

La versión del otro

Las representaciones sociales del aborigen en el imaginario: continuidades y rupturas del discurso de la ciencia y de los medios sobre los guaraníes de Misiones en los primeros años de la etnografía argentina

Autor:

Alberico, Angélica Rosa

Tutor:

Arnoux, Elvira

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Magister de la Universidad de Buenos Aires en Análisis del Discurso

Posgrado

TESIS 11-7-10

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN ANÁLISIS DEL DISCURSO

FACULTAD de FILOSOFIA y LETR	
Nº 820.367	
28 JUL 2005	
Agr.	ENTRADAS

Bca

Tesis de la Maestría | **LA VERSION DEL OTRO**

Las representaciones sociales del aborígen en el imaginario: continuidades y rupturas del discurso de la ciencia y de los medios sobre los guaraníes de Misiones en los primeros años de la etnografía argentina.

Angélica Rosa Alberico

DNI 6.729.688

Directora de Tesis: Elvira Arnoux

377131

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
540 EAST 57TH STREET
CHICAGO, ILL. 60637

TESIS 11-7-10

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN ANÁLISIS DEL DISCURSO

Tesis de la Maestría | **LA VERSION DEL OTRO**

Las representaciones sociales del aborigen en el imaginario: continuidades y rupturas del discurso de la ciencia y de los medios sobre los guaraníes de Misiones en los primeros años de la etnografía argentina.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Angélica Rosa Alberico

DNI 6.729.688

Directora de Tesis: Elvira Arnoux

LA VERSION DEL OTRO.

*Las representaciones sociales del aborígen en el imaginario:
continuidades y rupturas en el discurso de la ciencia y de los medios sobre los
guaraníes de Misiones en los primeros años de la etnografía argentina*

Índice

<i>Introducción</i>	4
<i>Primera Parte: Recorridos Preliminares</i>	12
1. Discurso etnográfico y representaciones sociales	13
1.1. Identidad étnica y discurso social	13
1.2. Constitución de la etnografía como práctica discursiva	16
1.2.1. La distancia entre Sujeto y Objeto	17
1.2.2. De la constitución del conocimiento etnográfico a su inscripción en el texto	24
1.2.3. El giro hacia lo lingüístico en la antropología	29
1.3. El discurso etnográfico referido a los guaraníes de Misiones	32
1.3.1. Los problemas de la nomenclatura	32
1.3.2. Etnografía de los grupos guaraníes de Misiones	35
1.3.3. Criterios para la selección del corpus	36
2. Perspectivas de abordaje discursivo	39
2.1. Dispositivo enunciativo y presentación de la subjetividad	40
2.2. La dimensión argumentativa de los textos etnográficos	42
2.3. La puesta en escena explicativa o hermenéutica en el discurso etnográfico	44
2.4. Narración y descripción como secuencias discursivas	47
3. Los abordajes fundacionales y la constitución del imaginario sobre “los Caingua”	50
3.1. Algunos topoi que evocan las misiones jesuíticas: su permanencia a fines del siglo XIX	51
3.2. La Geografía en la constitución del discurso hegemónico	55
3.3. Construcción de figuras retóricas y categorizaciones sobre el territorio misionero y sus representaciones sociales	58
3.4. La constitución de un etnografía científica finisecular y su sentido en el debate sobre la cuestión del aborígen.....	65

<i>Segunda Parte: Presencia y ausencia de los guaraníes en la época del surgimiento de la etnografía argentina (fines del siglo XIX – primeras décadas del siglo XX) ...</i>	68
4. El informe de J. B. Ambrosetti referido a “los Caingúá”	69
4.1. De la literatura de viajes al discurso etnográfico	69
4.2. Constitución del sujeto y el objeto: categorización y campos sociales	70
4.3. Lexicalización y argumentatividad.	73
4.4. La generalización de inferencias conclusivas.	77
4.5. Dimensión polémica del texto	80
4.6. La organización textual: secuencias narrativas y explicativas en la descripción etnográfica	84
5. De los estudios etnográficos y la revista científica a los textos de divulgación en el contexto social de Ambrosetti	88
5.1. La versión del indio en la revista Caras y Caretas	88
5.1.1. Período inicial: la construcción de una nueva mirada	90
5.1.2. Últimos malones y rol del matrero	94
5.1.3. Del exotismo a la desaparición final	98
5.1.4. Último tramo: desaparecidos, el juicio de la historia	101
5.2. El rol del científico como transmisor de saberes y creencias	104
6. Los estudios etnográficos fuera del ámbito académico: Wanda Hanke y su discurso silenciado	115
6.1. La construcción de la figura del viajero, el etnógrafo científico y los caingúá	117
6.1.1. Manifestación de las emociones en la enunciación del viajero y su descalificación como discurso etnográfico	117
6.1.2. La situación de relación interétnica elaborada como “mito de rapport”	120
6.1.3. La representación de los guaraníes en la construcción de identidades	127
6.2. Comprensión e incomprensión mutuas en la relación interétnica	130
7. Continuidad del modelo y transferencia en el discurso de la revista ilustrada	136
7.1. Estrategias de distanciamiento en el discurso “científico” de Wanda Hanke	136
7.2. Confrontación con la perspectiva de Ambrosetti	138
7.3. La transferencia de la información etnográfica en el texto de divulgación	142

<i>Tercera Parte: Continuidades y rupturas de la versión decimonónica</i>	150
8. Complejidad y reduccionismo en la representación de los guaraníes	151
8.1. La dinámica sociocultural en los trabajos etnográficos	152
8.2. Aparición de la etnoliteratura mbya: la voz de los “jeguakáva tenonde poranguei”	154
8.3. La condena a muerte de los selváticos en registro “funerario” del periodismo y su breve irrupción en la agenda de los medios	158
8.3.1. El artículo de divulgación-reseña histórica	160
8.3.2. Editoriales y artículos de opinión sobre la “cuestión indígena”	162
8.3.3. La emergencia del acontecimiento	163
8.4. La puesta en evidencia de la heterogeneidad y la complejidad en la relación interétnica	175
<i>Conclusiones</i>	177
<i>Bibliografía</i>	185
<i>Anexos</i>	196

Introducción

La aparición de enfoques discursivos tales como las Teorías de la Enunciación y la Argumentación han coincidido temporalmente con una fuerte toma de conciencia del rol de las identidades étnicas y de las identidades sociales en general.

Esta relación no es casual, ya que nuevos sujetos discursivos y múltiples puntos de vista caracterizan los cambios en las posiciones veritativas acerca del lenguaje, y hacen aparecer confrontaciones y debates no concluidos, en un mundo aparentemente globalizado donde persisten y se afianzan las desigualdades de todo tipo.

En este trabajo veremos algunos aspectos en la representación de la identidad étnica de los aborígenes en el imaginario social de los argentinos, para lo que nos circunscribiremos cuando ello sea posible, a los efectos de acotar nuestra investigación, a la configuración de los grupos guaraníes asentados en Misiones, República Argentina, conocidos actualmente como *mbya*.¹

En este rastreo del imaginario hemos decidido partir del discurso etnográfico teniendo en cuenta que la aparición de los guaraníes se da con el que resulta reconocido como primer texto etnográfico dentro de la antropología argentina, el informe de Juan Bautista Ambrosetti, quien realizó trabajos de campo entre los guaraníes de Misiones y Paraguay entre los años 1891 y 1893.

En nuestra tesis planteamos que es fuerte la permanencia de estereotipos sobre el aborigen en el imaginario debido, entre otras causas, a la poca transferencia de los conocimientos etnográficos, lo que se aprecia en las representaciones de los medios gráficos (aún en aquellos relacionados con los mismos etnógrafos) que tienden al reduccionismo y eliminan las contradicciones que se encuentran en el trabajo de campo, favoreciendo de este modo la permanencia del clisé y la homogeneización.

Tomaremos dos momentos separados temporalmente que consideramos significativos en relación con estos grupos étnicos: en primer lugar, a los efectos de recuperar el contexto sociodiscursivo en el que se da la aparición de los mismos en el discurso

¹ Los *mbya* constituyen una de las tres grandes parcialidades guaraníes del Paraguay oriental, se encuentran en Misiones (República Argentina), en los estados brasileños de Matto Grosso, Paraná y Río Grande do Sul y, en la actualidad, también en Uruguay. Las otras dos parcialidades: *ava katu* (*chiripá*) y *pai tavyterä* no tienen un número considerable de representantes en la Argentina. Comúnmente se denomina a los guaraníes "*caingua*" (monteses) denominación que rechazan por imprecisa y peyorativa.

científico, tendremos en cuenta especialmente el texto de Ambrosetti debido a su significatividad e influencia posterior, y el trabajo de una etnógrafa austríaca, Wanda Hanke, que sigue el modelo del citado autor, constituyéndose en un epígono del mismo, con la característica de que ambos publican textos de divulgación en revistas ilustradas de la época; en segundo lugar, veremos cómo aparecen los mbya en los medios de prensa a partir de la década del 70 y el 80, en una etapa en que se toma contacto con su etnoliteratura y se producen cambios en el discurso etnográfico, en los enfoques de la antropología nacional, y se efectúa una breve irrupción de las reivindicaciones de los guaraníes en los medios periodísticos.

En estos dos momentos determinaremos el modo en que se realiza la transferencia de informaciones y argumentaciones sobre los guaraníes en el imaginario de los argentinos, a través de su aparición en periódicos, revistas ilustradas y textos de divulgación, en el contexto del debate sobre el aborígen y las relaciones interétnicas en cada época.

Si bien el período determinado obedece en gran parte a un corte arbitrario a los efectos de circunscribir nuestra investigación, coincide en su parte final con un nuevo momento de desdibujamiento de los mbya en la década del 90. Estos grupos, que habían accedido momentáneamente a la agenda de los medios durante el debate de la ley del aborígen en Misiones (1987-1989), continúan a fines de los ochenta casi ausentes del conocimiento popular y de las publicaciones periódicas y diarios de Buenos Aires .

Por otra parte, si bien se producen nuevos estudios etnográficos en los últimos años del siglo XX, suelen ser fruto de trabajos de tesis cuya circulación se restringe a ámbitos académicos, dada la poca publicación bibliográfica y de difusión científica sobre el tema.

Las motivaciones que nos llevaron a abordar con herramientas propias del análisis del discurso este corpus se relacionan con los cuestionamientos que nos produjera la toma de contacto con la etnoliteratura mbya de Misiones, la cual empezó a difundirse hace veinte años²: ¿Cómo es posible – nos preguntábamos- dado el nivel discursivo de estas producciones, que se las ignore sistemáticamente? A lo que seguía de inmediato otro interrogante: ¿por qué los guaraníes aparecen ausentes a la hora de caracterizar a los grupos aborígenes que viven actualmente en el territorio nacional? ¿Por qué existen en el imaginario social de los argentinos las representaciones de los mapuche, wichí y toba

²Con motivo de editarse en la República Argentina una recopilación de esta producción verbal mbya, ya que los mayores aportes y trabajos realizados hasta ese momento se relacionaban con grupos de Paraguay. El texto al que hacemos referencia es: Benito y Lorenzo Ramos- Antonio Martínez, *El canto resplandeciente*, Bs. As., Ediciones del Sol, 1884. Compilado por Carlos Martínez Gamba.

como actualmente vivientes, pero están prácticamente ausentes los mbya asentados en Misiones?

A pesar de la emergencia de parte de su literatura oral y de las luchas por sus propias reivindicaciones que han encarado algunos líderes y grupos, esta negación simbólica parece continuar hasta el presente.

Creemos que este desconocimiento se debe a múltiples causas: al número reducido de miembros del grupo étnico³, a su movilidad y circunstancias que los hicieron entrar o salir de las fronteras de la República Argentina, a los escasos estudios etnográficos sobre ellos, pero también, como ya señalamos, a causas discursivas que tienen que ver con la pobreza de la transferencia de los conocimientos antropológicos y con características del discurso etnográfico, tales como la búsqueda de generalizaciones, o la aplicación de conceptos propios de las prácticas académicas del observador, los cuales impiden, sobre todo en algunos momentos de la etnografía, dar cuenta de las contradicciones propias de la fricción interétnica. Se produce de este modo una serie de reducciones que favorecen la aparición del estereotipo más que la difusión del conocimiento acerca del Otro.

El etnógrafo observa en su trabajo de campo tensiones y múltiples reajustes en las relaciones sociales, pero, sobre todo a partir de las descripciones decimonónicas, intenta borrar las contradicciones al constituir los datos científicos y sus interpretaciones. Sin embargo, las tensiones y ambigüedades quedan inscriptas discursivamente, por lo que trataremos de discriminarlas en los textos de nuestro corpus, destacando aquellas zonas y dispositivos que nos permiten determinar las identidades en juego y los elementos propios de la escena de interacción.

Observaremos especialmente las características de la descripción etnográfica y la dimensión polémica de los textos que construyen la referencialidad a partir de representaciones anteriores. Los debates discursivos tienden a borrarse en la descripción, lo que produce un primer empobrecimiento conceptual; a esto debe sumársele una nueva reducción: al elaborar el texto de divulgación, si en éste se intenta recuperar la dimensión del conflicto interétnico, se hace muchas veces a expensas del conocimiento del Otro, por lo que suelen ser reiterados ciertos clisés a través del tiempo.

³ Los mbya de Misiones son especialmente refractarios a los censos, "no somos animales para ser contados", señalan, por lo que suelen evitar estos registros, al mismo tiempo que su movilidad vuelve dificultoso el censarlos. En 1966 se realizó el Censo Indígena Nacional el cual registró 18 comunidades y un total de 560 individuos, si bien M.A. Bartolomé deja aclarado que deben agregarse por lo menos 12 comunidades más, lo que elevaría a más de un millar el número de aborígenes de Misiones. Agrupaciones indigenistas y líderes nativos suelen hacer estimaciones aproximadas de 4000 individuos.

Por ejemplo, Ambrosetti puede señalar en su estudio etnográfico cómo los guaraníes son trabajadores y cumplidores en sus tratos comerciales, en los que resultan defraudados y explotados por los “blancos”, e ignorar todos estos *detalles* al dar una visión superficial del indio en sus conferencias o trabajos de divulgación, centrados en la descripción de objetos materiales, vestimenta, etc. y suele cosificar al indígena como parte de la naturaleza. Del mismo modo, una etnógrafa que es además médica, puede reconocer en el trabajo de campo los aportes de los guaraníes a la medicina y llamar “médicos” a los miembros de la comunidad aborígen encargados de esa tarea, pero, en sus artículos de divulgación en revistas ilustradas de la época, describirá las prácticas como hechicería, acordando con una suerte de contrato de lectura entre el etnógrafo y los estereotipos de los lectores.

Nos centraremos especialmente, cuando sea posible, en el rol del mismo etnógrafo como difusor de conocimientos.

Quienes han investigado la dispersión de estos grupos étnicos consideran que a partir de la disolución de las misiones jesuíticas y del proceso de decadencia de los pueblos guaraníes, se produjo una emigración masiva a Paraguay la cual terminó al retirarse las bandas kaingang -grupos de otra filiación- de nuestro territorio. Los actuales aborígenes de Misiones habrían ingresado nuevamente a partir de 1870 (M. A. Bartolomé, 1980: 91). No es nuestro propósito analizar la veracidad de estas afirmaciones, lo que exigiría un profundo estudio histórico que excede nuestro trabajo.⁴

Del mismo modo, aunque consideramos que los misioneros han realizado un valioso aporte etnográfico, no incluimos el análisis de los textos de la época jesuítica en nuestro informe más que tangencialmente, por considerar que no se inscriben dentro del período propio del ámbito disciplinar que hemos seleccionado. Por otra parte, en relación con el imaginario, se comprueba corrientemente cómo las ricas observaciones lingüísticas y etnográficas de los cronistas y misioneros tampoco se han transferido en el discurso social, quedando en las representaciones sociales ciertos topoi que circulan desde entonces, centrados generalmente en la incomprensión de las características del Otro en la situación de conflicto interétnico. Acaso las imágenes de las ruinas jesuíticas, vacías de otro ser humano que no sea el turista, pesen como prueba “tangible” de la ausencia de los guaraníes en la sociedad argentina actual.

Es necesario aclarar que, si bien hemos delimitado este estudio a la representación de los guaraníes de la provincia de Misiones, por lo que no extenderemos nuestro corpus a

los discursos etnográficos y textos de divulgación referidos a los mismos grupos de Paraguay, muchas veces será difícil establecer esta separación ya que ciertos trabajos de campo abarcan asentamientos a uno y otro lado de la frontera, lo que coincide con el sentir de los mismos mbya que más que paraguayos o argentinos se consideran guaraníes, así como con la gran movilidad de los grupos.

