y políticas, de las cuales la aboriginalidad, en cuanto forma de manifestación de lo étnico (no exclusiva), es un componente central.

Dicho esto, distinguimos dos condiciones como foco interpretativo para abordar las formas de conocer a partir de la experiencia y de las etnografías estudiadas. Éstas son: condición de *desplazamiento*<sup>8</sup> y condición de *alteridad y espacio*<sup>9</sup>.

.....

<sup>8</sup> Según sugiere Pablo Wright (2008), el “desplazamiento” puede considerarse como una palabra clave en la antropología contemporánea. Esta idea remite al reencuentro de la experiencia del cuerpo y la respectiva “liminalidad” espacial creada y/o producida por el movimiento de los mismos en su relación con los sitios etnográficos.

<sup>9</sup> Para Gonzalo Díaz Crovetto (2011) la “otredad, o bien, la distinción del *otro*, no es un concepto históricamente neutro en la historia de nuestra disciplina, sino históricamente diferenciado por las diversas experiencias de las distintas antropologías (y las espacialidades que han tenido

Reconociendo que cada una de estas “condiciones” representa, en cierto modo, grandes problemáticas para la antropología nacional y latinoamericana y que cada una puede de por sí llegar a ser un tema de estudio, sostenemos que éstas permiten pensar la etnografía reciente de Gran Chaco como campo de experiencias y conocimientos en disputa sobre la etnicidad. La etnicidad en las etnografías chaqueñas contemporáneas seleccionadas reparan, en su dimensión socio-histórica, las relaciones de poder, las connotaciones estigmatizantes, discriminatorias e inferiorizantes y la asimetría de las relaciones de dominación entre los indígenas (estipulados como “grupos étnicos”) y otros grupos (categorizados como “blancos” o “criollos” o el Estado-Nación Argentino). Estas etnicidades se encuentran situadas temporal, política e históricamente, no sólo en relación a poderes locales, sino también en configuraciones, trayectorias y subjetividades antropológicas, cuya heterogeneidad se entrelaza con la particularidad de cada experiencia vivida en el “campo etnográfico”.

El considerar estas condiciones tiene entonces un carácter ilustrativo: mostrar la diversidad del campo de experiencias y las formas particulares de algunos antropólogos argentinos de “estar en el mundo chaqueño”; es decir de estar en el campo etnográfico, donde adquiere relevancia la “primacía de la experiencia como algo que requiere presencia (compartir tiempo y lugar)” (Fabian, 1983).

De esta manera, procuramos reflexionar acerca de un tipo de praxis antropológica –la praxis de y sobre la etnicidad en y del Gran Chaco–, cuya especificidad se halla en las demandas profesionales (*professional claims*) de un grupo académico y en las disputas, los espacios y las transformaciones que, de manera no excluyente, van más allá del campo de representaciones del conocimiento (Rabinow, 1986) y de la ejemplificación de paradigmas dominantes en la disciplina. Dicho esto, argüimos que a partir de “la experiencia vivida” durante el “trabajo de campo” se produce conocimiento etnográfico sobre la etnicidad.

Gran parte de los textos etnográficos consultados toman como énfasis la experiencia intercultural, la memoria social indígena, la creación socio-histórica de la naturaleza y la relación indígena con el espacio y conflictividad étnica. Específicamente, los conflictos se refieren a las disputas de las relaciones interétnicas, la conflictividad étnico-territorial, y la violencia política. Si bien los temas en estos varían, una constante de disputa y de demandas profesionales académicas

.....  
 lugar) (...). La universalidad de la condición humana y, a través de la regla, su diferenciación y diversidad cultural son, prácticamente, nociones modernas en la antropología”.

es la etnicidad. En ellos la etnicidad se aborda desde demarcaciones socialmente tipificadas y campos como la salud intercultural, la clientelización, hegemonías partidarias, subjetividades políticas y canibalismo, invenciones socio-históricas de dominación (como es el caso del Gran Chaco como “desierto”) y conflictos étnico-territoriales (la territorialidad cultural y espacialmente productiva de las fronteras).

La selección de las fuentes trabajadas obedece al interés que deriva de su estudio sobre lo étnico y, especialmente, sobre la aboriginalidad. Si bien hacen parte de una muestra reducida del total de las publicaciones antropológicas que se han producido sobre el área de interés en esta década temprana, trazan una curva interpretativa interesada en problemas de significaciones culturales que evocan a la historia y al rol del antropólogo en cuanto sujeto que construye conocimiento. Su escritura se revela como una *alegoría etnográfica* que, tal como nos lo permite entender James Clifford (1986), se presencia tanto en el contenido: “aquello que es dicho sobre las culturas y sus historias” (Clifford, 1986, p.98), como en la forma: “aquello que está implícito por su modo de textualización” (Clifford, 1986, p. 98)<sup>10</sup>.

## Etnografía y etnicidad

En 1991 Mariza Peirano señalaba la necesidad de considerar a la antropología como una práctica cultural insertada en contextos políticos, espaciales e históricos específicos. La relación que se establecía entre el etnógrafo y el campo era dual, ya que “el antropólogo vive entre ser parte de un contexto e influenciar dicho contexto” (Díaz, 2011).

Siguiendo a Talad Asad, esta relación se da debido a que “la antropología no solamente aprehende el mundo en el cual está localizada, sino también el mundo determina cómo la antropología aprehenderá de sí misma” (1973, p. 12). En este sentido, reflexionar sobre los marcos de condición de un modo particular de etnografía geopolíticamente situada en la macro-región del Mercosur, conlleva a comprender los enclaves temporales, políticos e históricos en los cuales se encuentra enraizada.

En otras palabras, la(s) etnografía(s) argentina(s) sobre los grupos originarios de la región del Gran Chaco aquí consideradas, son frutos de estos tiempos y son en “sí misma(s) un performance integrado por

.....  
<sup>10</sup> Las fuentes etnográficas se analizaron siguiendo ambos aspectos. Sin embargo, por propósitos argumentativos, en este escrito, se privilegian los contenidos.

historias poderosas” (Clifford, 1986, p. 98) que corresponden a “un período marcado por avatares propios de desarrollos internos *vis-á-vis*, flujos transnacionales, personales y grupales” (Díaz, 2011, p. 196).