En lo posible restringiremos el corpus, especialmente porque el análisis discursivo microtextual nos obliga a realizar múltiples citas. Hemos resuelto, para dar mayor claridad a nuestro trabajo, incluir estas referencias textuales en el cuerpo del informe, reservando los anexos para ciertos artículos periodísticos o de revistas de divulgación prototípicos cuya lectura completa pudiera ser orientadora.

Debido a que nuestro objeto de estudio se presenta en un cruce interdisciplinario entre la etnografía y un recorte específico a abordar con herramientas del análisis del discurso, es necesario plantear el estado de la cuestión desde un doble punto de vista. En la *Primera Parte* de este informe nuestra perspectiva se inscribe disciplinariamente en la evolución de la conciencia del carácter discursivo de la práctica etnográfica tal como fuera presentada dentro de la misma antropología y, por otra parte aborda brevemente una referencia diacrónica a los estudios sobre los mbya-guaraní de Misiones. Esta síntesis se presenta en el capítulo inicial, dedicado al *Discurso etnográfico y las representaciones sociales*.

En el segundo capítulo nos referiremos a algunos aportes del análisis del discurso en relación con este tipo de representaciones, entre ellos la construcción de la figura del enunciador, así como la dimensión argumentativa presente en todo discurso y muy especialmente en estos que presentan relaciones de conflicto interétnico.

Los textos de nuestro corpus no son homogéneos, participan de dos configuraciones, del discurso científico y el de divulgación. Nuestro abordaje será diverso en cada caso, teniendo en cuenta los aspectos del análisis del discurso que permitan mayor productividad. Dado nuestro interés por las contradicciones propias de las relaciones interétnicas y su inscripción textual, la Teoría de la Argumentación, especialmente los aportes de Ducrot y Ascombre (1994), nos proporcionarán elementos para poner en evidencia el debate discursivo en los textos; así como la puesta en escena hermenéutica evidenciada en análisis de Geertz (1997) desde lo antropológico, y en Hamon (1991) y otros desde lo discursivo, nos permitirán determinar dispositivos ligados a lo ideológico

⁴ No vamos a abordar aspectos de política lingüística, o la influencia que, en este desdibujamiento de las etnias que nos ocupan, tiene en Argentina la pérdida de representación del idioma guaraní como lengua indígena, que pasa a ser considerada parte de los rasgos propios de la cultura regional, del Litoral, etc.

en tipologías textuales aparentemente más neutras pero en realidad orientadas argumentativamente, tales como la descripción y la explicación.

Consideramos que los relatos y descripciones de viajes son el antecedente del discurso etnográfico propiamente dicho, especialmente en el caso paradigmático de Ambrosetti, pues en sus obras se ve claramente cómo se van delimitando las fronteras entre el discurso científico y la literatura. Es por ello que en el tercer capítulo, si bien retomaremos algunas representaciones doxales y estereotipos que inciden en el imaginario de la época desde su circulación en los discursos de los jesuitas, nos detendremos más especialmente en la constitución de la representación del territorio misionero y el aborigen en la literatura de viajes, así como en otros textos que pretenden constituir el saber científico de la época, para comprender el contexto sociodiscursivo de Ambrosetti.

Creemos de interés en la investigación que realizamos el hallazgo de estos textos que pueden señalarse como antecedentes de la etnografía argentina, pues, a diferencia de otros trabajos en la historia de la disciplina que consideran la literatura de los cronistas o los textos de los jesuitas como los antecesores más inmediatos del discurso etnográfico sobre los guaraníes, estos antecedentes se encuentran, en nuestro caso, en la colección del Boletín del Instituto Geográfico Argentino, que se editó desde 1881 hasta 1930. Este monumental acervo bibliográfico nos parece poco consultado y profundizado. La colección aparece dispersa en diferentes bibliotecas y se encuentra en forma orgánica en el Instituto Geográfico de la Universidad de Buenos Aires. Creemos que constituye una apasionante muestra de la evolución del pensamiento científico en la Argentina, así como de los intereses geopolíticos e ideológicos propios del discurso hegemónico de la época.

En la *Segunda Parte*, realizaremos un análisis más pormenorizado del trabajo de Ambrosetti, que, como ya indicáramos, se considera no sólo la primera etnografía sobre los guaraníes de Misiones sino la iniciación del discurso antropológico “científico”. Nuestro autor realizó tres viajes a este territorio a partir de los cuales publicó su estudio *Los indios caingú⁵ del Alto Paraná (Misiones)*, editado por el Boletín del Instituto Geográfico Argentino en 1894. En relación con su obra rastreamos, en el capítulo cuatro y cinco, dispositivos enunciativos, léxicos y argumentativos, comparando el texto

⁵ *Caingú* es un registro deformado de Ka'aguyra, es decir “habitantes de la selva-del monte”. Los guaraníes manifiestan rechazo por este nombre que los identifica masivamente con otros grupos que comparten la misma región geográfica. Como veremos más adelante, el uso de este término genérico en Ambrosetti, y durante las primeras décadas de la etnografía argentina, se aplica a varias parcialidades guaraníes entre los que se encuentran en la mayoría de los casos los que identificamos en la actualidad como *mbya*.

citado anteriormente con otras publicaciones (de difusión masiva) del autor; tendremos en cuenta especialmente su participación en conferencias y debates, así como en la revista ilustrada de mayor tirada en la época, *Caras y Caretas*, por la actuación de Ambrosetti como colaborador de la misma y por su popularidad, y, dada la dificultad de separar en esta época la mirada sobre el guaraní de la representación del aborígen en general, nos referiremos a la aparición del indio y el debate social en torno a su figura, en la revista.

Luego de un período en el que no se producen estudios específicos en Misiones, en 1934, Wanda Hanke realiza tres viajes siguiendo los pasos de Ambrosetti. La obra etnográfica de Hanke, *Dos años entre los caingúá*, no fue publicada en la época, sino cuando se exhumara, como muchos textos, a partir del aniversario del descubrimiento de América (1995). Dedicaremos los capítulos seis y siete al trabajo de esta autora que sí había publicado numerosos artículos de divulgación en revistas geográficas a fines de la década del 30, lo que nos permitirá determinar cómo reformula para la difusión masiva los conocimientos etnográficos. Consideramos de interés su caso, ya que como mujer que se maneja sin el apoyo académico, queda relegado y silenciado su trabajo. Deslindaremos al abordar cada autor, en primer lugar, aspectos relacionados con la descripción etnográfica y las escenas de interacción, y en el apartado siguiente su relación con artículos de divulgación.

La última parte de nuestro informe, *Continuidades y rupturas de la versión decimonónica*, se referirá someramente a la emergencia de los mbya en la segunda mitad del siglo XX, entre otros aspectos a través de la etnoliteratura, que hará que las fronteras del discurso etnográfico y la literatura vuelvan a ponerse en juego, utilizamos asimismo el archivo de algún diario de referencia para rastrear la aparición del grupo étnico que nos ocupa en la prensa y poder confrontar su representación con los textos de la última parte de nuestro informe.

Creemos necesaria la aplicación de teorías y aportes propios del análisis del discurso a este corpus, ya que si bien dentro de la antropología se ha reflexionado sobre la práctica discursiva, y desde los estudios del lenguaje se ha trabajado y se trabaja intensamente sobre cuestiones interétnicas, no se ha considerado el discurso etnográfico y de divulgación de este grupo étnico particular.

En el corpus seleccionado en el siglo XX, este informe se centrará en el discurso periodístico por su objetivo: rastrear la pervivencia y modificación en el imaginario de las representaciones sociales sobre los guaraníes. No nos dedicamos al discurso etnográfico de esta época por carecer de una distancia adecuada en la perspectiva

académica; en este sentido, mostraremos las transformaciones operadas en el discurso etnográfico, producto de nuevos paradigmas, sin hacer un análisis específico de los textos etnográficos de esta época.

Por otra parte, el interés de este trabajo reside en que aborda un corpus heterogéneo y, al confrontar el discurso científico con sus transferencias discursivas sociales interroga las prácticas científicas y la significatividad de las mismas. Entendemos que puede interesar a los etnógrafos una reflexión de este tipo pues, dada la pobre transferencia de los conocimientos antropológicos que se va a poner en evidencia en nuestro trabajo, se concluye la necesidad de que el científico reflexione sobre el problema de la divulgación para que lo elaborado por la comunidad científica pueda beneficiar la comprensión interétnica.

En este sentido, el debate discursivo en la primera parte de los estudios etnográficos que abordamos puede interesar desde la perspectiva de la historia de la disciplina, debido a que nuestro principal aporte es haber profundizado en parte el contexto discursivo antecesor y contemporáneo de la obra de Ambrosetti y su permanencia.

Por lo expuesto, y porque a pesar de las dificultades que se observan en la descripción de las contradicciones y tensiones que el contacto genera, el Otro está inscripto con esa dinámica en los textos que analizaremos, (aún en los que pretenden soslayarla), hemos tomado la expresión de Ana María Gorosito (1992) con la que dimos nombre general de *Versión del Otro* a nuestro trabajo.

Primera Parte

RECORRIDOS PRELIMINARES

Capítulo 1:

DISCURSO ETNOGRÁFICO Y REPRESENTACIONES SOCIALES

1.1. Identidad étnica y discurso social

“Las identidades étnicas son bastante más que la expresión de un ‘nosotros’. Contienen simultáneamente una versión del ‘otro’ – o de los otros más pormenorizados contra los cuales se afirman, así como una versión de la situación que las liga”

(Ana María Gorosito Kramer, 1992: 144)

En este capítulo nos referiremos frecuentemente a conceptos que creemos necesario puntualizar antes de avanzar en el abordaje del corpus elegido, entre ellos haremos referencia a lo que entendemos por identidad étnica.

A fines de la década del 60 comienza a entrar en crisis el concepto de homogeneidad como propio de las entidades socioculturales y se pone en evidencia no sólo la naturaleza multiétnica de muchos grupos, sino la característica de proceso subjetivo y variable que tiene la identificación étnica.

Así, desde Barth (1969) se suceden enfoques subjetivos que contradicen las visiones que ponían el acento en aspectos más objetivos u objetivizables, tales como la cultura material o la organización social. En los discursos etnográficos de nuestro corpus veremos claramente el pasaje de uno a otro enfoque.

En su carácter de fenómeno dinámico y complejo, la identificación étnica se presenta grupalmente en una esfera de prácticas y aspectos simbólicos, es un proceso en el que un grupo construye su imagen y la de los otros, como resultado de una historia atravesada por relaciones específicas de poder.

Es frecuente, sobre todo en los trabajos etnográficos más antiguos, que estas relaciones sean escamoteadas y se dé paso a una entidad más abstracta y abarcativa en la que el otro aborígen se describe en forma tal que se busca la generalización de rasgos que se atribuyen homogéneamente a la totalidad del grupo étnico. Estas características no se difunden luego en su totalidad sino en aquellos aspectos que favorecen el surgimiento del estereotipo

Veremos, como ya señalamos en la Introducción, cómo en el trabajo de campo Ambrosetti encuentra a los caingua “previsores”, “industriosos” o “amigos del vivir bien”, cumplidores y exactos en los tratos comerciales, etc. Ninguno de estos rasgos se va a incorporar al imaginario del indio guaraní o va a entrar en conflicto con el del aborigen en general, simplemente serán ignorados en los textos de difusión, incluso en aquellos encarados por el mismo Ambrosetti, como las conferencias.

Del mismo modo, en los estudios de Wanda Hanke aparecerán referencias a la medicina aborigen y los aportes que ésta ha hecho a los científicos europeos, pero en sus artículos de divulgación continuará presentando a los guaraníes como insertos en el pensamiento mágico y la hechicería.

Las condiciones que podrían hacer aparecer al mbya como provisto de características adecuadas para ser un miembro dinámico de la sociedad se ignoran, toda vez que los colonos (o los jesuitas en épocas anteriores) son presentados como la única avanzada irrefrenable de progreso, mientras se construye una noción del indio como ser de la naturaleza, tradicionalmente refractario a los cambios, ahistórico, decadente (irreversiblemente condenado a muerte), etc.

Por otra parte, esta aparición del guaraní y de los selváticos en general como sujetos de una larga “muerte anunciada” tiene relación con ciertas condiciones de producción de los discursos así como de formación de sus objetos o temas.

Nos encontramos aquí aplicando el concepto ya conocido de formación discursiva⁶. Cuando Foucault desarrolla el mismo establece la importancia de determinar las condiciones de surgimiento de los discursos:

“Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda “decir de él algo”, y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación, esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos...” (1969: 73)

En este sentido, la categoría de género es muy relevante, dado que el peso de los lugares comunes es mayor en el discurso de divulgación que en el científico.

⁶ “Lo que se ha descrito con el nombre de formación discursiva son en un sentido estricto grupos de enunciados “ (M. Foucault, 2002: 196). “Una formación discursiva determina una regularidad que le es propia a unos procesos temporales; plantea el principio de articulación entre una serie de acontecimientos discursivos y otras series de acontecimientos, de transformaciones, de mutaciones, de procesos.” (: 123).

En nuestro trabajo veremos el surgimiento de este objeto que puede llamarse **caingúa**, indio guaraní o *mbya* (según se vaya tomando conocimiento de la existencia de parcialidades dentro del grupo genérico) como tema de descripción e interpretación de la etnografía nacional. Los procesos económicos y sociales de la colonización del territorio de Misiones y la constitución del estado-nación van a establecer un cruce de relaciones con los saberes institucionales, como el científico, emanado de las universidades o de proyectos y revistas ligadas a fines del siglo XIX con los museos de ciencias naturales. Esta red de relaciones determinará muchos rasgos de lo que dimos en llamar versión del Otro.

A su vez, las consideraciones sobre lo que puede ser dicho nos remiten a lo que no es posible enunciar en un momento dado.

Partiendo del concepto de discurso social como todo lo que se dice y se escribe en un momento social determinado, los repertorios de tópicos, lo narrable u opinable (Marc Angenot, 1988 a: 83), se observa en ese todo, heterogéneo por definición, una serie de reglas de lo decible que se vuelven inteligibles en el plano de los presupuestos, donde las máximas ideológicas adquieren la fuerza del lugar común, de la doxa. La aparición de supuestos según Ducrot: “despliega entre los interlocutores un mundo de representaciones consideradas como evidentes (...) son como una especie de contexto no exterior sino inmanente que el enunciado acarrea simultáneamente a sus informaciones propiamente dichas” (1994:15). Esas máximas subyacentes constituyen y hacen circular lo que Marc Angenot denomina ideologemas⁷.

Al analizar los textos de nuestro corpus vemos cómo, en ese cruce de relaciones al que hicimos referencia, se ponen a circular ideologemas tales como el progreso, el dinamismo social, la degeneración y la decadencia.

En el caso particular de Ambrosetti, constataremos cómo los saberes institucionales de la época hacen aparecer a los estudios geográficos como abarcadores de las otras ciencias, de este modo la geografía aparece como legitimadora de la dominante discursiva. Aplicamos aquí el concepto de hegemonía, de poder legitimante del discurso social que funcionaría autorizando o censurando la circulación de los temas, no sólo en discursos claramente argumentativos como el artículo de opinión o el ensayo, sino también en el discurso científico que tiene un fuerte componente descriptivo-explicativo. Según Marc Angenot: “Esta hegemonía (...) no penetra únicamente los

⁷ Marc Angenot define ideologema como: “petites unités signifiantes dotées d’acceptabilité diffuse dans une doxa donnée” (1988 a: 84), y señala: “los géneros, literarios y otros, deben ser descritos no solamente a través de los rasgos inmanentes que les confieren función e identidad formal, sino también como

lugares neutros de la prensa, la actualidad, el comentario ideológico directo; se insinúa en los discursos del saber sugiriéndole temas y procedimientos “ (1988 a: 9-10)

La identidad étnica de los mbya presentada en los discursos etnográficos no puede sustraerse a estas dominantes interdiscursivas. Entendemos que el discurso de la ciencia, en este caso el discurso etnográfico, configura en parte esa hegemonía pero también, al enfrentarse el etnógrafo con las contradicciones y novedades propias de la interacción con el otro, con unas diferencias de las que debe dar cuenta, no se limita sólo a hacer circular los consabidos ideologemas sino que pone en evidencia rupturas y desacuerdos con el verosímil social.

Sin embargo esos aspectos son ignorados sistemáticamente a la hora de transferir los conocimientos etnográficos, tal como podremos observar en el análisis de artículos periodísticos y de divulgación. Con el correr del tiempo, las máximas ideológicas que circulan en las publicaciones científicas ya no coincidirán con el discurso social hegemónico, como puede verse en la segunda mitad del siglo XX, pero la circulación de algunos tópicos e ideologemas se mantendrá, revelando resistencia a la incorporación de los nuevos enfoques de la identidad y las relaciones interétnicas.