Con ello es posible hablar de la *contemporaneidad* de este tipo de etnografía que, desde la dimensión macro-contextual, se articula con escalas de producciones nacionales, internacionales y transnacionales de la antropología en general. Este último aspecto sería un camino a profundizar en futuras investigaciones interesadas en la temática propuesta.

¿Puede la etnografía argentina contemporánea chaqueña hablar aún hoy desde la experiencia, de “lugares de campo” comunes en su intención de comprender los procesos de construcción de alteridades socio-históricas? Retomando la revisión de Mariana Lorenzetti y Mariela Rodríguez (2012) acerca de cómo se ha abordado la construcción de lo indígena como alteridad en relación con el proceso de incorporación subordinada de los pueblos originarios de la región del Gran Chaco Argentino, nos adscribimos a la idea según la cual la praxis antropológica es una praxis constructora de “diferencias” y configuradora de etnicidades variadas<sup>11</sup>.

Las etnicidades en las etnografías chaqueñas contemporáneas reparan, en su dimensión socio-histórica, las relaciones de poder, las connotaciones estigmatizantes, discriminatorias e inferiorizantes y la asimetría de las relaciones de dominación entre los indígenas (estipulados como “grupos étnicos”) y otros grupos (categorizados como “blancos” o “criollos” o el Estado-Nación Argentino)<sup>12</sup>.

“Las etnias siempre son los otros, menos el grupo que clasifica de este modo a esos otros desde una posición dominante” (Giménez, 2006, p. 129). Esta forma de comprensión sobre la etnia se encuentra también en Hall (2003), Briones (1998) y Restrepo (2004). Lo particular de estos enfoques es que muestran cómo los enclaves de la etnicidad son raíces asimétricas de grupos sociales desiguales que viven en una economía política única. En cuanto relación inscrita en cierta formación social, sus límites sociales y materiales se deben analizar

.....  
<sup>11</sup> Claudia Briones (1998) señala que las posiciones emanadas relativas a cómo abordar lo étnico y las etnicidades son variadas. La autora realiza un esbozo sucinto acerca de los alcances y limitaciones de las corrientes primordialistas (Geertz, 1973) formalistas, instrumentalistas y materialistas (Díaz Polanco, 1981).

<sup>12</sup> Ejemplos ilustrativos argentinos son Mariana Isabel Lorenzetti (2010, 2011a, 2011b), las investigaciones de Gastón Gordillo (2008,2009), Pablo Wright (1998, 2003), Carlos Salamanca (2008,2011) y Alejandro Isla (2000).

presenciando el curso de los procesos económicos y políticos que le dieron cauce.

De acuerdo con Briones (1998), asumimos a la aboriginalidad como una *forma específica de etnicidad* que, tal como lo refieren Lorenzetti y Rodríguez (2012), evoca el carácter preexistente de los indígenas a los Estados coloniales y republicanos.

La aboriginalidad apunta a dar cuenta de los procesos de colonización y subalternización que se sucedieron –que incorporaron a los indígenas en tanto alteridades político-culturales – y a las instancias de negociación con las estructuras dominantes (Lorenzetti y Rodríguez, 2012, p. 8).

En los procesos de construcción de aboriginalidad se ponen de manifiesto tanto auto-adscripciones como adscripciones impuestas. Esto significa que ésta se construye no sólo desde los indígenas, sino que también desde y en interacción con otros actores sociales, entre los cuales se destacan el Estado, los funcionarios, la prensa, la opinión pública y académicos como los antropólogos. Debido a que la aboriginalidad se encuentra imbricada con los procesos y las dinámicas de consolidación de los Estados-Naciones, ésta sólo podría llegar a ser comprendida en relación con dicho marco.

Dado que “la etnicidad se inscribe en y a través de fuerzas históricas específicas, fuerzas que son simultáneamente estructurales y culturales” (Lorenzetti y Rodríguez, 2012, p. 7), se podría pensar entonces que las prácticas de auto-identificación como indígenas o no-indígenas transcriben sentidos de pertenencia y un devenir histórico, en el cual el pasado (desde sus recuerdos y olvidos estratégicos) se asume como un foco de tensión de particularidades socio-históricas, económicas, políticas e ideológicas.

## Desplazamientos

*Tristes trópicos* nos ha enseñado que el desplazamiento, o viaje, se inscribe simultáneamente en el espacio, el tiempo y la jerarquía social (Lévi-Strauss, 2001). Esta mirada nos advoca dicha condición en la que desde sus inicios, la antropología ha estado envuelta, dada su pretensión de “buscar” diferentes vivencias de alteridades que sobre

todo en su momento inicial, se consideraba exclusivamente arraigada a un otro geográficamente distanciado y atemporal (Fabian, 2002).

Si bien la intensidad del extrañamiento etnográfico ha estado sujeta al tipo, la forma y la duración de contacto con ese *nuevo* otro (Díaz, 2011), cabe pensar que es justamente su intensidad aquello que hace, entre otros aspectos, que la antropología esté en *tránsito* (Clifford, 1999). Su principal lugar de referencia identitaria, es decir el trabajo de campo (Clifford 1999; Gupta y Ferguson, 1997) junto con otros flujos de formación antropológica, reflejan los “juegos” de alteridades y estilos de antropologías que conforma la praxis antropológica y los contactos, al menos temporalmente, entre etnógrafo y las subjetividades, tanto personales como ajenas, con las cuales se interactúa en el campo.

“Al parecer, mientras más *dominamos* la práctica nativa, usualmente más extrañamos nuestra práctica de origen” (Díaz, 2011, p. 199). Esta afirmación de Díaz explica cómo la subjetividad del antropólogo se entrelaza con otras al estar *experimentando* el campo, una vez sucede el desplazamiento de una u otra. El desplazamiento se configura así como aquella posibilidad que permite el contacto, la experiencia y la reivindicación no solo del *being there* (estar allá) al cual se refiere Geertz (1988), sino también de un *being here* (estar aquí) que, en el caso de ciertas etnografías argentinas chaquenses, se transfiere a una dislocación espacial que sucede en consecuencia de la de-colocación del *lugar etnográfico* (distante por excelencia), sea en un lugar familiar para el antropólogo, como lo es su propio hogar, o bien en los significados que le atribuye.

Las implicaciones que se desprenden de la exploración del *being there* y del *being here* como un fenómeno de carácter dual en la experiencia antropológica, pueden trazarse en las etnografías recientes de Pablo Wright (2008) y Gastón Gordillo (2006).

El primer autor presenta su etnografía sobre la vida del pueblo *takshek qom*<sup>13</sup> de Formosa, mientras que el segundo se centra en los

.....

<sup>13</sup> Los toba-qom son unos de los tantos pueblos originarios de la región del Chaco (ubicada al noreste de la Argentina) que han sido segregados históricamente por su condición étnica. Lingüísticamente son pertenecientes al tronco guaykurú. Según Gastón Gordillo (2006) y Pablo Wright (1992, 2008), este pueblo ocupa una periferia interna originada por el surgimiento del Estado nacional argentino y por el progreso de las “fronteras de civilización” sobre los territorios tradicionalmente ocupados por indígenas. Siguiendo a Salamanca (2010), se entiende que “los toba del centro-este del Chaco argentino, también llamados “toba orientales”, se autodenominan qom por oposición a docshi (blanco) y habitan en las actuales provincias de Formosa y Chaco” (2010, p. 81). Así pues es posible pensar en que dichos pueblos sufrieron un doble proceso dispar: la relación colonial y la “periferización nacional” acontecida durante el siglo XIX (Wright, 2008). La primera, por

aborígenes del río Pilcomayo y, especialmente en los tobas del este formoseño, autodenominados *qomle'ec*.

Aun cuando para ambos antropólogos el germen de su formación académica se remonta a un lugar y momento particular común –la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires a finales de la década de 1970 y mitad de 1980–, las exploraciones de ambos *being* experienciales en relación con la condición de desplazamiento hallan puntos de confluencia y de divergencia. Entre otros aspectos, éstas dan cuenta de la idea del desplazamiento como una instancia fundamental para pensar una etnografía contemporánea en Argentina. En ésta, el proceso mismo por medio del cual se recrean las experiencias en campo adquiere por un lado, una dimensión crítica de la propia práctica de la cual emergen y, por el otro, la proyección hacia un plan más general circunscrito a los marcos teóricos y conceptuales.

Wright (2008) cuenta que en una mañana del mes de marzo de 1983, Ángel PitaGat de Tacaaglé, un amigo toba de la lejana Formosa que para ese entonces tendría unos cuarenta años de edad, se presentó en la puerta de su casa en el Gran Buenos Aires. Ante el sonido del timbre y la voz de su madre que anunciaba la llegada de Ángel, las miradas del antropólogo hacia el “trabajo de campo” y el “campo etnográfico” y su respectivas “distancias” y “viajes” se transformaron.

Tras la llegada de Ángel, la dislocación espacial que sucedía obligó al antropólogo a redefinir el *lugar del campo*<sup>14</sup>, sus procesos de desplazamiento *hacia y en él*<sup>15</sup> y su corporalidad como etnógrafo. Fue merced a que el cuerpo de Ángel se había movido repentinamente de la distante y ausente Formosa hacia Buenos Aires (el “dominio local” del

.....  
una parte, define al “indio” como categoría social homogénea, bajo “la marca de plural” colonial de “indios” (Bonfil, 1972). Esta “marca del plural” establece una relación asimétrica de dominio que, al encontrarse en la base de la definición del indio, se dimensiona como categoría supra-étnica, capaz de denotar un nexo entre dicho grupo específico y otros sectores del sistema global del cual los indios forman parte. La segunda, por su parte, denota un proceso hegemónico de la sociedad blanca con respecto a la indígena; lo cual hace necesaria la reflexión acerca de la formas de “producción de subjetividades”, la “fuerza de la memoria social en la conformación de lugares” y las maneras en que las formas de dominación entre sociedad no indígena e indígena recrean prácticas y significados, que a su vez las constituyen (Gordillo, 2006).

<sup>14</sup> Siguiendo los aportes de Henry Hubert y Mauss (1964), Michel de Certeau (1984), Valentin Mudimbe y Peter Rigby (1992), el autor explica que “a través de la práctica los “espacios” se transforman en “lugares”. Así diferentes tipos de prácticas generan clases diferentes de lugares (Wright, 2008, p. 47).

<sup>15</sup> Retomando la perspectiva del “desplazamiento” un ejemplo de este se da en la obra de Arjun Appadurai (1991).

antropólogo) que el lugar del espacio etnográfico (o espacio de campo)<sup>16</sup> se redefinió dentro del horizonte existencial del etnógrafo.

El desplazamiento del toba originó un giro en la experiencia de campo y en la subjetividad antropológica. Hasta ese entonces, el antropólogo concebía a la etnografía en relación con la periferia territorial y cultural (marcada por la lejanía del territorio indígena frente a la centralidad de Buenos Aires) y con el distanciamiento espacial para “arribar al campo”<sup>17</sup>. Dejando el “campo” a los espacios intersticiales y familiares de la ciudad del antropólogo, el viaje de Ángel, y su respectiva interacción significó una ruptura epistemológica y paradigmática con los rasgos distintivos de la distancia y lo remoto de la praxis etnográfica de una disciplina, cuyos ejes tradicionales de pensamiento nacional se sedimentaban en la escuela norteamericana heredera de Franz Boas y las cuestiones esenciales de la antropología cultural (Guber y Visacovsky, 2000; Lazzari, 2002).