Teniendo en cuenta las necesidades específicas de nuestro trabajo presentaremos en los próximos apartados, a modo de recorridos preliminares, algunas reflexiones en las que desde los estudios antropológicos se toma conciencia de la dimensión discursiva de la etnografía, así como una reseña de los estudios específicos sobre los mbya entre los que se ha seleccionado el corpus que se abordará en este informe.

1.2. Constitución de la etnografía como práctica discursiva

Nos referiremos como recorrido preliminar en relación con el tipo de discurso que nos ocupará a lo que Geertz llama: “momentos arquetípicos” de la experiencia etnográfica (1997 b: 93), estableciendo la relación de los mismos con los dispositivos discursivos etnográficos característicos tal como los describen los mismos antropólogos. No es nuestra intención trazar todos los cambios paradigmáticos y metodológicos de la antropología, ni siquiera sintetizarlos, porque excede a nuestro trabajo.

Esos dos momentos a los que hicimos referencia son el acercamiento al Otro a través del trabajo de campo, que se considera fundamental y definitorio de la etnografía cuando esta se constituye como ciencia, y la inscripción del conocimiento etnográfico

así adquirido en textos: informes, teorizaciones, artículos, libros, etc. El primero implica un distanciamiento que se plantea inicialmente como distancia real, es decir, como un desplazamiento a lugares lejanos y exóticos, para pasar en épocas más recientes a ser una actitud de autorreflexión que permite observar etnográficamente la propia sociedad. El segundo momento acerca a la etnografía a otra práctica discursiva: la literatura. Están ligadas además originalmente, ya que es a través de la literatura de viajes como comienza a surgir esa práctica del acercamiento al Otro que acabará por convertirse en disciplina científica.

Pero no sólo por esto están conectadas la literatura y la etnografía: es el uso del lenguaje lo que las liga definitivamente en la construcción de un relato fuertemente descriptivo, verosímil, que se constituye como un mundo real, un referente válido para el lector. En las etnografías experimentales postmodernas las fronteras entre ambas se adelgazan peligrosamente y es posible pasar de una a la otra, decimos "peligrosamente" porque creemos que, a pesar de las necesarias críticas al realismo etnográfico propias de la antropología postmoderna, la autorreflexividad no debe convertir el texto etnográfico en una reflexión sobre el uso del lenguaje impotente para dar cuenta del conocimiento sobre el Otro. Del mismo modo, el dualismo señalado anteriormente en los dos momentos del ejercicio de la etnografía, pueden plantearse como necesariamente separados y reconociblemente apartados (en Malinowski, por ejemplo), o como una dicotomía que es necesario superar, de modo que se revisen no solamente las prácticas textuales sino el encuentro intersubjetivo con el Otro, las prácticas de interacción verbal.

Debido a mi interés por el estudio de los dispositivos discursivos específicos de los textos etnográficos, me detendré especialmente en el estado de la situación acerca de la reflexión que han venido estableciendo algunos antropólogos sobre el uso de tales dispositivos, sin pretender agotar todas posiciones al respecto.

1.2.1. La distancia entre Sujeto y Objeto

En el siglo XVI los primeros proyectos planetarios fueron la circunnavegación y el relevo cartográfico de las costas. Según Mary Louise Pratt (1997) este *paradigma de la navegación* que produjo el relevamiento de costas y líneas (rutas) dejaba en el imaginario del planeta espacios en blanco (lo mismo que en los mapas, los que se

llenaban con dibujos de curiosidades y peligros). Así, en los relatos de viajes, gran parte del texto se dedica a las aventuras de la navegación misma y a relatos de supervivencia.

Los Otros se verán en relación con el extrañamiento y el asombro, que suele ser por otra parte el inicio de la percepción del Otro en el encuentro etnográfico. A este paradigma de la navegación le sucederá el *paradigma de la sistematización de la naturaleza*, empresa planetaria que parte de la aplicación de *Systema Naturae* de Carl Linneo (1735), quien determina veintiséis configuraciones básicas del aparato reproductor de las plantas las que permitirían describir a través de cuatro parámetros (número, forma, posición y tamaño relativo) todas las especies botánicas *conocidas y desconocidas*. Sus discípulos se dan a la tarea de recorrer el mundo, (previo acuerdo con la East India Company para tener pasaje gratis) y recoger plantas, insectos; medir, anotar, dibujar y acopiar colecciones de historia natural y plantas para jardines botánicos. La Historia Natural elaboró una concepción racionalizante, extractiva y disociadora que oculta las relaciones funcionales entre hombres, animales y plantas, y creó el imaginario de apropiación benigna para el proyecto colonial burgués, lo que llama M.L.Pratt la anticonquista. Muchos libros de viajes pasan a describir una naturaleza que se presenta como deshabitada por el hombre, no historizada; los pueblos africanos, por ejemplo, se naturalizan en la descripción y son presentados como parte del paisaje y carentes de cultura.

El paisaje *se presenta*, las fuerzas ocultas de la naturaleza (como las que mueven la industrialización), *se revelan* y las sociedades “otras” son descritas como el atraso y el vacío, la indolencia que debe ser rectificada por el europeo llamado a explorar y reinsertar como mano de obra explotada a esas culturas, intemporales o fuera del tiempo histórico, para la avanzada progresista del capitalismo.

El estudio del Otro en este contexto tiene los límites que la expansión militar y colonial le concede ya que el proyecto es subordinar, destruir los sistemas sociopolíticos de los nativos y establecer nuevas estructuras administrativas de orden estatal (Krotz, 1988:29).

El trabajo de campo constituirá una experiencia iniciática para el etnógrafo quien a partir de su “viaje” y frecuentemente luego de la vivencia o narración de un “mito de rapport” (no sólo en los tiempos de los comienzos de la etnografía como ciencia sino hasta en trabajos como el de Gertz en relación con la riña de gallos en Bali), recogerá o construirá el dato, el conocimiento científico, como veremos a continuación.

Este primer momento de encuentro en el campo fue planteado como esencial, en EEUU, por Boas y sus seguidores. Este autor estaba interesado especialmente en que la

antropología tuviera un método científico verificable y no fuera sólo una ciencia especulativa; es importante tener en cuenta las disciplinas de las que proviene Boas: física, biología y matemática.

Al hacer etnografía se inclina fundamentalmente hacia lo lingüístico recoge información sobre los Otros en la propia lengua nativa, lo que implica un trabajo de campo prolongado y la constitución de "informantes". Algunos de ellos hacen sus propios registros, lo que vuelve a la postura de este autor, a mi entender, bastante próxima a la de los que en la actualidad requieren una autoridad compartida, polifónica, en el discurso etnográfico.

Sin embargo, esta actitud de Boas, que no publicó por lo mismo una obra orgánica sino que profundizó su trabajo de campo y las recopilaciones textuales, no fue continuada con la misma profundidad. Aunque los etnógrafos de la escuela de Malinowski y de la antropología en general, bien entrado el siglo XX, seguirán insistiendo en el conocimiento de las lenguas ligado al trabajo de campo, este parecerá, en algunos casos, más una afirmación de legitimidad que un hecho real.

En la década del cuarenta ya se habrá aceptado que los lenguajes nativos pueden ser usados por el etnógrafo en la vida diaria sin tener una gran competencia lingüística.

Continuando con la referencia al trabajo de campo, señalaremos que cuando Malinowski en su Prólogo e Introducción a *Los Argonautas del Pacífico Occidental* se refiera al método etnográfico (en 1922), establecerá la necesidad de "recorrer países salvajes y (...) estudiar a sus habitantes", aunque ya deplorará que "estos salvajes se extinguen ante nuestros propios ojos" (:13).

El tema del viaje y la distancia extrema se unen indisolublemente con el conocimiento proporcionado por la observación, por la percepción visual, cuya legitimación proviene del método de las ciencias naturales. En el caso de Malinowski los dos momentos de la empresa etnográfica deben permanecer cuidadosamente separados: los resultados de la observación en campo, así como las interpretaciones que le proporcionan los sujetos observados deben separarse claramente de las especulaciones y teorías del investigador. En la práctica reduce las referencias al trabajo de campo a los prefacios, introducciones, citas de pie de página, etc. El etnógrafo, con su preparación científica puede salvar esta "enorme distancia" (:21) entre los dos momentos claves del quehacer etnográfico a los que estamos haciendo referencia. Puede hacerlo, porque para este autor no es un observador común sino "un observador científicamente cualificado". Esto le permite no sólo "Estar Allí", cosa que, como bien señala Geertz, sólo requiere de un pasaje al lugar en cuestión y un poco de paciencia para soportar las condiciones de vida diferentes, sino

que la *observación participante* que introduce Malinowski implica descubrir desde el punto de vista nativo la totalidad de la vida y las instituciones, que se le escapan al mismo observado. quien, por su falta de preparación científica, no podría dar cuenta de esa totalidad, invisible para sus ojos inexpertos y en la que está inmerso.

Al resumir su argumentación señala:

...”la meta del trabajo etnográfico de campo debe alcanzarse a través de tres vías:

1. *La organización de la tribu y la anatomía de su cultura* debe recogerse en un esquema preciso y claro. El método de *documentación concreta estadística* es el medio que permite construir tal esquema.

2. Dentro de este entramado hay que insertar los *imponderables de la vida real* y el *tipo de comportamiento*. Estos datos se consiguen gracias a la observación minuciosa y detallada, en forma de una especie de diario etnográfico, posible a partir de un estrecho contacto con la vida indígena.

3. Una colección de informes, narraciones características, expresiones típicas, datos del folklore y fórmulas mágicas se agrupan en el *corpus inscriptionum*, exponente de la mentalidad indígena.

Estas tres vías de acceso conducen a la meta final, y el etnógrafo nunca debería perderlas de vista. La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo.”

(: 41)

Se ha incluido esta extensa cita para puntualizar algunos aspectos interesantes de la postura de Malinowski que será, como podría decir Foucault, fundadora de discursividad para la etnografía. En primer lugar, es interesante observar lo destacado en el texto por el autor: en 1, las categorías que dirigen sus acciones, entre las cuales aparece el uso analógico de *anatomía* y una referencia a lo corporal, así como en el punto 3 se utilizará el concepto, ya tradicional en el mundo académico, de *corpus*. Estos cuerpos institucionalizados nos distraen de los otros cuerpos que están en cuestión: los *nativos* y el cuerpo del observador que será sistemáticamente separado, sacralizado por la cualificación científica que lo ha transformado.

En el caso de Malinowski, cuando se refiere a los textos recogidos en el trabajo de campo, frecuentemente usa el latín como garantía de legitimidad científica (del mismo modo que lo empleó Linneo): “*corpus inscriptionum kiriwiniensium*”, “*corpora*”, “*scholia*”, etc.

Son dos los apoyos discursivos que trae del campo: el citado *corpus* que se debería publicar aparte, según el autor, y el diario, donde se registran los *imponderables*, (aquí ubicaríamos nosotros muchas contradicciones y tensiones propias de la relación interétnica), que no se publicará por su voluntad, de modo que sólo después de su muerte será conocido.

Por último, podemos destacar el uso de los posesivos en relación con el punto de vista nativo: “*su* visión de *su* mundo”, invistiéndose, sin la menor duda (a pesar de las

muchas que revelará su Diario) de la capacidad para encarnar en el texto etnográfico esta visión. Este tipo de seguridad declamada caerá estruendosamente en las últimas décadas del siglo XX y ya no podrán los etnógrafos hacer afirmaciones tan categóricas. Obsérvese además el uso de la adjetivación que contribuye a la constitución de la autoridad en el texto: “ (esquema) preciso y claro”, “ (documentación) concreta estadística”, “ (observación) minuciosa y detallada”. Estos aspectos y certezas aparecerán relacionados con los primeros textos de nuestro corpus, como veremos más adelante.

A partir de esta posición de Malinowski, y no obstante las inseguridades de todo tipo que revelará la futura etnografía, el trabajo de campo no perderá su aura, su característica de encuentro mítico con el Otro.

El encuentro interétnico se transformará en texto y se intentará desdibujar las contradicciones por la pretensión científica de separación de Sujeto y Objeto. Esta posición implicará considerar al Otro como el Objeto y borrar en muchos casos las huellas de aparición del sujeto autorial del texto.

¿Por qué se produce con tanta fuerza este distanciamiento? Para Fabian (1983: 87) se trata de una necesidad desesperada: hacer de la etnografía una ciencia, montada como estaba sobre hechos de aventureros viajantes y géneros literarios.

Era necesario hacer desaparecer el sujeto autorial con su mala reputación de subjetividad para que se objetivizara el “conocimiento etnográfico”, como veremos en los dispositivos discursivos propios de los textos. James Clifford plantea esta disyuntiva como sigue:

“Si la antropología produce interpretaciones culturales que parten de intensas experiencias de investigación, ¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en un informe escrito autorizado cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales, puede ser circunscripto como una visión adecuada de “otro mundo” más o menos discreto, compuesto por un autor individual?” (1998: 144)

Durante la mayor parte del siglo XX se escamotea, se oculta, gran parte de lo dificultoso y siempre breve que tiene el trabajo de campo, los muchos días vacíos de real comunicación, los malentendidos, las inseguridades del etnógrafo, etc. La toma de conciencia acerca de estos límites precipitará a la etnografía en las últimas décadas del siglo a textos experimentales en los que el foco estará puesto en la ambigüedad de la experiencia de encuentro con el Otro.

Fabian señala una contradicción constante: se dice que la antropología descansa en la investigación etnográfica que implica una interacción personal y un contacto lo más

prolongado posible con el o los grupos estudiados, pero luego, al elaborar el conocimiento obtenido a través del trabajo de campo se hace un discurso que construye al Otro en términos de distancia temporal y espacial: “la presencia empírica del Otro se vuelve ausencia teórica” (: IX). Para Fabian, el dispositivo que permite lograr esto es la negación de la contemporaneidad, de la coetaneidad, se mantiene al Otro en *otro* tiempo.

Esto se ve claramente en las denominaciones: salvaje, primitivo, tribu, tiempo mítico, pensamiento mágico, etc. Viajar al encuentro de otras culturas parece ser un viaje en el tiempo, en general y casi siempre un viaje al pasado. En este sentido Fabian cree que fue un viaje el que hizo surgir la idea de tiempo universal: la circunnavegación de la tierra.

Bajo el paradigma de las ciencias naturales, el tiempo será también naturalizado (por ej. en el evolucionismo), pero también espacializado y visualizado: el tiempo se vuelve distancia. Se produce una deshistorización que ya habíamos señalado al referirnos a las ideas de M.Louise Pratt. De este modo funcionarán el difusionismo, el funcionalismo y el estructuralismo (con sus análisis sincrónicos), no así el culturalismo norteamericano.

En la antropología moderna, según Fabian, el tiempo es una *medida* (tiempo físico de la arqueología; tiempo tipológico, por ejemplo: campesino versus industrializado), pero no una *dimensión* que es necesario compartir para que pueda producirse una relación intersubjetiva. La tesis de Fabian es que el tiempo en antropología está usado para poner distancia entre el observador y el observado.

Así, “se mide el tiempo con el reloj del oeste”, y este desplazamiento incluye los cuerpos, los espacios: colonialismo, ocupación de tierras, remoción o explotación del cuerpo del otro, apartheid, etc.

Fabian llama *alocronismo* a esta actitud de poner al Otro en otro tiempo, y señala como las dos estrategias más comunes para lograrlo el relativismo cultural (que encapsula a cada cultura en *su* tiempo), y las taxonomías (como en el caso del estructuralismo)

Al hacer su análisis sobre la espacialización del tiempo o la temporalización de la distancia, Fabian encuentra una relación entre estas ideas y la concepción del conocimiento como representación de un mundo observable. El etnógrafo sería a su entender un observador (“viewer”) y tal vez un “voyeur”.

La característica de este conocimiento adquirido a través de lo visual se manifestará en los discursos etnográficos, como veremos más adelante, en el uso de fotos, dibujos, bocetos, esquemas, diagramas, mapas, gráficos, cuadros, etc., todos recursos visuales

que contribuyen no sólo a hacer más comprensible el texto, sino que proporcionan legitimidad, constituyen una especie de prueba de veracidad del conocimiento para los lectores, estén formados académicamente o no.

En relación con ese mundo que se define como observable y susceptible de transformarse en data, están las categorías del observador que adquiere el conocimiento etnográfico a través de las mismas.