El punto fundamental es que la llegada “de un Ángel a Buenos Aires”, tal como describe Wright a A. PitaGat, hizo evidente la necesidad de relativizar categorías fundacionales en la disciplina, tales como “campo”, “trabajo de campo”, “informante”, “distancia” y “dato etnográfico”.

Un “informante” por *fuera de contexto* (es decir en la casa del antropólogo) significaba un elemento de aparente extrañamiento, pero también un modo ejemplar para repensar la manera en que se construye el conocimiento antropológico en su práctica concreta (Wright, 2008).

El desplazamiento que presenta Wright nos da a entender la condición en *tránsito* que aparece a flote ante los ojos del antropólogo-etnógrafo en el momento en que la experiencia clásica del *being there* con el otro distante, se desvanece en un presente etnográfico en el cual el *being there y being here* del desplazamiento están en flujo y

<sup>16</sup> Lo que llamamos “espacio de campo” adquiere la dimensión de “lugar de campo”, dada la existencia de la práctica etnográfica misma. Ésta sucede en una relación dialéctica entre el *campo* (o lugar/terreno antropológico) y el *hogar* del etnógrafo; es decir entre un “aquí-allá” que antropológicamente se construye con base en el reconocimiento de la heterogeneidad espacial, sedimentada, por un lado, en el desplazamiento geográfico del etnógrafo hacia las regiones “nativas” y, por el otro, en el desplazamiento del “nativo” hacia los lugares familiares y comunes para el etnógrafo. Esta doble mirada a la manera cómo se construye el espacio etnográfico, y su respectivo ‘lugar de campo’, transforma la idea tradicional del límite y puede enlazarse con las discusiones acerca de la construcción de los *anthropological locations* trabajadas por Akhil Gupta y James Ferguson (1997) y James Clifford (1988, 1997).

<sup>17</sup> Según explica Pablo Wright (2008) esta direccionalidad etnográfica se justificaba por la tradición de pensamiento boasiano que predominaba en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre 1975 y 1981, época de su socialización universitaria de grado.

configuran la relación intersubjetiva entre el etnógrafo y el indígena toba, dentro de la espacialidad urbana familiar al antropólogo.

El flujo en el que se encuentra el desplazamiento hace que la posición subjetiva de ambos se encuentre en tránsito. Esta posición hace que la experiencia del campo no contribuya a marcar las diferencias culturales sino a perfilar las *performances* del antropólogo y de su amigo una vez sucede la primera interacción. Por parte del antropólogo, ésta se percibe a través de la visita de lo que el toba considera como “los paisajes extraños” de la “peligrosa Buenos Aires”, es decir aquellos que son comunes para el antropólogo, tales como La Plaza de Mayo, el Aeroparque, el Congreso, el Zoológico y la Municipalidad de Tigre. La *performance* por parte del indígena toba se expresa a través de expresiones de asombro en lengua como “*isa!*” (¡oh!), “*¡ash!*” (¡epa!) y “*¡ash ten!*” (¡epa, mirá!)” y por medio de un sueño (Wright, 2003, p. 53).

Es así como el flujo del estar “allá” y “aquí” de manera conjunta significó para el etnógrafo un despertar de “la conciencia acerca de cómo las prácticas concretas son las que crean las regiones etnográficas y, también, cómo la gente depende de los lugares en los que se halla para conducirse o no naturalmente” (Wright, 2008, p. 63). El repentino desplazamiento del toba hacia el dominio local del antropólogo abrió no solamente nuevos caminos de reflexión acerca del horizonte existencial del etnógrafo, sino que a su vez, alteró la idea cartesiana del trabajo de campo, y, por consiguiente, de las regiones y áreas geográficas en las cuales éste se lleva a cabo.

La condición repentina que asumió Ángel produjo una sensación de desorientación cognitiva en el etnógrafo, cuyo resultado fue la des-categorización del lugar de campo convencional cartesiano y la autoridad etnográfica, así como la reconfiguración sucesiva de ambos aspectos a partir de la integración del espacio doméstico urbano como campo etnográfico. Este proceso también resultó gracias a las revalorizaciones afectivas del etnógrafo hacia el indígena y viceversa. Las revalorizaciones se traducen en los actos performativos de ambas partes, siendo estos “la experiencia del y en el mundo” que permite el proceso etnográfico, el principal articulador.

En relación con la experiencia, la etnografía de Gordillo (2006) se sitúa desde la significación afectiva y cognitiva que el Gran Chaco sostuvo como lugar de práctica del antropólogo: “El Gran Chaco fue el lugar que me permitió comprender el peso de la historia en el presente” (Gordillo, 2006, p. 12). De allí que la dimensión cognitiva que el antropólogo le atribuye a la región nombrada adquiera un significado

emocional, que surge de la contemplación de un Chaco argentino “castigado” y “deslumbrante” que, por cierto, marca toda condición de desplazamiento hacia la profundidad de un monte, “sus bosques que alguna vez fueron pastizales” (Gordillo, 2010), su memoria social y demás especificidades espaciales, históricas y culturales.

Debido al anclaje entre antropología e historias de su investigación, es importante aclarar su perspectiva crítica ante taxonomías sociales y marcas étnicas referentes a los pueblos originarios del río Pilcomayo. El desplazamiento hacia lugar toba, lo hizo abandonar la pretensión de buscar en ellos una condición de indio, o de una “indigeneidad” hermética o recluida en sí misma. Caso contrario a Wright (2008), la interacción con las personas tobas le fue reveladora, no sólo de su etnicidad, sino también de procesos que involucraban a otros grupos sociales.

El autor deja en claro que:

Todos los capítulos comparten un interés por deconstruir el “casillero indígena” asignado a estos grupos desde la época colonial, y la convicción de que dicho nicho, directa o indirectamente, reproduce viejas formas de deshumanización que ven a esta gente primero como “tobas” o “wichi” y sólo después (tal vez) como personas (Gordillo, 2006, p. 14).

Esta afirmación no sólo aclara la intención de su práctica como etnógrafo, sino que también le otorga un lugar específico dentro de la disciplina como *sujeto posicionado* (Rosaldo, 2000). Este posicionamiento hace que el desplazamiento hacia y en el campo sea un compromiso con una práctica etnográfica, cuyo objetivo principal era aquel de comprender a dichos grupos en la especificidad histórica, cultural y espacial de la experiencia.

En otras palabras, el proceso de deconstrucción que el autor realiza acerca del “casillero indígena” lo sitúa en y frente a un “lugar de campo” cuya vitalidad está dada por la capacidad misma de dar cuenta de experiencias históricas asociadas al terror y a su vez, de poner en evidencia las formas de producción local y cotidiana de prácticas cuyos significados y memorias revierten en las formas como la etnicidad y la aboriginalidad toba se configuran en cuanto marca de identidad de los pueblos wichi, toba y pilagá. Si bien las formas en que los dos antropólogos “conocen” a la etnicidad indígena del Gran Chaco divergen (en cuanto a las experiencias que mantienen con ella), un punto

de confluencia es la vocación crítica que sustentan sus narrativas etnográficas y los modos en que suceden los desplazamientos.

Con el estilo de crónica, y sentido estético etnográfico, Wright (2008) entra en el mundo toba y se propone comprender cómo se constituyó históricamente su ser-en-el-mundo, los procesos que impactaron su memoria, el rol del Estado en la construcción del “indio” y la importancia del sueño como experiencia-lugar clave, en la que la realidad se significa. Gordillo (2006) examina las experiencias históricas, subjetividades y formas de resistencia de grupos indígenas del Gran Chaco, junto con el rol que ha tenido la antropología hasta finales del siglo XX. Con este objetivo, el locus etnográfico que Gordillo presenta se sitúa en el desplazamiento, es decir, en los desplazamientos espacio-temporales que han constituido y recreado la memoria y sentidos espaciales en los que el monte es resignificado a partir de su vínculo social con los tobas (Gordillo, 2010).

Siguiendo la narrativa etnográfica de Gordillo (2010) se hace imprescindible la idea del legado del monte a la historia y de la historia al monte. Gordillo relata que durante su trabajo de campo (acaecido en episodios interrumpidos desde 1987 hasta el 2003), era frecuente encontrar “marcas espaciales (que) sacaban a la luz que los tobas no son los únicos actores que hacen uso del monte y que este espacio ha sido configurado por la presencia de los criollos” (2010, p. 63).

De la relación divergente entre indígenas/criollos que se toma en consideración resulta llamativo el énfasis sobre el paisaje que Gordillo realiza como marca de “aboriginalidad”. Varios tobas señalan que cuando las tierras del monte eran campos (*nónaGa*) no había criollos en la zona. Este señalamiento relaciona la incorporación del Estado-nación argentino con el *proceso de criollización* de la zona, y el reclutamiento de los tobas como fuerza asalariada de trabajo estacional en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. La llegada del Estado nacional y de los criollos a inicios del siglo XX marcó profundamente el paisaje social y geográfico de la región, suceso al que siguió un proceso de distanciamiento social entre indígenas, no-indígenas y la naturaleza.

En el *Aliento de los diablos* (2006, capítulo 2), Gordillo expone la experiencia histórica del terror cristalizada en el miedo a diablos y demás seres míticos que actúan, aún en el presente etnográfico, sobre las prácticas culturales cotidianas latentes, tanto en el periodo democrático como en la dictadura.

La experiencia histórica particular sobre los *gom* que Gordillo analiza, muestra cómo la “memoria del miedo”, la enfermedad y la muerte que este pueblo sufre en los ingenios moldea la producción de lugares, en tanto que estos, al estar cargados de significado, se construyen por medio de relaciones y prácticas sociales en una *dialéctica negativa*: “esto es, una dialéctica que crea lugares en términos de lo que no son en relación con otros lugares” (Gordillo, 2006, p. 46).

Esta dialéctica es producida no solo mediante migraciones laborales, sino también a través de la memoria en un proceso en el que el acto mismo de recordar se dimensiona como fuerza cultural que constituye el monte y los ingenios como localidades concebidas históricamente. La memoria del miedo es producida mediante el contraste con la experiencia en el monte chaqueño. Es por esto que “esta memoria configura el monte como un lugar de salud, curación y resistencia que está habilitado por diablos que, a diferencia de aquellos de los ingenios, establecen relaciones de reciprocidad con los tobas” (Gordillo, 2006, p.46).

La doble condición relacional entre el ser toba y los diablos resalta el proceso dialéctico negativo dentro del cual se inscribe la cotidianidad de un pueblo, cuyo trabajo al pie de las montañas data de principios del siglo XX, sucedido casi que de manera simultánea al asalto militar sobre el Gran Chaco (conocido dentro de la historiografía tradicional como “La conquista del Desierto”). Esta inscripción espacial moldea las memorias toba del ingenio y sus sentidos sobre el espacio, dónde las imágenes del diablo florecen junto con el proceso por el cual se ven como un fetiche las relaciones sociales y la represión política.

Entonces, ¿cuál es la relación entre desplazamiento y etnicidad en ambas etnografías? El conocimiento sobre la etnicidad de ambas etnografías se produce por medio del desplazamiento, y las múltiples dimensiones que pueden desprender de su experiencia.

Tal como nos demuestran los casos de estudio, los desplazamientos etnográficos no solamente pueden orientarse hacia un “estar aquí” o un “estar-allá”, ya que las dimensiones relacionales, históricas, simbólicas e incluso existenciales y performativas que configuran las subjetividades de quienes hacen y permiten la etnografía como praxis de campo, en la mayoría de los casos, trascienden esta bidimensionalidad cartesiana del quehacer etnográfico. Desde este locus, se puede afirmar que gracias a dichas dimensiones de la experiencia vivida en campo, la particularidad de la etnografía argentina chaqueña estudiada florece, discute y diverge.