Bateson es uno de los primeros en reflexionar sobre las categorías, señala que comenzó a desconfiar de esas etiquetas cuando vio que eran difíciles de aplicar a puntos de vista del científico y, al mismo tiempo, de “los nativos”. Va más allá de lo señalado por Fabian, ya que no sólo aplica esta reflexión a categorías como primitivo o salvaje, sino que afirma: “conceptos tales como economía, parentesco y tenencia de tierras, e incluso religión, lenguaje y ‘vida sexual’ no se erigen con demasiada seguridad como categorías de comportamiento, sino que tienden a resolverse en etiquetas para puntos de vista desde los que se puede ver todo comportamiento” (1958-1936-: 284-5).

Propone sus categorías y tiene el valor de considerarlas “nuevas etiquetas”, señalando que uno de los problemas más serios es la multidimensionalidad de los procesos, por ejemplo, ve que funcionan inseparablemente los conjuntos de reglas (estructuras), la satisfacción de necesidades (función pragmática) y el fondo emocional (ethos). Se plantea cómo no separar en el análisis lo que funciona integralmente.

Bateson concluye en que el hábito de pensamiento es el que “atribuye carácter concreto a aspectos de los fenómenos” (1958: 285). La ciencia necesita la aplicación de conceptos para hacer inteligibles las cosas, pero no hay que perder de vista que *las categorías pertenecen al mundo del observador*, no debemos confundirlas con las cosas.

Otro de los aspectos a tener en cuenta es que los miembros de los grupos estudiados por el etnógrafo también conceptualizan, tienen sus propias “etiquetas” que representan puntos de vista y no necesariamente hechos.

La observación participante constituyó la contradicción de pretender borrar la distancia entre observador y observado en el trabajo de campo y luego establecerla en forma absoluta en el discurso etnográfico (Geertz, 1997: 93) En trabajos más recientes esta reflexión varía y se plantea el cambio en la percepción que implica el encuentro con el Otro en las zonas de contacto intercultural, especies de zonas intersticiales, de inestabilidad, que son especialmente aptas para que se produzca lo que Pablo Wright llama “desplazamiento ontológico”⁸: “como una tecnología de viaje hacia el ser,

⁸ “*The Inquiring Subject*”, en: *The Experience of the World. Explorations in Anthropology and Existence*”, inédito. La traducción es nuestra.

tempranamente la antropología se desarrolló a través del tiempo, entrenando individuos para convertirlos en estructuras duales, que fueran al mismo tiempo personas (con su propia historia) y espacios metodológicos de acumulación de datos” (: 66)

Para superar este dualismo propone unificar la práctica ontológicamente. Esta postura está en consonancia con su definición de etnografía desde la concepción de Foucault: como tecnología del ser, históricamente constituida (en el Oeste) donde los etnógrafos fueron adiestrados para la realización del conocimiento científico, que cambia y se transforma según los diferentes lugares donde se construye ese conocimiento: centros o periferias; Europa, EEUU o México, Buenos Aires; Chaco o la India, etc

El trabajo de campo y la etnografía en general implicarían así una relación personal y la reflexión sobre ese encuentro.

Lo interesante de estos planteos es que la distancia, establecida como separación metodológica, se replantea como lugar desde donde y en donde se produce el encuentro con el Otro y con el propio ser. Distintos lugares producen distintas temáticas, distintos cuerpos disciplinares y cuerpos-sujetos, debido a que toda mirada sobre el mundo está situada.

1.2.2. De la constitución del conocimiento etnográfico a su inscripción en el texto

“...la etnografía está, desde el principio hasta el fin, atrapada en la red de la escritura” (J. Clifford, 1998:144)

Se reflexiona desde la antropología sobre las características del discurso etnográfico, en general, a partir de trabajos posteriores a 1950, cuando entra en crisis el hecho de que “Occidente” sea el único proveedor de conocimiento antropológico, y cuando la empresa colonial es enjuiciada, y en el mundo comienzan a multiplicarse las influencias interculturales, hasta desembocar en la actual situación de contactos con el Otro cada vez más generalizados y superficiales, que vuelven, en muchas ocasiones, como en el discurso de los medios masivos, a ver al Otro en clave de exotismo o de xenofobia.

Las interpretaciones culturales que se producen a nivel planetario no se dan generalmente por transferencia del conocimiento antropológico elaborado por la disciplina científica, es más, mientras se multiplican las interpretaciones de los Otros en el mundo globalizado, la etnografía se sumerge en una crisis que la lleva a replantearse el problema de la escritura como crucial. Veremos más adelante las características de los textos experimentales así producidos.

Al reflexionar sobre los cambios experimentados por el discurso etnográfico, en esta época de quiebre, se describe como “realismo etnográfico” a las formas canónicas según las cuales la antropología de los primeros sesenta años del siglo XX presentaba su discurso.

Sintetizaremos las características de este discurso según lo han analizado George Marcus y Dick Cushman (1998), James Clifford (1998), Clifford Geertz (1997) y Johannes Fabian (1983).

Hemos reducido a los siguientes principios metodológicos y estrategias discursivas nueve convenciones del género realista etnográfico presentadas por Marcus y Cushman, seis características del modo experiencial de constitución de la autoridad etnográfica según J. Clifford, y los rasgos propios de Malinowski como fundador de discursividad en los análisis de J. Clifford y C. Geertz, así como los recursos lingüísticos señalados por J. Fabian. Los describimos desde un mayor nivel de generalización que puede relacionarse con paradigmas y metodologías de tipo “científico” hasta un nivel de menor abstracción en la dinámica interna de los textos.⁹

A. Principios generales: se trata de grandes convenciones del discurso etnográfico que fueron planteadas o presupuestas como vías de acceso al conocimiento sobre el Otro.

1. Valorización del trabajo de campo y la competencia científica relacionada con el mismo (JC, M y C, CG). Se expresa este principio toda vez que aparece:
 - a) La imagen del “Perfecto Investigador” construida por el texto (CG) desapasionado, riguroso, competente, especializado.
 - b) Marcación frecuente de la experiencia de campo como legitimadora: en notas, citas, fotos, dibujos, mapas, etc. (M y C)
 - c) Detalles que revelan la intimidad del etnógrafo y los sujetos observados, especialmente se focaliza, en este caso, la vida cotidiana. (M y C)
2. Enfasis en el poder de la observación y lo visual (JC, M y C, F) .Ejemplo de este aspecto son las 66 láminas fotográficas en el trabajo ya citado de Malinowski y los recursos visuales mencionados en el punto anterior: gráficos, esquemas, etc.

⁹ Para facilitar las referencias bibliográficas los autores serán mencionados sólo con sus iniciales

3. “Ilusión positivista” (F) que plantea que los lexemas y frases de los textos (históricos, etnográficos, etc.) realmente representan objetos del mundo y sus relaciones. Este principio coincide con una consideración representativista, veritativa, del lenguaje. Como se necesita construir al grupo como objeto discursivo se recurre a operaciones propias tales como:
 - a) La selección léxica (F). Ya hemos hecho referencia a ellas al mencionar las categorías que emplea el etnógrafo.
 - b) Uso del artículo determinante (ejemplo: “los X son...”) (F, M y C)
 - c) Aseveraciones (F)
 - d) Podría agregarse a lo que señalan estos autores el uso de modalizadores enfáticos de la aserción, que no aparece mencionado por ellos.

4. Se pretende presentar el “punto de vista nativo” (M y C, CG):
 - a) Actos de habla (aseveraciones, preguntas que implican afirmaciones, enunciados referidos, etc.)
 - b) Uso de la traducción ante declaraciones de los observados (My C), y en forma más amplia, de la traducción como recurso interpretativo. El etnógrafo es, como Malinowski, una especie de cronista, portavoz, y gracias a su penetración psicológica sabe lo que los otros dicen, creen, son. Se busca construir la figura de un autor psicológicamente competente. (CG)
 - c) Uso de comparaciones: “nosotros-ellos” (M y C) para lograr, a través del contraste, una mejor comprensión de la propia cultura (concepto de relativismo cultural). Conseguía el efecto de hacer que los significados y prácticas nativos parecieran más auténticos.

5. Ciertas abstracciones teóricas se suponen con poder de alcanzar el conocimiento de la cultura más rápidamente (estructura social, sistema de parentesco, modo de producción, etc.) (JC)

B. Otras estrategias discursivas:

1. Construcción de narratividad (JC, M y C): la trama narrativa se obtiene de varias maneras:
 - a) El “recorrido” a través de las categorías en las que se divide el análisis de la sociedad configura unidades secuenciales (M y C).

- b) Dramatizaciones ilusorias de la participación del autor, en este caso Malinowski, en escenas de la vida de Trobriand (JC)
2. Generalización, se suprimen los individuos y se sustituyen por creaciones colectivas. La excepción a esta estrategia es el género autobiográfico. En esta operación suelen aparecer:
- 3ra. Persona del plural (colectivo) (M y C)
 - Impersonales
 - Artículo determinante (F).
 - Retórica sinecdóquica (JC): en la parte está el todo, de lo particular se pasa a lo "típico" (M y C).
3. Usos del lenguaje: jerga científica y conceptos nativos. En el segundo caso se hace la exégesis conceptual de las categorías del discurso nativo, el etnógrafo no puede admitir incompetencia lingüística en relación con la lengua de los observados (M y C). Un dispositivo relacionado con el uso de otro lenguaje es el empleo del latín que ya ejemplificamos con el discurso de Malinowski.
4. Empleo de morfología verbal específica: voz, tiempo y persona
- Uso del presente etnográfico (F). Fabian plantea la opinión de Greimas quien relacionaría este tiempo con el presente histórico, señalando que en el discurso histórico se utiliza para crear una ilusión temporal sobre algo que ocurrió en el pasado y, al ser reconocido como tal, produce una "ilusión referencial" (:78). Fabian no está de acuerdo con esta relación, ya que para él este uso del presente contribuye a mantener en *otro tiempo* a los observados, propone trabajar juntas las categoría de tiempo y persona, ya que el discurso etnográfico utiliza la tercera persona como "narrador científico omnisciente" (M y C.).
- Esta tercera persona, siguiendo a Benveniste, es una no-persona, puesto que este autor considera categoría de persona sólo a la primera y segunda. Esto significa, para Fabian, que usamos la tercera persona para mantener al Otro fuera del diálogo, para separarlo como Objeto. El etnógrafo sólo usaría la segunda persona en relación con los observados en el trabajo de campo, pero en el segundo momento de la práctica etnográfica, la instancia textual, el "Otro dialógico", la segunda persona, se reservaría para los otros antropólogos, la comunidad científica.

b) Uso del pasado: Fabian compara el uso del presente y el pasado en estos casos:

.”Los X son matrilineales”

.”Los X eran matrilineales”

Señala que en el primer caso hay una objeción lógico-estadística que podría plantearse ya que esta aserción en presente actúa como si tuviera valor general y da una visión estática, conservadora, de la sociedad. El segundo caso parece menos objetable desde el punto de vista estadístico pero persiste una objeción ontológica en la generalización, acentuada por el artículo.

c) Uso de la voz activa o de impersonales (JC)

d) Alternancia constante, en el caso de Malinowski, de expresiones en primera persona (“yo presencié”, “nuestro grupo”) y de impersonales que sugieren conductas típicas. (JC)

5. Uso de la adjetivación que denuncia al observador (F). Un ejemplo puede ser la expresión de Lévi-Strauss quien señala que los indios rastrean “imperceptibles” pistas. Fabian se pregunta para quién son imperceptibles esas pistas y encuentra que lo son sólo para el etnógrafo. De la misma manera decir que “son imperturbables” es afirmar “yo nunca los vi perturbados”. Esta operación incluye otro tipo de adjetivos, los posesivos (F): “mis indios”, “mi informante”, “nuestro grupo”, etc. Para Fabian tiene, además de presupuestos ideológicos, el efecto de intensificar la experiencia del trabajo de campo, la que se presenta como iniciática o traumática, del mismo modo que un soldado puede referirse a “mi pelotón” o “nuestra guerra”.
6. Expresiones temporales (F): frecuentemente no son referenciales sino que permiten, como ya señaláramos, poner al Otro en *otro* tiempo. En los estudios sincrónicos (como los del estructuralismo, por ejemplo) se utilizan para reforzar generalizaciones reduccionistas, por lo que “now and then” se convierten en sinónimos de “always”.

1.2.3. El giro hacia lo lingüístico en la antropología

“Cuanto más el lenguaje se volvía su propio objeto menos tenía que decir sobre cualquier cosa”. (Stephen Tyler, 1998: pp. 299.)

A partir del quiebre de la autoridad experiencial, al decir de James Clifford, se abrirán otras instancias de legitimación del discurso etnográfico. Se dará paso a un modo de autoridad interpretativa, a partir de los planteos sobre la posibilidad de existencia de una ciencia de la interpretación, de ciertos análisis de Geertz y la concepción de la etnografía como interpretación de las culturas, etc.

Se originará una tendencia creciente a la experimentación en el discurso etnográfico, el que se reconoce fundamentalmente como escritura. Este tipo de autoridad textual reemplaza unas convenciones de género por otras, elige poner en evidencia el problema de la legitimidad del conocimiento sobre el Otro y explicitar los propios presupuestos. La autoridad así considerada (siempre según Clifford) será *dispersa*, y dará lugar a concepciones dialógicas y polifónicas.

Presentaremos una síntesis de los principios generales y estrategias discursivas de los textos elaborados con posterioridad a la ruptura del realismo etnográfico (seguimos en este caso a G. Marcus y D. Cushman), para finalizar con una referencia a los nuevos modos de autoridad etnográfica

A. Principios generales:

1. “Tal como lo articula Gadamer (...), el acto interpretativo, (es) concebido como un proceso de traducción en un diálogo continuo entre intérprete e interpretado, depende del examen explícito de los propios sesgos y supuestos “ (M y C: 185). Las estrategias relacionadas pueden ser:
 - a) La interpretación se establece en la interacción con el “informante”
 - b) Sin embargo, a veces se mantiene la traducción del etnógrafo, luego de momentos de autorreflexividad
2. Se cuestiona la ilusión de totalidad, se señala un problema que más que con la cultura tiene que ver con la forma en que ha sido interpretado en el pasado.
3. La concepción sobre el lenguaje es no veritativa, se pasa de la representación al problema del significado. Son consecuencias de este principio.
 - a) El significado depende del contexto.

b) El contexto es siempre cambiante por lo que la ambigüedad es continua

B. Estrategias discursivas:

1. Permanente alternancia del relato del trabajo de campo y la interpretación y análisis del mismo. Se relacionan con esta estrategia:
 - .Presencia de la primera persona (el etnógrafo)
 - .Intrusión de testimonios personales y autorreflexividad
2. Se deja de lado la jerga y se continúa con la presentación de conceptos nativos.
3. Narratividad: se utilizan procedimientos relacionados con la literatura (narrativa policial): se propone un enigma o paradoja y se resuelve a lo largo del texto, esto ya estaba por ejemplo en la obra de Bateson.
4. Utilización del modo dialógico en la textualización del discurso etnográfico.
5. Se presentan otras voces autorizadas además del etnógrafo.
6. Se requiere un lector atento a las marcas de enunciación (lo mismo sucede en los textos literarios contemporáneos).
7. Se presentan los sistemas de significación nativos como radicalmente diferentes de los nuestros, esto crea una retórica que prepara para suspender los propios supuestos. Cambian el “nosotros-ellos” por el “yo-ellos” y el lector tiende a identificarse con ese “yo”.

Concluyendo, podemos señalar que los dos momentos tradicionales del quehacer etnográfico se han convertido en este caso en tres, y los tres tienen que ver con el lenguaje: representación de la forma de vida del otro (conciencia de que se está inscribiendo una descripción que es interpretación), reflexión sobre el encuentro intersubjetivo que se produce en el trabajo de campo, toma de conciencia de los recursos literarios de la escritura.

Los procesos de interpretación en el texto suelen aparecer negociados ante el lector, pero siguen siendo los etnógrafos los que determinan las conclusiones, con este estilo típico de duda, ambigüedad e ironía que tiene efectos bastante más realistas para el lector de hoy que los textos de lo que Marcus y Cushman llaman “realismo etnográfico”.

Acribillado de voces y autorreflexiones, el texto etnográfico adquiere una aparente autoridad difusa, compartida (entre la palabra de los sujetos estudiados y el etnógrafo, entre las lecturas y lectores posibles y el autor, etc.). Es por ello que J. Clifford se refiere al modo dialógico y el modo polifónico de legitimidad textual.

En cuanto a lo dialógico, en una serie de textos etnográficos se pretende representar la interacción verbal intersubjetiva propia del encuentro con el Otro en el primer momento de la práctica etnográfica. Ejemplos de estos experimentos son: *Fieldwork in Morocco* (1977) de Paul Rabinow, *Tuhami. Portrait of a Moroccan* de Vincent Crapanzano, los trabajos de Dennis Tedlock, y otros.