Gracias a la experiencia que se permite la etnografía argentina, su forma de conocer la etnicidad de los pueblos chaqueños es heterogénea, fortuita e incluso emocional. Y más aún cuando lo étnico se ve vitalizado por la experiencia, tanto histórica como mítica de pueblos colonizados por un capitalismo que aniquila y elimina, pero que, paradójicamente, reedifica una memoria indígena en la que las enfermedades y las muertes se significan como la personificación de las tensiones sociales entre alteridades (Gordillo, 2006).

### Alteridad(es) y espacio

“Otridad, o bien, la distinción del *otro*, no es un concepto históricamente neutro en la historia de nuestra disciplina, sino que está históricamente diferenciado por las diversas experiencias de las distintas antropologías” (Díaz, 2011, p. 200). Entonces, ¿qué formas de conocimiento producen ciertas etnografías argentinas sobre la etnicidad indígena del Gran Chaco?, ¿cuál es la relación entre alteridad y espacialidad que ha presentado dicho conocimiento?

Carla Mariana Lois (1999) aborda algunos usos y resignificaciones que se hicieron del término *desierto* con relación a las prácticas de apropiación territorial del Chaco por parte del Estado nacional argentino a finales del siglo XIX y entrado el siglo XX. Mediante esta empresa, Lois indaga sobre las imágenes que se han construido sobre el Chaco y resalta la manera en que estas han contribuido a la consolidación de la metáfora de desierto, dispuesta por aquellos sujetos interesados en transformar los lugares en un no-desierto, en el seno del proceso fundacional del Estado argentino.

La idea de “desierto chaqueño” contiene una intención de invención con un propósito político declarado: visualizar las áreas ocupadas por indígenas como “espacios vacíos”, esto con el fin de ser apropiados dentro del proceso de formación territorial de un Estado argentino que hizo de la cartografía y las expediciones militares sus principales aliados para “inventar” un lugar “geográfico” que manifestaba la “urgente necesidad” de avanzar a los “desiertos chaqueños” con el fin de relevarlos topográficamente y apropiarse de ese espacio “vacío de civilización, pero no tanto” (Lois, 1999).

Esta mirada introductoria hacia la manera en que el Gran Chaco se ha construido *imaginariamente* como no-alteridad nacional, puede articularse con la generación de los lugares y la naturaleza del Chaco

occidental. Según Gordillo (2010), ambos aspectos son parte de un mismo proceso histórico cuyos paisajes distan de ser estáticos, ya que hacen parte de procesos “inestables de gran dinamismo” (2010, p. 61).

Teniendo como interés teórico el superar la dicotomía entre “naturaleza” y “sociedad”, Gordillo examina etnográficamente la creación y reconfiguración de paisajes aparentemente “naturales” con relación a prácticas sociales y a divisiones geográficas creadas por una frontera internacional: la frontera argentino-paraguaya. Centrándose en las transformaciones espaciales que a principios del siglo XX afectaron la región del Pilcomayo, Gordillo se sitúa en las comunidades del este de la provincia de Formosa y muestra en particular, cómo las memorias, expectativas y experiencias históricas sobre el paisaje regional entre la población toba de la zona, se entretajan con la división espacial de frontera, creando así paisajes diversos a cada costado.

Por medio de su análisis, Gordillo da a conocer el nexo entre “la formación de lugares”, la creación social e histórica de la naturaleza y la territorialidad cultural y espacialmente productiva de los límites. Sabiendo que “las fronteras son no sólo lugares de articulación entre entidades diferentes, sino también lugares que producen diferencias (...) que se integran al paisaje de manera física, cultural y social” (Gordillo, 2010, p. 62), el antropólogo expone cómo la división territorial generada por el límite trazado sobre el Pilcomayo, saca a la luz las dimensiones históricas del espacio y la naturaleza.

Estas dimensiones pueden verse en la producción histórica del monte como resultado de la desaparición de pastizales y como el recuerdo de un paisaje desaparecido que marca las experiencias tobas actuales con dicha espacialidad. Esta doble condición hace que el monte se constituya en tensión con “la banda”, es decir con aquellas tierras que, al situarse al otro lado del río, se articulan como “productos” de fronteras y de profundos cambios históricos acaecidos a mediados de la década de 1970. Lo valioso de esta argumentación es que muestra cómo a este proceso de configuración espacial de una región del Gran Chaco sucede una añoranza por geografías desaparecidas y a la vez, “intensas expectativas de autonomía y libertad” (Gordillo, 2010, p. 63). El rol que jugó la frontera para concebir una alteridad étnica como la indígena del Chaco, se ha situado en relación con sus procesos históricos.

Revisando los procesos históricos que dieron lugar a dichas limitaciones en la organización de la nación argentina, antropólogos como Wright (2008) han visto el modo en el que se le ha otorgado a la condi-

ción misma de “aboriginalidad” de los pueblos chaquenses una cierta clase de *ser* por parte del Estado y de sus habitantes. Para Wright, la historia argentina se despliega como

(...) una verdadera poética y política de fronteras donde las oposiciones duales del tipo nosotros/ellos (básicamente los indígenas), combinadas en cadenas de sustantivos y adjetivos no neutrales, se transforman en elementos básicos del modelo interpretativo local de los eventos (Wright, 2003, p. 78).

Siguiendo esta línea analítica, y siendo conscientes de que este modelo no fue exclusivo de la Argentina, se retoman las reflexiones de Lois (1999) sobre el “desierto”. Tal como lo exponen tanto Lois (1999) como Wright (2003), la construcción desértica del Chaco se adhiere al proyecto de una nación que, desde su mirada fundacional, se autopercibe como “blanca” y “civilizada”. Esta autopercepción legitimó el triunfo de la conquista militar de las tierras indígenas y, por consiguiente, la victoria de la “mismidad occidental” sobre “la alteridad amerindia” (Wright, 2003).

Siguiendo a Briones (1998), dicha victoria significó el punto de partida para la construcción de la “aboriginalidad chaquense”. La configuración etnográfica de esta “aboriginalidad” apunta enfáticamente a dar cuenta, desde la mirada histórica nacional, de los procesos de colonización y subordinación que, en últimas, dieron pie a la construcción de un sujeto subalterno, cuya dimensión histórico-política se adscribe, de manera impuesta, a una especificidad histórica y espacial establecida por estructuras dominantes del Estado nacional argentino y de las industrias agrícolas de los ingenios. Las configuraciones étnicas del Chaco argentino en la etnografía local se encuentran imbricadas en la dinámica compleja de consolidación y funcionamiento estatal que rige aún en la actualidad.