Ante este intento señala Tyler (en 1982): “el diálogo vertido como texto no es un diálogo, sino un texto disfrazado de diálogo, un mero monólogo sobre un diálogo, en la medida en que las apariciones del informante en el diálogo están por lo menos mediadas por el rol dominante autorial del etnógrafo”¹⁰.

Los modos polifónicos de autoridad textual se plantearían dar la palabra tanto al Otro como al etnógrafo, reconociendo a ambos el carácter de Sujeto. Esta modalidad también puede ser construida como efecto por el etnógrafo, que continuaría siendo el que traduce e interpreta, recorta ciertas voces y hace pasar a primer plano a otras.

Un aspecto interesante de este encuentro de sujetos que interactúan es la postura de Fabian que plantea la necesidad, como ya vimos, de un encuentro intersubjetivo con el Otro.

Fabian propone recuperar la dimensión política que permite poner al Otro en un tiempo coetáneo y no considerarlo sólo un “Otro semiótico” (1983: 150), porque de ese modo permanecería sólo como una figura del discurso y se escamotearía su carácter de víctima de relaciones de poder.

Como ya señaláramos estas reflexiones no han sido aplicadas a los discursos que tienen por referente a los pueblos mbya de la Provincia de Misiones. Al analizar nuestro corpus podremos ver cómo se desarrollan los principios y características del realismo etnográfico al que hicimos referencia y, si bien en la etnología nacional no se producen posturas extremas postmodernas, se intenta superar la concepción del Otro como objeto y la disolución del sujeto igualmente esterilizante, a través de una mayor conciencia de las características de la interacción verbal y de lo crucial que resulta la misma a la hora de construir el conocimiento etnográfico.

¹⁰ Citado por Carlos Reynoso en la presentación de: *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp.40.

1.3. El discurso etnográfico referido a los mbya-guaraní

1.3.1. Los problemas de la nomenclatura

Cuando empezamos a investigar sobre ese objeto elusivo que son los guaraníes de Misiones encontramos diversidad de denominaciones (*caingúá, apytere, mbya* y otras que veremos a continuación), estas dificultades en la nomenclatura, en las etiquetas para denominar el mundo, dijera Bateson, se deben a lo problemático del acceso al conocimiento, especialmente debido a que se trata de comprender un universo cultural diferente. En este sentido, François Laplantine señala que la actividad de la percepción no es casi separable de la denominación (1996: 27)

En el próximo capítulo, siguiendo especialmente a Philippe Hamon (1991), nos referiremos a algunas características de la descripción en general, las que pueden ser reveladoras al analizar el discurso etnográfico en particular. Aquí sólo deseamos referirnos a las circunstancias de la denominación a partir de las imprecisiones observadas en los mismos textos etnográficos. En lo descriptivo, según Hamon, se produce una condensación nominativa, el pantónimo, con tendencia centrípeta y una serie de expansiones, de puestas en equivalencia amplificativas y por lo tanto centrífugas. Esta relación estaría regida por un orden, por principios de clasificación aportados al descriptor por otro tipo de discursos en circulación, predeterminados en el caso de Ambrosetti, por ejemplo, en la biología, la geografía, lo económico, político, etc.

Los guaraníes, desde los primeros contactos, muchas veces aparecen disgregados en la multiplicidad (nombre de quien ejerce el liderazgo, de la localidad,) o incluidos en grandes generalizaciones (carios, monteses, etc.) que no dan cuenta de las parcialidades reales, no se los puede identificar claramente porque le faltan al cronista, misionero, viajero o etnógrafo las grillas más adecuadas para ordenar su percepción, de modo que, como bien señala Hamon:

“Un sistema axiológico o ideológico sobreimprime entonces sus reticulaciones y cuadrículas (positivo o negativo, correcto o incorrecto, bueno o malo, exitoso o fracasado, etc.) a las cuadrículas y los bastidores (ópticos, tecnológicos, idiomáticos) de las descripciones.” (: 219).

De este modo, ocurre con los grupos a los que hacemos referencia, así como sucede con muchas culturas americanas, que en la época que enfocamos en nuestra investigación y en los siglos anteriores, se pierden en nominaciones excesivamente

generales o en una multiplicidad de subclases confusa y tan virtual como la generalización.

En nuestro caso, la denominación de “caingúá” que utilizarán J. B. Ambrosetti y Wanda Hanke implica una especie de malentendido metonímico al que ya hicimos referencia. Estos *ka'aguyra* o habitantes del monte, tendrán una nomenclatura divergente y parafrástica que incluye, en el caso de nombres dados por miembros externos a los grupos en cuestión, referencias sinecdóticas que hacen alusión a vestimenta o aspectos exteriores, como *chiripá*, o el mismo vocablo *mbya* que según nos dijera Lorenzo Ramos, uno de los líderes políticos de comunidades misioneras, proviene para él de *py'a* o “pierna atada” (por la costumbre de los varones adultos de esta parcialidad que se ataban en las pantorrillas una fina y larga trenza de cabellos femeninos), mientras que, si la denominación está dada por los mismos integrantes del grupo frecuentemente recurre a vocabulario religioso o sagrado o a la mención etnocéntrica que los identifica como “verdaderos hombres” (*ava katu*, *ache*, etc.)

Si bien nuestros dos autores identifican claramente a los chiripa, a los que consideran más aculturados, lo que reduce el interés en el caso de Ambrosetti y lo aumenta paradójicamente en W. Hanke (debido a que esta condición le permite mayor interacción y comunicación más fluida), al denominar al gran conjunto de los que no son chiripa, y por lo tanto mantienen más sus prácticas tradicionales, los etiquetan de diversa manera.

J. B. Ambrosetti los llama “Baticolas, Aputere o Baaberá” y W. Hanke, con los nombres de las localidades donde se encuentran los asentamientos o bien identifica claramente a los “Mbyás” como gran parcialidad ubicada entre Villarrica y el Alto Paraná, ubicando así una gran región en Paraguay que se extendería hasta incluir a Misiones, Argentina. Señala que: “Ellos mismos se ponen el nombre de *Mbaevera* que significa ‘algo que brilla’, ‘gente espléndida’” (1938: 20)- equivalente al apelativo “Baaberá” señalado antes-, denomina a otros por la región: Tape, y considera a los Taruma que se extienden entre Paraguay y Brasil como “algo diferente de los Mbyás, en su idioma, su cultura material y sus costumbres” (: 24). En este último caso W. Hanke, según podemos observar por el desarrollo de su descripción, se estaría refiriendo a la parcialidad que en la actualidad conocemos como *pai tavyterä*.

Como ya indicáramos, es difícil recortar de estas regiones que no responden a las fronteras de las naciones, los grupos que habitaron más específicamente en la provincia de Misiones.

Volviendo al léxico de Ambrosetti podemos señalar que “baticola” se refiere sinecdóticamente a la faja que constituye tradicionalmente la vestimenta del varón entre los mbya, y que “Baaberá” es, como bien señalara Hanke, *mba’e vera*, es decir, “ser resplandeciente”, por lo tanto sagrado. “Apytere” puede decirse de una cosa que está en el centro, en el interior, o de la coronilla donde se lleva el adorno de plumas que es símbolo de lo masculino y lo femenino, así como de la divinidad. Puede aludir metonímicamente a este adorno que forma parte del apelativo sagrado que se dan a sí mismos los mbya en los textos recogidos en la segunda parte del siglo XX entre los grupos del Guairá (Cadogan, 1959) en su etnoliteratura: *jeguakáva tenonde porangue’i*, es decir, los primeros escogidos para usar el adorno de plumas, los primeros seres definitivamente humanos¹¹.

Las tres denominaciones de Ambrosetti se aplicarían entonces a los actualmente conocidos como mbya. Esta observación coincide con las consideraciones más modernas que indican una escasa presencia de individuos o familias *chiripa (ava katu)* y *paï tavyterá* entre los asentamientos de la Provincia de Misiones.

Como puede observarse las figuras privilegiadas para la construcción léxica son metonimias y sinécdoques, lo cual está ligado al concepto de descripción antes mencionado toda vez que se procede por condensación cuando se alude a una parte en lugar del todo, o por ampliación cuando se producen desplazamientos de sentido hacia lo contiguo, esta especie de deriva metonímica o sinecdótica suele producirse en las descripciones al “desplazarse” el enunciador, en la constitución del objeto, por los detalles o partes del mismo. Este procedimiento es el que empleará Ambrosetti en su presentación del “aspecto físico” de los caingua.

Los problemas léxicos en la descripción de los guaraníes se remontan a los primeros siglos de contacto. Wanda Hanke encuentra en su viaje algunos “carios” a quienes señala como antecesores de los actuales guaraníes, coincidiendo con las observaciones de los cronistas y exploradores desde el siglo XVI, y con estudios de etnohistoria (Susnik, 1979-80). Tanto ella como Ambrosetti diferencian claramente a los *guayaki* y emprenden viajes específicos para conocerlos, los que aparecen reseñados en otros textos y son considerados un grupo aparte de los guaraníes que agrupan bajo el genérico caingua.

En síntesis, al referirse a los asentamientos de Misiones y sitios vecinos de Paraguay, estos autores describen mayormente a grupos que consideramos actualmente como

¹¹ La zona de la coronilla es una apertura al contacto con la divinidad, por lo que, en algunas épocas y lugares ciertos grupos selváticos se tonsuraban, lo que resultaba peculiar a los conquistadores por su

mbya. La literatura etnográfica referida a esta gran parcialidad guaraní no es mucha, es probable que no pasaran por la experiencia de las reducciones, prefiriendo desplazarse territorialmente para evitar el contacto. En nuestro trabajo nos referiremos brevemente a los estudios geográficos, de agrimensura del territorio misionero, realizados a fines del siglo XIX, que consideramos antecedentes de la descripción etnográfica de Ambrosetti. La mención de grupos aborígenes en tales informes es mínima, lo mismo que el avistamiento de los asentamientos.

1.3.2. Etnografía de los grupos guaraníes de Misiones

En 1969 Miguel Alberto Bartolomé publica *La situación de los guaraníes (Mbya) de Misiones (Argentina)* y divide en cuatro períodos la historia de la presencia guaraní en esa provincia: 1) período jesuita, 2) el que abarca hasta 1810, 3) “período de estructuración política”, 4) “estructuración provincial”.

Este último es el que coincide aproximadamente con la constitución de la etnografía en nuestro país. Desde 1894 se produce un rápido proceso de colonización que coincide, no casualmente, como veremos, con el primer estudio de los aborígenes de la región: el trabajo de Ambrosetti.

Para M. A. Bartolomé los mbya del Paraguay comienzan a establecerse en Misiones al retirarse las tribus kaingang, de modo que son avistados en 1870 por Maidana y en 1886 por Moisés Bertoni. Al publicar su informe por segunda vez, en 1978¹² consigna sus propias observaciones y puede citar como apoyo bibliográfico muy pocos trabajos: los de León Cadogan, que registrara la etnoliteratura de las distintas parcialidades guaraníes de Paraguay, estableciendo vocabularios y otros estudios lingüísticos, Egon Schaden, con su ya clásico texto “Aspectos fundamentais da cultura guarani” (1954), y ningún autor que se hubiera circunscripto a la región de Misiones, de la que sólo puede precisar algunas observaciones de jesuitas (Lozano, Del Techo, etc.)

Ningún aporte de la etnografía nacional desde Ambrosetti o las escasas referencias del Censo Indígena, que se realizara en 1966, cuyas conclusiones se editan en los dos años siguientes. En las mismas se observa que a todos los grupos de la provincia se los denominó con el apelativo usado por Ambrosetti: *cainguás*, a pesar de que se imponían otras denominaciones en textos etnográficos y de etnoliteratura: *mbya*, *mbya-guaraní*.

parecido con alguna orden religiosa católica.

¹² En *Las culturas condenadas*, México, Siglo XXI, compilación de Augusto Roa Bastos

Los grupos aborígenes de Misiones no fueron estudiados de manera orgánica, en parte porque al realizarse investigaciones de antropología en la Universidad Nacional de Misiones, se producía un cambio en el enfoque disciplinar que renunció a presentar descripciones globales privilegiando estudios sobre identidades étnicas, relaciones de fricción interétnica, etc.

Se producen trabajos sobre de etnomusicología como los de Irma Ruiz (1980, 1984, 1985), registros de etnoliteratura mbya recopilados por Martínez Gamba (1884, 1993), a los que haremos referencia en el último capítulo y otros informes de funcionarios o investigadores que tienen poco que aportar (Teresa Kuperman, Sara Newbery (1998), etc.).

En la Universidad Nacional de Misiones se producen materiales antropológicos de interés, sin que esos estudios lleguen a impactar en la bibliografía académica de Buenos Aires. Así, los trabajos de Ana María Gorosito Kramer son poco conocidos y forman parte de esta falla en la transferencia de los conocimientos etnográficos que observamos en el caso de los guaraníes en la República Argentina.

Los trabajos más recientes se refieren, como ya señalamos, a las identidades étnicas, tales como "Identidad étnica y manipulación" de A.M. Gorosito Kramer (1992). El límite que establecimos para nuestro corpus es el inicio de la década del 90 en la que, salvo en los primeros años, al cumplirse el declamado aniversario del descubrimiento y conquista de América, le sigue un período de desinterés por los grupos guaraníes en la agenda de los medios, lo que los vuelve particularmente ausentes del debate nacional en el marco de la globalización y de un Mercosur que ignora las propias bases culturales de las naciones que lo componen.

1.3.3. Criterios para la selección del corpus

Como expresáramos en la introducción, nos interesa especialmente el trabajo con la etnografía referida a los mbya, en razón de la difusión de la extraordinaria etnoliteratura de estos pueblos, ya sea por las recopilaciones de Cadogan como por los breves informes sobre los mbya de Misiones. Al intentar la lectura de los discursos etnográficos sobre esta parcialidad hemos preferido abordar en este trabajo los más antiguos, sin considerar las referencias a la etapa jesuítica pues uno de los criterios aplicados para el recorte temático ha sido el considerar los textos desde el surgimiento de la etnografía como disciplina propia del quehacer antropológico, lo que se fue

desarrollando a través de un largo proceso de emergencia de este tipo de estudios desde ciencias sociales con más tradición académica como la historia y la geografía.

Hemos preferido al enfoque historiográfico la relación con textos geográficos, los que constituyen un puente entre la literatura de viajes y el registro etnográfico, especialmente al tomar contacto con los materiales publicados por el Boletín del Instituto Geográfico Argentino que consideramos de gran interés para recuperar parte del debate discursivo que se produce en los albores de la disciplina que nos ocupa.

Debido a nuestra intención de aplicar diversos enfoques, teorías y aportes propios del Análisis del Discurso, no pretendemos un abordaje exhaustivo del tema desde la referencialidad que se va estableciendo sobre estos grupos, o en relación con distintas corrientes antropológicas. Nuestro propósito es establecer cómo estudios discursivos pueden ser aplicados en este tipo de producción verbal que constituye el umbral de lo científico en dos sentidos: separándose de lo literario (literatura de viajes) por un lado, y divulgándose hacia el discurso social y el imaginario de los argentinos, por otro.

Somos conscientes de que el recorte temporal establecido se realiza sólo a los efectos de acotar el presente informe, y que debe continuarse y profundizarse lo elaborado por la disciplina etnográfica en las últimas décadas del siglo XX y en la actualidad.

Por lo expuesto hemos profundizado el contexto discursivo de Ambrosetti, haciendo hincapié en aspectos polémicos que nos permiten confrontaciones discursivas y abordajes propios de la Teoría de la Argumentación y otros enfoques. En el caso de Wanda Hanke, consideramos apropiada la relectura de su obra y la incluimos en la órbita de Ambrosetti por estar fuertemente influida por éste, de modo que la podemos considerar un epígono del mismo, y como ya señalamos, por el interés que puede revestir para los estudios de género, al ser una mujer que se manejó sin apoyo académico y se planteó realizar estudios etnográficos de aquellos grupos menos conocidos y más apartados, entre los que incluyó a los asentamientos guaraníes de Misiones y Paraguay.

Cuando nos referimos a la pobre transferencia de los conocimientos registrados por el etnógrafo lo hacemos en relación con diferentes publicaciones de mayor difusión que la disciplinar, utilizando discursos periodísticos, revistas de difusión e ilustradas, etc. En este sentido se trata de materiales heterogéneos que pueden servir para ir construyendo el contexto sociodiscursivo. En algunos casos no nos centramos específicamente en lo producido sobre los grupos misioneros, ya que creemos que no pueden desgajarse de lo que dio en llamarse la cuestión indígena, especialmente cuando se trata de una revista en la que colaboró el etnógrafo en cuestión. En consecuencia, no puntualizamos límites

estrictos en nuestro recorte discursivo, lo que se produce también debido a que los estudios etnográficos de los autores que seleccionamos no discriminan diferencias taxativas entre asentamientos de Paraguay y Argentina ya que, como señalábamos, la distribución de los guaraníes no tiene en cuenta las fronteras nacionales.

Capítulo 2:

PERSPECTIVAS DE ABORDAJE DISCURSIVO

Hemos visto algunos aportes en los que desde los estudios antropológicos se ha reflexionado sobre la práctica discursiva, nos centraremos brevemente en este capítulo en los abordajes propios del Análisis del Discurso que utilizaremos a lo largo de nuestro informe.

Aplicamos el concepto de formación discursiva (Foucault, 2002) y formación ideológica toda vez que insistimos en cómo, en un determinado momento de la historia, ciertas relaciones que corresponden a posiciones políticas e ideológicas, como tales se expresan por medio de prácticas discursivas, y determinan lo que puede y debe ser dicho, constituyendo lo que podemos llamar referencialidad.

Se generan así regularidades a nivel temático y argumentativo, se determinan los géneros y se remite a una memoria, a discursos fundadores, los cuales han elaborado objetos y relaciones que van a tener gran permanencia.

En cuanto a la representación de los guaraníes de Misiones, el proceso de la constitución de la nacionalidad los presentará ligados a la descripción de la selva misionera, a las tipificaciones propias del discurso de los jesuitas y, cuando se funde la disciplina etnográfica, se irá elaborando un saber que no logrará dar a conocer a la comunidad nacional una superación de esa referencialidad hasta que se dé “voz” a los objetos, convertidos entonces en sujetos. Estas voces que aparecen en la etnoliteratura se presentarán ligadas a nuevas figuras de enunciadores que van construyéndose en la antropología en las últimas décadas del siglo XX.

Del amplio campo del Análisis del Discurso hemos seleccionado los siguientes ejes: la construcción de la figura del enunciador y del objeto de su enunciación, la dimensión argumentativa propia de estos discursos que surgen de la interacción entre miembros de culturas diferentes en situación de conflicto interétnico, y las puestas en escena narrativa, descriptiva y explicativa que caracterizan lo etnográfico.

En nuestra lectura de los textos del corpus no utilizaremos estos ejes en forma sistemática sino en la medida en que sean más productivos para la comprensión del encuentro interétnico que queda inscripto en los discursos elegidos.

2.1. Dispositivo enunciativo y presentación de la subjetividad

En los textos que nos ocupan, en general, se busca ocultar la propia subjetividad como marca de conceptualizaciones propias de lo científico. Cuanto más antiguos resultan estos discursos más ingenuos son para nosotros los planteos de objetividad, los que se nos presentan mucho más sólidos en discursos cercanos, a menudo envueltos en la jerga prestigiosa de las teorizaciones corrientes.

Así, el dispositivo enunciativo que permite reconocer la construcción de figuras de enunciadores y constituye a lo enunciado como data a principios del siglo XX o, más adelante, como producto de sujetos que interactúan, se relaciona con marcas de subjetividad que aparecen más o menos desdibujadas en los textos, por lo cual no siempre será la forma más productiva de “entrada” a los mismos, puesto que la ausencia de estas marcas será índice de discurso teórico, de una objetividad lograda como efecto.

Sin embargo, este borramiento del sujeto autorial a favor de la tercera persona puede tener, desde el Análisis del Discurso, una “lectura” diferente de la señalada en el capítulo anterior desde los abordajes antropológicos.

Si nos remitimos al estudio de P. Hamon sobre lo descriptivo, considerando en nuestro caso la descripción etnográfica, encontramos lo que este autor llama ostentación del sujeto a través de la presentación del tema. La tercera persona pondría en escena esos actores “descubiertos” por el etnógrafo (“rescatados “según alguna concepción ya superada”).

El despojamiento intencionado que representa la búsqueda de objetividad en una disciplina que, parafraseando a Fabian emergía de relatos de aventureros viajeros y géneros literarios, es una forma de señalar al enunciador *in absentia*. ¿Quién enuncia en estos textos que parecen más centrados en el enunciado que en la enunciación?

Del mismo modo, la selección léxica será una ostentación de competencia del autor que generará estrategias hermenéuticas en el lector.

Otro concepto propuesto por Hamon que puede ser de interés aplicado aquí es el de “actante colectivo” (1991:117), un enunciador más o menos antropomorfo que observa,

presencia los hechos y los presenta. El borramiento intencional de su figura no lo hará desaparecer del texto. En este sentido, afirma:

“Recordemos que toda descripción se presenta como un conjunto léxico dotado de una categoría permanente de actante colectivo y cuya extensión está vinculada al vocabulario disponible del autor y no al grado de complejidad de la realidad que describe...” (: 172).

Ampliaremos estos conceptos al referirnos a la puesta en escena que instauran la descripción y la explicación, sólo los señalamos aquí para poner en evidencia la presencia del enunciador en nuestros textos, teniendo en cuenta que en cualquier aseveración hay un “yo digo que” *presupuesto*, lo que pretende poner fuera de cuestionamiento al que enuncia. La búsqueda de objetividad será aún más clara a medida que el campo científico de la disciplina se consolide.

Cuando se trate de relaciones más estrechas entre la literatura y la descripción del otro, más se permitirá la aparición de la subjetividad. De este modo, en la literatura de viajes que consideramos antecedente de los textos decimonónicos, se presenta un sentimiento de exaltación frente a la naturaleza, como si el enunciador sucumbiera frente al mandato interior de expresar su admiración, con un tono fuertemente emocional. Este tipo de espectador entusiasta brindará lo que Hamon denomina *connotación tonal eufórica de la enunciación* (:79).

El discurso de la etnografía, la evitará. Esta censura se pondrá en evidencia al comparar los textos juveniles de Ambrosetti (sobre los chaqueños) con los de su descripción etnográfica, y el modo en que no da cuenta en esta última de los sentimientos de rechazo, de repulsión, que el encuentro con el Otro le produce. Estos quedan presentes en la literatura de viajes, como en su obra *Viaje de un maturrango* pero no en el discurso etnográfico, excepto en aquellos puntos en que la moral está en juego, como cuando se refiere al matrimonio tan temprano de las niñas. Ilustraremos estas diferencias en el capítulo quinto de la Segunda Parte de nuestro informe.

La escena de la interacción, el evento en el que aparece con sus rituales específicos, pocas veces se presenta en estos textos, generalmente se borra o se niega. Se construyen como ya vimos dos momentos diferentes: el trabajo de campo (allí, entonces) y la inscripción textual (aquí, ahora), con sus correspondientes tiempos verbales; el primero constituye la legitimación del segundo y se funde en él.

Recién en las décadas del 60 y el 70 se planteará un desplazamiento que pone el foco de la descripción en el evento de habla (Dell Hymes, 1974; Bauman y Sherzer, 1974), con la etnología del habla la lingüística y la antropología desembocarán en conceptos de

comunidad de habla no homogénea y se modificará la tendencia a las generalizaciones en la constitución del conocimiento etnográfico.

El contexto no será visto como algo estático, como un reservorio al que el investigador tiene acceso, sino como una construcción entrelazada al habla y al trabajo interpretativo.

Del mismo modo, la única voz autorizada no será la del etnógrafo:

“Para que el uso del metadiscurso nativo sobre el lenguaje sea más confiable, debemos considerar a los ejecutantes y a los miembros de la audiencia no simplemente como fuente de datos sino como socios intelectuales que pueden realizar contribuciones teóricas substanciales a este discurso. Debemos además, prestar más atención al modo en que se registra y analiza el discurso” (R.Bauman- Ch.Briggs, 1990)

No obstante a lo tardía reflexión en relación con el período seleccionado en este trabajo, hay en los textos de nuestro corpus descripciones y relatos que dejan entrever aspectos de la escena de interacción los que se vuelven particularmente interesantes a la hora de configurar identidades.

Veremos algunos en relación con el discurso de Wanda Hanke y la aparición de la emotividad en el texto etnográfico.

La teoría de la polifonía nos permitirá descubrir algunas posiciones de subjetividad, las que están ligadas al eje argumentativo, como se desarrollará a continuación.

2.2. La dimensión argumentativa de los textos etnográficos

Entendemos la dimensión argumentativa en el marco de los estudios de Ascombe y Ducrot (1994), no como un tipo textual susceptible de descripción parcializada sino como parte inseparable de la significación, en este sentido estos autores sostienen que “la lengua no es un medio para dar informaciones sobre el mundo sino un medio de construir discursos” (: 193). El encadenamiento discursivo se generará sobre esta posibilidad argumentativa del lenguaje más que sobre hechos “portados” por los enunciados.

En este sentido, hacemos nuestras las palabras de María Marta García Negroni quien manifiesta:

“...la idea fundamental que subyace al enfoque polifónico de la argumentación es que el empleo mismo de las palabras introduce en el sentido del enunciado puntos de vista argumentativos ligados a esas palabras. Así, y dado que discurrir sobre un estado de cosas no es describir o

informar sino, ante todo aplicar ciertas formas tópicas, el punto de vista de los enunciadores consiste en convocar, a propósito de ese estado de cosas, ciertos topoi o principios argumentativos. Y si admitimos con O. Ducrot que el enunciado comporta varias capas de sentido superpuestas (i.e. el punto de vista de los enunciadores), y que su valor global reside en el debate instituido entre esos enunciadores, puede explicarse sin dificultad que sea posible a la vez afirmar que las palabras contienen topoi en el centro mismo de su significación y que esos topoi pueden ser puestos en duda, o incluso negados, en el discurso mismo en que esas palabras aparecen.” (1998: 42)¹³

Según la Teoría de la Argumentación los topoi o principios argumentativos con pretensión de universalidad (pertenecientes al mundo de creencias de los etnógrafos o de sus enunciatarios, en nuestro caso) no se asertan sino que sirven de apoyo a la aserción, por lo que las relaciones intersubjetivas están en la base de datos aparentemente objetivos.

Los textos etnográficos son particularmente ricos en este aspecto, como veremos, por ejemplo, en el uso del léxico en relación con la obra de Ambrosetti, y en procedimientos de negación que ponen en escena marcos del discurso para cancelarlos.

El análisis de las argumentaciones nos llevará a tener en cuenta la modalidad asertiva, sus límites (adversativos, negaciones, etc.) y sus refuerzos (evidenciales), tal como aparecen en el discurso etnográfico de Ambrosetti.

Entendemos los mecanismos de la designación, siguiendo principios de Grize (1990), para quien cualquier enunciado es ya un punto de vista que propone al interlocutor la realidad bajo cierta “luz”; cada enunciado es una esquematización que presenta la realidad con una cierta significación, que, en el discurso científico – etnográfico – transforma muchas veces la opinión en verdad incontrastable, sobre todo en las primeras épocas de la etnografía.

En este sentido seguimos también la línea de Chistian Plantin, que se refiere al discurso dominante, hegemónico, encarnado en la ley, la doxa, el sistema de proposiciones admitido, la ciencia, etc., que aún en discursos monológicos como podrían ser los textos académicos del etnógrafo, revela la construcción de las argumentaciones en relación con contradiscursos, o se constituye, cuando muestra aspectos originales de su informe, como contradiscurso en sí mismo. Al respecto señala este autor: “Podemos llamar *lugares argumentativos* a estos emplazamientos que organizan el debate y permiten tratar ciertas cuestiones en función de las normas de una cultura” (Plantin, 1998 b: 44).

¹³ En nuestro trabajo empleamos a veces el concepto de topoi en una forma más amplia, aludiendo a lo doxal y no necesariamente a un garante específico de una argumentación.

El lugar argumentativo privilegiado que asume la palabra del etnógrafo se opondrá a veces a los discursos que circulan socialmente, y, en el caso de los guaraníes de Misiones, no podrá realizar una transferencia adecuada, por lo que los discursos prefabricados (*scrip* o *guiones* según Plantin) presentarán gran estabilidad. Analizaremos estos aspectos al referirnos a los textos de Ambrosetti y W. Hanke.

2.3. *La puesta en escena explicativa o hermenéutica en el discurso etnográfico*

En este apartado seguiremos la síntesis propuesta por François Laplantine (1996), quien en su estudio sobre la descripción etnográfica presenta una suerte de teoría de la misma a partir de la tendencia, a lo largo de la historia de la disciplina, hacia la explicación o hacia la comprensión.

Dilthey, que había planteado la diferencia entre una racionalidad explicativa (“*ekklären*”: explicación) y una racionalidad interpretativa (“*verstehen*”: comprender), señala que en las ciencias sociales, a diferencia de las naturales, el modelo de conocimiento tiende más a la comprensión que a la explicación.

En nuestro análisis se pondrá en evidencia cómo, a pesar de los esfuerzos de Ambrosetti por la construcción permanente de generalizaciones, no se obtienen del trabajo de campo verdaderas leyes fundadas en la observación, la experimentación y la verificación.

Si explicar es poner el eje en el objeto, comprender es, sobre todo para Dilthey, entender el sujeto en su totalidad.

El positivismo se inclinará, entre estas dos tendencias, hacia la explicación, especialmente por las causas. Laplantine destaca a Euclides Da Cunha (“*Los sertones*”, 1902) como un escritor que tiene un interesante planteo etnográfico y que parte del determinismo geográfico y de una formación naturalista. En el caso de nuestro corpus, veremos cómo este determinismo está presente, por lo que será la geografía el marco disciplinar en el que se insertarán estudios como los de Ambrosetti. Así, la representación de los guaraníes estará muchas veces ligada al marco de naturalización del sujeto en el paisaje.

Para Laplantine otras corrientes se inclinarán por esta matriz explicativa: la explicación por las funciones (de algún modo especie de causas finales) y el análisis estructural, que también apuntará a este tipo de racionalidad en su búsqueda de un orden sistemático.

Con la fenomenología el eje pasará al plano de la comprensión: “se trata de describir y no de explicar ni analizar” (Husserl). El sujeto y el mundo son presentados como co-emergentes dado que todo objeto aparece en el mundo por la conciencia, la cual tiene una intencionalidad, un punto de mira. La teoría de la Gestalt y la antropología cultural asumen también una actitud más comprensiva que explicativa.

Se afirma que no percibimos sólo hechos u objetos, sino que la percepción se relaciona con aquello a lo que le atribuimos un sentido.

Así llegamos al planteo hermenéutico en el que describir es interpretar (Laplantine 1996: 102), es decir que la relación entre el etnógrafo y el fenómeno social que describe es una *actividad*: la interpretación del sentido.

Si la etnología es la comprensión de los otros, la relación etnográfica es fundamentalmente hermenéutica y provoca muchas lecturas posibles. La reconstrucción del trabajo de campo es una construcción de escritura. La cultura como texto, al decir de Geertz, no significa que esta tenga una naturaleza textual sino que se construye e interpreta en un texto y reenvía a otros discursos.

La explicación y la búsqueda interpretativa propia de la descripción pueden verse también como horizontes de expectativa diferentes y ser utilizadas como tipologías textuales, en un sentido más restringido, independientemente de la posición filosófica de los enunciadore.

En nuestro informe focalizamos la puesta en escena de la doble negación en la que el enunciador utiliza estrategias de interpretación que deberá descubrir el análisis: ¿por qué se niega una ausencia?. Este tipo de negación parece remitir muy claramente a la enunciación. ¿A quién se imputa una carencia? A veces a una toma de posición diferente en relación con una mirada sobre el mundo; otras, a un defecto propio del objeto (la cultura observada, objeto depreciado como veremos al estudiar el contexto de Ambrosetti).

Hamon (1991) analiza el fenómeno de la negación en su estudio sobre lo descriptivo y se refiere a la preterición que pone en evidencia una omisión, constituyendo una lexicalización de una carencia. Señala marcas de negación- denegación preteritiva y expresa:

“En la preterición el eje semiótico que distribuye fragmentos de textos más o menos expandidos (descripciones) o condensados (denominaciones) se cruza y se sobredetermina con el eje ilocutorio que distribuye posiciones de palabras moduladas entre la afirmación y la (de)-negación: se niega lo que se nombra, se afirma que se niega lo que se nombra, se describe la no existencia de algo, etc. y lo que provoca este ‘juego’ es también una deslocalización de la fuente de enunciación, la cual, en medio de estas

cascadas de negaciones o estas contradicciones entre un acto de enunciación y un enunciado, tiende a confundirse: ¿quién habla en la preterición? “ (:138)

Son precisamente estas dislocaciones las que revelan la actividad hermenéutica del enunciador y ponen de relieve la enunciación que se oculta tras los dispositivos textuales de la objetividad buscada como efecto, en el discurso etnográfico.