No resulta del todo gratuito que las narrativas etnográficas sobre los límites hagan evidentes los nexos complejos de confrontación recíproca entre el *ser* de los indígenas y el *ser* de los blancos (el cual metonímicamente puede ser extrapolado al Estado-Nación argentino), ya que entre ambos *seres* se trazaron límites invisibles que ninguno pudo acoger de forma definitiva, dadas las complejidades territoriales y las formas de producción social de la naturaleza. No obstante, “fueron los blancos los que forzaron con violencia a los aborígenes a ubicarse en sus reductos geográficos actuales” (Wright, 2008, p. 78),

procurando así un distanciamiento y la consolidación de una *periferia cultural*, a raíz de la cual los pueblos originarios del Chaco (tobas, pilagás y matak-wichí) fueron concebidos como *seres fronterizos* desde la perspectiva del blanco.

Consecuentemente, a la etnicidad se le asignó un status político y cultural distintos y marcadamente diferenciados de los del “blanco”, lo que supuso la construcción de espacialidades ambiguas como Formosa (Wright, 2008). La provincia de Formosa ha sido un territorio ambiguo por su triple condición: al mismo tiempo que se encuentra lejos del centro político y económico, es decir Buenos Aires, es el límite del Estado-Nación y cuenta con una población no europea que muestra el proyecto moderno nacional argentino (Wright, 2008).

En este sentido, cuestionarse acerca de los escenarios sociales en los cuales “la(s) etnicidad(es)” del Gran Chaco (como categoría antropológica) florecieron, se conjugan y/o entran en choque, le ha permitido a la etnografía local sustentar y discutir ciertas formas y lógicas de construir, aprehender y disputar la alteridad étnica de la región. Estas lógicas se adscriben a formas de conocimiento bajo las que las experiencias subjetivas de campo por un lado, y la lectura de fuentes históricas por el otro, dan cuenta de la complejidad social, histórica y política de los contextos en los que emanan ciertas demarcaciones sociales tipificadas sobre la “aboriginalidad” del Gran Chaco. En ellas, las delimitaciones espaciales y su respectiva crítica han permitido, entre otros aspectos, que la distinción de los pueblos originarios como un *otro* sea un concepto históricamente diferenciado en otras antropologías latinoamericanas, ya que las experiencias y sus relativas dimensiones cognitivas y afectivas difieren dado a su particularidad específicamente situada dentro del campo disciplinar antropológico.

## Conclusión

Trajimos y caracterizamos algunas de las condiciones que revelan cierta especificidad de la etnografía argentina sobre el Gran Chaco. Naturalmente, son una muestra mínima de aquellas que pueden existir, y que incluso dentro de las que seleccionamos, pueden tener contenidos variados. Pero sin duda alguna, las condiciones trabajadas permiten elucidar parte de la especificidad del horizonte de posibilidades de la práctica antropológica en Argentina.

Detallando las condiciones de *desplazamiento, alteridad y espacio* se hizo posible distinguir el marco epistemológico de algunos trabajos etnográficos argentinos de y sobre la etnicidad en la región del Gran Chaco realizados al inicio de este siglo. Expusimos las condiciones de dichos proyectos que se sitúan en un doble ámbito: la producción del conocimiento antropológico nacional y los anclajes histórico-políticos específicos. Al distinguirlos, elucidamos, al menos en parte, algunas particularidades epistemológicas imbuidas en las formas de conocer, en las experiencias y en los diálogos que se compenetran con la disciplina antropológica como saber científico; un saber constituido por proximidades y lejanías que dejan entrever, no solo la riqueza de la antropología argentina, sino también las formas y lugares mediante los cuales se expresa.

Si bien “la simple existencia de las condiciones no significa que el trabajo ya está hecho, como toda investigación” (Díaz, 2011, p. 207), lo cierto es que plantea una reflexión colectiva sobre las múltiples maneras que tiene el antropólogo argentino de observar, de decidir qué observar, cómo observarlo, cuando observarlo y por qué observarlo. Todas estas son cuestiones de escogencia personal que entrelazan diferentes formas de hacer antropología, cuyas fronteras y puntos tácitos epistémicos vislumbran un punto de encuentro y de divergencia en las formas que, en épocas recientes, se ha venido “conociendo” la etnicidad en y de la región del Gran Chaco argentino.

## Bibliografía

- Asad, T. (1973). Introduction. En Asad, T. (Org.) *Anthropology and Colonial Encounter*, pp.1-19.
- Appadurai, A. (1991). Global Ethnoscapes: Notes and Queries for Transnational Anthropology. En Fox R. G, (Ed.) *Recapturing Anthropology Working in the Present*. Seattle, Washington: University Press.
- Bonfil, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-124.
- Briones, C. (1998). La aboriginalidad como forma de organizar las diferencias. En Briones ,C. *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia* (pp. 141-222). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press.
- Ceriani, C. (2010). En la boca del miedo. Rumor y violencia sociorreligiosa. *Prohal Monográfico. Revista electrónica del Programa de Historia de América Latina*, 2, 121- 154.