Así como la simple designación o la nominalización léxica ponen en escena representaciones que orientan sobre marcos para interpretar la realidad y configurar el sentido, la explicación supone un hecho previo que se impone a la realidad y un sujeto explicador legitimado socialmente.

Según Grize:

“Il est important, en effect, de notes que toute assertion prend place dans un contexte préétabli (...) Par définition, un fait es ‘ce qui existe réellement, ce qui est du domaine de réel’ (Robert) (...) un fait est ce que l’orateur donne comme tel, sans se risquer à une explication, ou à une justification: le fait doit s’imposer” (:44)

Si el locutor se arriesga a explicar, a justificar la pretensión de veredicción, la construcción del verosímil o los “grados de conformidad a sistemas más generales” (Hamon: 219), como se prefiera, se hacen más evidentes.

Por otra parte, Bertha Zamudio y Ana Altorresi, en su análisis de la explicación como tipología textual, señalan que operaciones cognitivas como la clasificación, la cuantificación, el análisis y la abstracción determinan operaciones discursivas: paráfrasis, definición, ejemplificación, resumen, las que desarrollarán las características del objeto: “En realidad, lo que hacen las operaciones es desplegar abiertamente las características ya presentes en el objeto como rasgos virtuales que se activan con el acto de explicación.” (B.Zamudio-A. Altorresi, 2000: 41)

En este sentido, estas autoras coinciden con otros que hemos mencionado anteriormente en destacar que, cuando se busca dar cuenta de las creencias socio-culturales y las ideologías, la argumentación y la explicación tienen mayor protagonismo, en razón de que “es en estos tipos discursivos donde es posible identificar con mayor claridad aspectos ideológicos” (:59)¹⁴

A su vez, cuando el etnógrafo, a través de publicaciones de difusión más general, se dirige a un público no experto, da paso con mayor intensidad a las operaciones discursivas ya citadas y a la analogía o la metáfora, como estrategias discursivas.

2.4. Narración y descripción como secuencias discursivas

Las narraciones aparecen insertadas más frecuentemente en las partes del texto que se refieren al primer momento arquetípico del estudio etnográfico: el trabajo de campo. En él la presencia del enunciador se hace más evidente, así como se pone en escena el carácter de conocimiento frecuentemente basado en dichos, no sólo, en hechos que tiene el saber etnográfico. Suelen emplearse entonces para construir la autoridad etnográfica toda vez que es el trabajo de campo el que da legitimidad a este tipo de saberes.

Narración y descripción parecen complementarse en el discurso etnográfico. En este sentido, ya Gerard Genette las había relacionado y diferenciado cuando expresa:

“...la narración se refiere a acciones o acontecimientos considerados como puros procesos y, por ello mismo, pone el acento en el aspecto temporal y dramático del relato; la descripción, por el contrario, porque se detiene sobre objetos y seres considerados en su simultaneidad y porque expresa a los procesos mismos como espectáculos, parece suspender el curso del tiempo y contribuye a instalar el relato como espacio.” (1982: 212)

Es algo simplista relacionar taxativamente estos dos tipos textuales con los dos momentos del quehacer etnográfico, entre otras cosas porque el conocimiento ocular propio del mismo se relaciona con la descripción en ambos momentos: por su génesis y por el efecto de verdad que implica esta espectacularidad del objeto reconstruido a través del texto; sin embargo es evidente que la detención temporal que significa el segundo momento de la tarea del etnógrafo se ve facilitada en la descripción a través del uso del presente etnográfico, por otra parte el hecho de tratarse de una inscripción textual implica, como bien señala Genette, que el tiempo se ha transformado en espacio.

Al estudiar el discurso de Ambrosetti nos encontraremos con la concepción polemológica de la narratología tal como fuera señalada por Herman Parret, quien manifiesta que los elementos narrativos de los discursos tienen valor argumentativo en casos como estos: cuando los relatos funcionan como ilustración del argumento, si reemplazan al argumento mismo, o cuando el mismo discurso científico funciona como relato. (Parret, 1995).

En relación con los abordajes de lo descriptivo, Hamon encuentra en los textos que analiza, casi siempre dentro de la literatura¹⁵, cómo ésta debe justificar la descripción de

¹⁴ P. Hamon va más lejos y pone en evidencia – como veremos en seguida- aspectos semejantes en la descripción, en toda descripción, aún en la que se presenta como más alejada de lo ideológico.

¹⁵ Para analizar la relación del discurso etnográfico con la literatura puede consultarse el estudio ya mencionado de François Laplantine, *La Description Ethnographique*, Ed. Nathan, 1996, pp.41-54.

algún modo, y considera como excepción la literatura de viajes que entendemos como antecedente de los textos que nos ocupan. La descripción ofrecería resistencia a la linealidad opresiva del texto, a los algoritmos narrativos.

La tesis de Hamon es precisamente ésta: “describir no es hacer literatura. A la inversa literatura será evitar o rodear o aislar lo descriptivo” (:20). En los discursos de nuestro corpus se percibe cómo la descripción etnográfica se desplaza del campo de la literatura al de lo científico, separándose en primer lugar de la narración de viajes, pero esta dualidad queda inscrita en la referencia separada sobre trabajo de campo y descripción propiamente dicha.

Habíamos señalado la relación de lo descriptivo con la ideología. Coincidimos en el punto de vista de Hamon, quien sigue a su vez a Benveniste, cuando define ideología como: “todo sistema de valores parcialmente implícito, institucionalizado en el extratexto y que forma parte del presupuesto global del texto” (:218).

Los enunciados descriptivos, regidos por el principio dominante de clasificación, tienen como estructura profunda: “cuadrículas lógicas de clasificación e ideológicas de valoración” (:116). Se configura de este modo un lugar privilegiado de vinculación con lo ideológico, con lo valorativo, un saber sobre el mundo.

Esta modalidad del saber, propia del enunciadador-descriptor que organiza el mundo y del lector-descriptario que es enseñado, aparece institucionalizada a través del aura propia de lo científico, contiene todo un sistema de valores que se instaura en un debate social, en la polémica sobre la “cuestión” del indio, y pone en escena esa polémica a través de taxonomías, de cristalizaciones léxicas y, como veremos en el análisis discursivo, de la modalización y la negación.

Por ejemplo, la división temática en Ambrosetti del aspecto físico, por un lado, y los rasgos morales y culturales, por el otro, revela una concepción antropológica: la dualidad cuerpo-espíritu, que desemboca en la Antropología física y la cultural.

El hecho de que lo ideológico aparezca en el discurso etnográfico en el nivel de los presupuestos lo pone, como ya señalamos, muy fuertemente fuera de discusión, ya que, según lo señalado por la Teoría de la Argumentación, los presupuestos no son puestos en duda (no varían al afirmar o negar el enunciado).

Del mismo modo, cuando Wanda Hanke manifiesta: “Los indios de estas tolderías eran Chiripá y estaban casi todos bautizados. No usaban la baticola y varios rasgos de su cultura eran distintos. En general, eran más civilizados que otros grupos de Caingúá” (:27), parte de observaciones aparentemente objetivas (bautismo, vestimenta) pero desemboca al generalizar en un concepto valorativo que la llevará más adelante a

conclusiones como ésta: “el Caingá es hoy más primitivo que el de los siglos jesuíticos (...) La degeneración en que cayeron los Caingá (...) viene en su mayor parte de los vicios y las enfermedades de los blancos.” (:75). En el nivel de los presupuestos el concepto de civilización se opone al de salvajismo. El criterio supuestamente informativo de la evangelización se convertirá como veremos en un clisé muy resistente en la cultura criolla. La diferencia será leída en el eje barbarie-civilización, paganismo-religión católica, etc., en tesis que plantean la degradación o degeneración de los pueblos “primitivos” como resultado de su rechazo a la gracia divina, o bien en posiciones inversas que exaltan la inocencia del buen salvaje, las que atribuyen, como en el caso de nuestra autora, la “degeneración” a la influencia intercultural.

Capítulo 3:

LOS ABORDAJES FUNDACIONALES Y LA CONSTITUCIÓN DEL IMAGINARIO SOBRE “LOS CAINGUÁ”

La representación social de los guaraníes se construye históricamente a partir de las descripciones de los cronistas y conquistadores que se refieren, entre otras denominaciones, a los carios, muchas veces en contraposición con los guaycurú por su característica de ser agricultores y por lo tanto sedentarios, a diferencia de estos últimos.

Así, Ulrico Schmidl, describirá el asentamientoguaraní de la zona donde se funda Asunción como una región de abundancia de productos de la tierra (1947: 54) y Alvar Núñez Cabeza de Vaca señalará que, a diferencia de los guaraníes, los misioneros consideran imposible adoctrinar a los guaycurú por su nomadismo y economía basada en la caza y la recolección.

El establecimiento de las misiones jesuíticas entre las distintas parcialidades guaraníes se inicia entre 1607 y 1615 en las Provincias de Paraná y del Guayrá (Paraguay), extendiéndose más tarde a la región del Tape (Rio Grande do Sul), y hacia el Sur en los actuales territorios de Argentina y Uruguay.

Durante esta etapa fundacional, la figura de Ruiz de Montoya será trascendental, ya que fue misionero desde 1612, decidió y dirigió el traslado de las reducciones del Guairá al Paraná por el peligro que representaban los ataques de los bandeirantes, y permaneció como superior de todas las reducciones hasta 1637, fecha en la que se trasladó a Madrid para gestionar la protección de la corona por las amenazas y “entradas” permanentes sobre distintas reducciones. Estuvo veinticinco años en las misiones y desarrolló una obra clave desde el punto de vista lingüístico y etnográfico.

Hemos seleccionado específicamente su obra *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en la Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639) para rastrear aspectos sobre la representación de los guaraníes que pudieran continuarse en la obra de otros misioneros e historiadores, los que configuran la selección de rasgos prototípicos de los guaraníes, en tanto que muchas otras características que el contacto interétnico pone en evidencia son soslayadas en el

imaginario y en los discursos que recrean la labor de los misioneros. Veremos en algunos casos la persistencia de estas características, muchas de las cuales son fruto del desconocimiento del otro y constituyen ideologemas que difícilmente han ido superándose, pues reaparecen una y otra vez “fundamentándose” en la palabra supuestamente experta de los misioneros.

Si bien el texto de Montoya es sumamente interesante para el análisis de las identidades en juego, no profundizaremos en él por las razones ya señaladas al referirnos a la selección del corpus. Hacemos estas menciones sólo por la permanencia de los topoi elaborados en la época de contacto entre misioneros y jesuitas, y porque etnógrafos como Ambrosetti harán referencia a alguno de estos rasgos prototípicos.

Además de estas representaciones, la descripción de los viajeros irá configurando parte del imaginario, que en muchos casos resultará, como ya lo adelantamos más persistente que las observaciones de los etnógrafos.

3.1. Algunos topoi que evocan las misiones jesuíticas: su permanencia a fines del siglo XIX

A pesar de los muchos años en contacto y lo agudo de ciertas observaciones lingüísticas y etnográficas, pesan sobre los misioneros los mismos problemas que señalaremos en relación con la etnografía finisecular, con el agregado de que su intromisión entre los guaraníes específicamente altera la dinámica sociocultural tradicional. Al respecto señala Bartomeu Meliá:

“Lo específico de la ‘reducción’ jesuítica está en el modo concreto como serán determinados los aspectos de la realidad guaraní que deben ser reducidos, como serán conceptuados y como serán tratados ‘políticamente’, es decir, a través de actos que pretendan decididamente el cambio cultural. La realidad guaraní es vista no tanto en sí, cuanto en contraste con el ideal de hombre político y humano, que es de hecho el hombre ‘reducido’ (...) Había formas de la realidad guaraní que aparentemente contrastaban poco o apenas interferían en la proyectada reducción (...) Otras formas, en cambio, eran inmediatamente juzgadas como incompatibles con la ‘vida política y humana’ ...” (1986: 98)

Del mismo modo, al cambiar las condiciones en el contexto nacional, alguna de estas características señaladas por los misioneros estereotípicamente, serán soslayadas o modificadas totalmente.

Montoya considera a los guaraníes, antes de la reducción como animales (*bestias*), los cuales advienen a la categoría humana, como señalara Meliá, al reducirse:

“...los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan, porque comúnmente vivían en desnudez, aún sin cubrir lo que la naturaleza ocultó” (Ruiz de Montoya, 1989:58)

“...fieras cebadas en comerse unos a otros” (:42)

“...aquellas fieras (...) hacerles mudar tan brutal modo de vida” (:111).

“...dimos principio allí a una reducción que intitulamos San Francisco Javier, a donde también se recogieron aquellas bestias fieras, y se domesticaron, volviendo en ovejas mansas, haciendo esta mudanza la divina palabra y el bautismo que todos recibieron, creciendo cada día en la fe, en la virtud y en amor nuestro.” (:112)

“...tan infernales bestias (...) aquellos tigres...” (:149)

A fines del siglo XIX se destacará la mansedumbre de los caingú, con el objeto de no desanimar la colonización de Misiones, al tiempo que se continuará la oposición con los guaycurúes. Por otro lado, esta animalidad relacionada tanto con la antropofagia como con la desnudez, que será convertida en humanidad por el salto cualitativo del bautismo, puede parecer propia del siglo XVII, sin embargo, es documentada a fines del siglo XX por Chase Sardi:

“En una encuesta para detectar la actitud de la sociedad ante el indígena, que realicé con mi amigo Marcos Martínez Almada (Chase Sardi-Martínez Almada, 1993: 166), a la pregunta: ‘¿Cuáles son las diferencias que Ud. encuentra entre los indios y nosotros’ hubo contestaciones que reflejan muy bien el desprecio de la sociedad nacional (paraguaya) en su conjunto (...) El 77% contestó: ‘Son como animales porque no están bautizados’.” (1992: 32)

Otro ideologema propio de la época de las misiones es el que tipifica a los guaraníes como sociedad sin cultura, toda vez que sus rasgos se plantean por carencia en contraposición con la cultura del misionero: “En el trato se crían sin urbanidad, en las ciencias sin cultivo, en la mecánica sin ejercicio, en lo político sin leyes, en lo religioso sin Dios, y en todo como brutos” (Padre Guevara, 1969 (1764): 522).

“Carecen de Fe, de Ley y de Rey¹⁶ (...) desconocen todo sistema de numeración, ni saben nada de letras (...) Viven al día y cuanto tienen lo entregan fácilmente para el acervo común, sin preocuparse nada del futuro (...) Tienen sus viviendas diseminadas, sin someterse a magistrados ni leyes algunas” (Juan Pedro Maffei, *Historiarum Indicarum*, citado por Peramás: 118-9)

Aparece en el último texto la característica de indolencia que va a ser considerada clave a la hora de explicar el cambio cultural que significó el pasaje de la reducción a la vida libre de acuerdo con las propias pautas culturales, en medio de la dura fricción

¹⁶ Frecuentemente se explica con este juego de palabras el hecho de que la lengua guaraní carezca de los fonemas /f/ y /l/, y que se pronuncie siempre la vibrante /r/ en su forma floja (como en español “pero”) y nunca tensa (como en “perro”).

interétnica que constituyó la última parte de la vida colonial y la instauración de la república independiente.

En la *Conquista Espiritual...* de Ruiz de Montoya, como en los trabajos de futuros antropólogos, quedan registradas las contradicciones y tensiones que esa lucha interétnica produce, y la reducción se muestra claramente como última “solución” frente a la encrucijada de la destrucción masiva y sistemática que se venía efectuando entre los grupos aborígenes, a los cuales la ideología feudal transplantada a América (Susnik, 1962) los había identificado como perpetuos siervos destinados a pagar con el servicio personal la carencia de otro tipo de riquezas propia de la zona. El impacto destructor de este servicio no se atenúa con la descomunalización que ejecuta la reducción al someter a distintas parcialidades a una convivencia inmediata que quiebra los modos tradicionales de constitución de la identidad entre los guaraníes. A esta situación le seguirá como natural consecuencia un comportamiento de doblez y pasividad (por la falta de incentivos, por ejemplo, la pérdida cultural del convite con chicha de maíz, la poligamia de los jefes, las celebraciones rituales de la propia religión, etc)

Montoya documenta una y otra vez las fugas, la llegada a la reducción para morir (que él interpreta como una feliz situación de salvación personal de estos agonizantes que llegan, son bautizados y mueren), el mantener una supuesta evangelización y por otro lado seguir a escondidas con prácticas rituales propias, la lucha encarnizada e ideológica con los líderes religiosos tradicionales, etc. (Montoya: 94, 97, 109, 130, 131-4, 136-40, 244 -47). Ninguno de estos hechos tan abundantemente señalados va a ser tenido en cuenta a la hora de las generalizaciones sobre lo que se considerará dulce y voluntaria “domesticación” de los guaraníes.