- Certeau, M. (1984). *The practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. (1986). On Ethnographic Allegory. En Clifford, J. y George, E. (Eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics on Ethnography* (pp. 98-121.). California: University of California Press.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, J. (1997). Spatial Practices Fieldwork, Travel and Discipling of Anthropology. En Gupta, A. y Ferguson, J. (Eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Ground of a Field Science* (pp. 185-222). Berkeley: University of California Press
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Díaz, G. (2011). Antropologías de las antropologías. Buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación. *Antípoda*, (12), 191-210.
- Díaz, H. (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. *Cuadernos Políticos* (30), 53-65.
- Dilthey, W. (1963). *Obras de Wilhelm Dilthey*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology makes its Obejct*. Nueva York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (1969). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1988). *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. California: Stanford University Press.
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad [versión electrónica]. *Identidades étnicas*, 1 (1), 129-144.
- Gordillo, G. (1996). Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco. *Cuadernos de Antropología Social*. 9, 135-171.
- Gordillo, G. (2001). Un río tan salvaje e indómito como el indio toba: Una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo. *Desarrollo Económico*, 41 (162), 261-280.
- Gordillo, G. (2002a). Remembering ‘the Ancient Ones’: Memory, Hegemony, and the Shado of State Terror in the Argentinean Chaco. En Leach, B. y Lem, W. (Eds.) *Culture, Economy and Power . Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis* (pp.177-190). Albany: SUNY Press.
- Gordillo, G. (2002b). The Breath of Devils: Memories and the Places of an Experience of Terror. *American Ethnologist*. 29 (1), 33-57

- Gordillo, G. (2002c). The Dialectic of Estrangement: Memory and the production of Wealth and Poverty in the Argentinean Chaco. *Cultural Anthropology*, 17 (1), 3-31.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- Gordillo, G. (2005). *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias tobas*. Buenos Aires: Biblos.
- Gordillo, G. (2006). *El Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordillo, G. (2008). The Clientelization of Ethnicity. Party Hegemony and Indigenous Political Subjectivities. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 17 (3), 335-348.
- Gordillo, G. (2009). The Ruins of Ruins: On the Preservation and Destruction of Historical Sites in Northern Argentina. En Mortensen, L. and Hollowell, J. (Eds.) *Archaeologies and Ethnographies: Iterations of the Past* (pp. 30-54). Gainesville: University Press of Florida.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2003). Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina. Histories of Invisibilization and Reemergence. *The Journal of Latin American Anthropology*, 8 (3), 4-30.
- Guber, R. y Visacovsky S. (2000). La antropología social en la Argentina de los años '60 y '70. Nación, marginalidad crítica y el "otro" interno. *Desarrollo Económico*, 9 (19), 137-152.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice. "The Field" as Site, Method and Location in Anthropology". En Gupta, A. y Ferguson, J (Eds.) *Anthropological Locations. Boundaries and Ground of a Field Science* (pp. 1-46). Berkeley: University of California Press.
- Hall, S. (2003). Introducción: Quién necesita identidad. En Hall, S. y Du Gay, P. (Eds.) *Cuestiones de identidad* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1964). *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: Chicago University Press.
- Isla, A. (2000). Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños*, 19, 135-155.
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, (1), 43-65.
- Lazzari, A. y Lenton, D. (2002). Araucanization and Nation: A Century Inscribing Foreign Indians over the Pampas. En Briones, C. y Lanata, J. L. (Eds.) *Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego* (pp. 33-46). Westport: Bergin & Garvey Series in Anthropology, Greenwood Publishing Group.
- Lévi-Strauss, C. (2001). *Tristes trópicos*. Sao Paulo: Compabhia das Letras.

- Lois C. (1999). La invención del desierto Chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nación Argentino. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias Sociales*, 38. Obtenida el 20 de octubre de 2012 de Web site: <http://www.ub.es/geocrit/sn-38.htm>.
- Lorenzetti, M. (2010). Salud intercultural: articulaciones entre biopolítica y alteridad en las intervenciones socio-sanitarias para indígenas. Tesis de doctorado no publicada. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Lorenzetti, M. (2011). Relaciones interétnicas y prácticas de atención de la salud en el Chaco Salteño. *Revista Corpus. Archivos virtuales de alteridad americana*, 2 (2). Obtenida el 18 de octubre de 2012 de. Web site: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.
- Lorenzetti, M. (2012). Alteridades y configuraciones interétnicas en el Chaco Salteño a través de la Atención Primaria de la Salud. *Estudios en Antropología Social*, 2 (1), 41-54.
- Lorenzetti, M y Rodríguez, M. E. (2012). Procesos identitarios y alteridades históricas. (Clase virtual, cátedra Pueblos Originarios y Estado Nación, FLACSO).
- Mendoza M. (2002). *Band Mobility and Leadership Among the Western Toba Hunter-Gatherers of the Gran Chaco in Argentina*. New York: Edwin Mellin Press.
- Mubimbe, V. (1992). *Parables and Fables*. Madison: University of Winconsin Press.
- Peirano, M. (1991). The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case. *Serie Antropologia* (110), 268-288.
- Rabinow, P. (1986). Representations are Social Facts. Modernity and Post-Modernity in Anthropology. En Clifford, J. y George, E. (Eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics on Ethnography* (pp. 234-261). California: University of California Press.
- Restrepo, E. (2004). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras. En Restrepo, E. y Rojas, A. (Eds.) *Conflictos e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 271-299). Popayán: Universidad del Cauca.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Salamanca, C. (2010). Revisando Napalpí. Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia. *RUNA XXXI*, (1), 67-87.
- Salamanca, C. (2011). *Movilizaciones indígenas. Mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco Argentino. La lucha de las familias toba por poxoyaxaic alhua*. Buenos Aires: Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, IWIGIA, Programa de Antropología Social y Política FLACSO

- Salamanca, C. (2008). De la fosa al Panteón. Contrasentidos en las honras de los indios revividos. *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (1):7-39.
- Turner, V. W. (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Urbana: University of Arizona Press.
- Turner, V. W. y Bruner E. (Eds.) (1986). *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Vecchioli, V. (2002). A través de la etnografía: Representaciones de la nación en la producción etnográfica sobre los tobas. En Visacovsky, S. y Guber, R. (Eds.) *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina* (pp. 203-228). Buenos Aires: Antropofagia.
- Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino. *Horizontes Antropológicos*, 9 (12), 137-152.
- Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- Wright, P. (1998) El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur. *Cuadernos* (16), 191-204.
- Wright, P. (1992). Toba Pentecontalism Revised. *Social Compass*, 39 (3), 355-375.