En un siglo, la mortandad ha reducido a los guaraníes a la décima parte (Meliá: 1986). A pesar de que periódicamente surgían movimientos milenaristas que revelaban una resistencia activa de los guaraníes (1564, revuelta de Obera y otras múltiples hasta las últimas décadas del siglo; 1657, revuelta en el pueblo de Arecayá, etc.), las rebeliones fueron sistemáticamente vencidas por lo que sólo quedó la posibilidad de la resistencia pasiva: huidas, omisiones, ineficiencia en los trabajos (Susnik, 1962).

Todo esto fue “leído” como ineptitud, imprevisión, indolencia. El control social al que los jesuitas sometían a los grupos reducidos oscurecerá la conciencia sobre la desintegración social de los asentamientos de origen, presentándose a los misioneros como excelentes y persuasivos líderes naturales. La expulsión de los mismos y el abandono de las misiones pondrán en evidencia lo artificial de esos agrupamientos y la falta de continuidad de las prácticas impuestas será atribuida nuevamente al modo de ser

guaraní. Podemos citar múltiples interpretaciones semejantes en los siglos XVIII y XIX, pero, para constatar una vez más su permanencia, mencionaremos el uso de estos argumentos que hace Werner Hoffman, cuando en su edición crítica de la obra de Antonio Sepp defiende de este modo a los misioneros de la acusación de haber mantenido a los guaraníes en una especie de “niñez eterna”:

“Es una suposición arbitraria que los Padres no habrían cambiado su sistema, si los indios hubieran mostrado síntomas de la transición de su niñez a la adolescencia. Pero *‘natura non facit saltus* ‘como ha dicho Linné, y tampoco la vida humana se desarrolla tan rápidamente como quieren los defensores del progreso. La domesticación de los salvajes ya fue un adelanto considerable, hecho posible por la conversión y la educación cristiana de los guaraníes. Lo que se consiguió más allá de ese límite fue el despliegue de sus facultades artísticas. Su intelecto se emancipó porque los guaraníes son más bien hijos de las musas que seres cerebrales. Los Padres observaban su desarrollo mental cuidadosamente, esperando un paulatino desenvolvimiento de su inteligencia. Pero los juicios de Cardiel en su Carta –relación demuestran la facultad de pensar de la gran mayoría de los guaraníes en aquel entonces, después de una actividad misionera de 140 años, correspondía al nivel de un niño.” (1971: 69)

Así definirán “indio” Santiago de Liniers, a principios del siglo XIX, y un escritor paraguayo, bien entrado el siglo XX:

“...un ynividuo quya desidia haze (sic) la mayor felicidad, que duerme en cualquier parte, ya casi desnudo, come con exceso quanto halla, que, como sufre la Ambre y las demás necesidades de su precaria existencia de una manera espantosa y sin ninguna idea de providad, rectitud ni pundhonor, Roba sin remordimientos, Asesina sin pasión y recibe el Castigo sin vergüenza.” (citado por Susnik, 1962: 92).

“Yvyja’u: ave nocturna del Paraguay, célebre por su indolencia (...) Es como el indio, por su pereza y dejadez” (Narciso Colman, citado por Chase Sardi- Oleg Vyokolán, 1984:)

Lo que B. Susnik llama *postulado de inmadurez social e irresponsabilidad moral* de los guaraníes será uno de los más arraigados ideogramas que permitirá “explicar” con gran economía de clisés, al mismo tiempo, modos de ser previos, coincidentes y posteriores a la experiencia misional.

En la cita de Hoffman aparece uno de los rasgos que será permanentemente atribuido al modo de ser guaraní después de la experiencia en la misión: su desarrollo de capacidades artísticas, sobre todo plásticas y musicales. Veremos en Ambrosetti la permanencia de esta creencia que lo lleva a profundizar en la descripción de las habilidades artísticas de los guaraníes.

De fieras amansadas por el bautismo a seres que necesitan protección y control paternal como los niños, los guaraníes pasarán en la representación social del

imaginario a verse como dóciles aprendices de agricultores (aunque se hubiera planteado inicialmente que su sedentarismo y prácticas agrícolas los hacían fácilmente reducibles, los jesuitas serán los que para la posteridad los “ganaron” para la agricultura), domesticados por las artes, se dirá una y otra vez que voluntaria y dulcemente se sometieron a los religiosos, soslayándose la interesante lucha ideológica y real que queda plasmada en el texto de Ruiz de Montoya. Estos rasgos constituyen una descripción totalmente falsa del modo de ser guaraní, tal como puede concebirse hoy en día a través de lecturas diferentes de los mismos textos recopilados en el pasado o de trabajos actuales como los realizados por Bartomeu Meliá entre las parcialidades de Paraguay.

Debido a que nuestro trabajo se refiere a la transferencia del discurso etnográfico científico, pasaremos a considerar el relato de viajes y los textos geográficos como antecedentes más directos de ese tipo de discurso. Deberán interactuar frecuentemente, como ya señalamos, con los topoi elaborados a partir de la experiencia misional, pero tendrán características específicas dadas por la relación con nuevos procesos y transformaciones en el país, lo que dará pie al surgimiento de una nueva formación discursiva.

3.2. *La Geografía en la constitución del discurso hegemónico*

Como vimos, el contexto en el que surge la etnografía tiene relación con los viajes y la literatura que aparece a partir de los mismos (reales, verosímiles e incluso imaginarios como los de Jonathan Swift). Los viajes, especialmente a partir del siglo XVI, cambiaron drásticamente la idea del mundo. Al aumentar los poderes de las monarquías europeas sobre sus territorios de ultramar, se intensificaron las actividades comerciales y se recopilaron sistemáticamente informaciones sobre los espacios geográficos dominados. Así, la constitución de la empresa colonial estará ligada a la confrontación con el Otro, y por ende, a la etnografía.

La antropología va surgiendo como disciplina científica en el siglo XIX, paulatinamente, escindiéndose de la biología (con la que se relaciona a partir de la recolección de colecciones naturalistas desde el siglo XVIII), la fisiología y la historia. En las primeras épocas el coleccionista era un amateur que se desplazaba para recolectar los materiales que serían analizados y clasificados por los naturalistas y otros estudiosos que no se movilizaban de sus centros prestigiosos (generalmente ligados a museos).

Cuando ambos roles se unifiquen y surja la metodología etnográfica propia del trabajo de campo, continuará pesando el paradigma de las ciencias naturales: medir, clasificar, comparar, obtener leyes generales a partir de la observación y la experimentación, etc. Juan Bautista Ambrosetti ejemplifica paradigmáticamente este proceso ya que es en principio un coleccionista que acopia materiales para museos de ciencias naturales, luego deviene en etnógrafo experimental y por último se convierte en arqueólogo, integrándose a la Universidad de Buenos Aires sin tener en principio título académico alguno.

A fines del siglo XIX, en nuestro país, se vive una situación que recrea de algún modo la etapa inicial de exploraciones y conquista de espacios para el proyecto colonial, ya que el modelo económico-político que se desea imponer desde los sectores dirigentes y la intelectualidad del momento, tiene que ver con el dominio efectivo de vastas regiones poco conocidas de nuestro territorio, consideradas injustamente apropiadas por los aborígenes quienes las mantendrían (según esos sectores), en un estado de salvajismo; a lo que se agrega que algunas están en litigio con países limítrofes.

Después del fracaso de los fortines y la concepción del mantenimiento de la línea de frontera, adviene la decisión del exterminio y la toma de posesión real del territorio a través de expediciones militares. A la Campaña del Desierto le siguen las expediciones del ejército al Chaco, las que finalizan el 1884. "Pacificada" de este modo la nación, puede darse paso a la política de favorecimiento de la inmigración.

Uno de los requerimientos necesarios para iniciar las operaciones militares y mucho más para favorecer el posterior establecimiento de colonos, es el relevamiento topográfico de las regiones que permanecían casi desconocidas. Por eso, se desea reemplazar a los baqueanos, casi siempre mestizos o indígenas, por estudios "científicos", y la disciplina que surge con fuerza proponiéndose curiosamente como suma de todas las ciencias, es la geografía.

En 1879 se funda el Instituto Geográfico Argentino, con gran apoyo del gobierno, la Sociedad Científica y la prensa. Entre sus objetivos estaba el "promover y fomentar la exploración y descripción de los territorios, costas, islas y mares adyacentes de la República Argentina y países limítrofes", así como "publicar una Revista para dar a conocer sus trabajos al país y al extranjero" (Correa Luna, 1896:239). El Boletín del Instituto se publicará entre 1881 y 1930.

En esta revista se darán a conocer los trabajos de exploradores del Territorio de Misiones, algunos de ellos naturalistas, otros agrimensores y, finalmente, los tres viajes de Ambrosetti al Alto Paraná, con su estudio sobre los guaraníes de la región.

¿Por qué se inscriben estos primeros trabajos etnográficos en los estudios geográficos? El rol central de esta disciplina en el marco del establecimiento del estado-nación se incluye en un proyecto internacional, de división del trabajo y la producción. Se trata de una suerte de universalización, del dominio efectivo del globo terrestre para lo que se da en llamar “civilización”, de ahí que la Geografía pueda jugar un papel tan relevante.

En el Boletín del Instituto Geográfico Argentino se conforma todo un imaginario científico propio del discurso hegemónico de la época, tal como puede verse en las siguientes afirmaciones:

“La Geografía marcha al frente de las ciencias, porque descubre y les ofrece teatros inmensos y necesarios para todos los proyectos humanos” (1882:153)

“La Geografía es una ciencia pura y de aplicación al mismo tiempo y bajo esta doble faz ocupa ahora un puesto distinguido entre los diversos ramos del saber humano, y es considerada ya como uno de los más poderosos instrumentos de civilización y como el medio más eficaz de aumentar los dominios intelectuales y materiales del hombre sobre la tierra” (1885:162).

En el contexto de la ciencia positivista, no se pone en primer lugar un conocimiento puramente deductivo, por lo que esta disciplina aplicada puede aparecer como razón de ser y fundamento más que como derivación de otras ciencias:

“La Geografía busca convertirse en ciencia universal, y en un porvenir no lejano ella reunirá en sí el conjunto de los conocimientos humanos. Meteorología, física, química, botánica, geología, mineralogía, etc.” (1883:150)

No sólo los miembros del Instituto se expresan así. Para comprobar en qué medida estas argumentaciones son propias de lo que llamamos discurso hegemónico, podemos señalar que el 16 de mayo de 1884, cuando se celebra el quinto aniversario de la fundación del I.G.A., el Ministro de Instrucción Pública, Dr. Eduardo Wilde, manifiesta:

“Nada es extraño a la geografía: la humanidad y sus ocupaciones, su obra y evolución; las razas animales y vegetales (sic), las formaciones geológicas; los climas y su adaptabilidad a la vida y a la industria; la salubridad de las comarcas, sus riquezas, sus productos y su comercio; nada que interese a la ciencia o a la vida humana puede considerarse mal inscripto si se registra en el *canevas* de la geografía” (1884:102)

La metáfora elegida por Wilde (*canevas*) hace alusión al cañamazo, a la red, pero se aplica indistintamente en la época a las líneas geodésicas; en este sentido, puede entenderse claramente el concepto de “inscripción”, ya que esta especie de texto (tejido, trama) que es el mundo mismo, incluiría todos los discursos científicos, así como el mismo discurso de la naturaleza inscripto en la urdimbre de las líneas geodésicas.

A través de la circulación de ideologemas como el *progreso*, la *civilización*, se va constituyendo un imaginario en el que la geografía adquiere un poder legitimante y legitimado a la vez.

Su función como saber acerca del mundo y la revista geográfica como circulación social de ese conocimiento es parte del proyecto “civilizador” al que hicimos referencia. Todo lo que no entre en ese modelo sería considerado discurso aberrante, por ello, la descripción etnográfica va a presentar aquello que no resuena con las voces legitimadas, eso que es necesario dominar y dirigir, de modo que sintonice con la dominante discursiva. Será la geografía, entonces, la encargada de contextualizar la descripción de estos Otros, especialmente teniendo en cuenta que aún no se está visualizando a la antropología como disciplina independiente en la República Argentina.

3.3. *Construcción de figuras retóricas y categorizaciones sobre el territorio misionero y sus representaciones sociales*

El territorio de Misiones quedaba, después de exploraciones por los canales fueguinos, y los espacios conquistados al aborigen, como una de las zonas prácticamente inexploradas, sobre todo en la parte interior del territorio, selvático y carente de caminos o sendas bien delineadas. Aparecía en el imaginario de la época como la parte más rica del país, una especie de tesoro de especies vegetales aún no explotado.

Naturalistas europeos habían recorrido parte del territorio argentino y en sus descripciones hacían alusión a las barrancas del Paraná (Alcides D’Orbigny, 1835), a las costas del Litoral y las riquezas naturales (Darwin, Bonpland, Bravard), así como referencias a las Bajas misiones (Martín de Moussy, 1855) o estudios minerológicos (Burmeister, 1876).

Un hecho importante que reforzaba la necesidad de conocer este espacio geográfico y trazar mapas y estudios topográficos era la cuestión con Brasil, debido a que una zona estaba en litigio desde los tiempos en que la corona española y la portuguesa se disputaban esa fracción. El árbitro elegido para resolver la cuestión fue el presidente de los Estados Unidos.

Cuando el Boletín del I.G.A., en 1882, hace referencia a la necesidad de un relevamiento cartográfico del territorio misionero, menciona como existentes sólo los siguientes mapas e itinerarios: el elaborado por el Padre Techo, el de Alvar Núñez

Cabeza de Vaca (entre el Río Monday y Asunción) y planos de la zona en litigio con Brasil. Todos estos materiales resultaban pobres y carentes de bases científicas.

La exaltación de Misiones coincidía con la concepción de la navegación como medio por excelencia de transporte comercial, y el hecho de sus numerosas corrientes de agua favorecía su posición, en tanto que su lejanía con los centros urbanos importantes y la dificultad de establecer explotaciones comerciales en la selva podían atemorizar a los colonos.

Algunos exploradores comienzan a recorrer el territorio pero no se adentran en la selva: Giacomo Bove, explorador italiano, en 1883; Niederlein, naturalista, en 1888, y Juan Queirel, agrimensor, que publicó sus observaciones en 1893. Nos referiremos brevemente a estos trabajos que consideramos antecedentes del viaje de Ambrosetti. Si bien son pocas las observaciones de carácter etnográfico que aparecen en estos textos, configuran un género descriptivo-narrativo que oscila entre el estilo de una prosa literaria casi postromántica y lo que va caracterizándose como discurso científico. Ambrosetti será plenamente consciente de esta doble posibilidad e incluirá el relato de sus tres viajes por Misiones dentro de la primera clase, y el estudio etnográfico, claramente posicionado en la segunda.

Un viaje al Alto Paraná de Giacomo Bove, se publica en el Tomo VI del Boletín del I.G.A., en 1885. El autor inicia su informe con una referencia a los comentarios que habría escuchado en Italia, los que despertaron su deseo de recorrer Misiones, después de haber explorado Tierra del Fuego y los canales aledaños, en 1864. Así se constituiría en Europa la representación de la región:

“Entre todas las tierras de la vasta República Argentina ninguna llegó á ser más olvidada que la que constituye el Territorio de Misiones, y ninguna fuera de aquella tiene un pasado histórico más importante, como ninguna otra de la República Argentina encierra mayor riqueza, ni tiene delante de sí más próspero porvenir” (: 129).

Al referirse al apoyo recibido por el gobierno nacional, hace alusión a la necesidad de guías para “una expedición armada”, indispensable para “infundir respeto á las móviles y belicosas tribus que de cuando en cuando aparecen sobre las riberas del Paraná” (: 129). Nos encontramos aquí con la relación entre nomadismo y peligrosidad que constituirá la representación de grupos étnicos fundamentalmente no guaraníes, en tanto que a estos se los califica, como vimos en relación con los topoi de la época jesuítica, como sedentarios (agricultores) y mansos. Por eso, cuando se refiera específicamente a ese pasado histórico que desea exaltar: el de la época de Irala y la fundación de

Asunción, aparecerán los guaraníes en el contexto idílico de lo que Mary Louise Pratt llama “la anticonquista”:

“... tan dulce era sin embargo el vasallaje de muchas tribus, especialmente la de los *Guaraní* o *Tapés*, como también se llamaban, que se habían sometido espontáneamente á los españoles a condición de ser defendidos contra los *Tupís*, *Mbayus*, *Guaycurás*, etc., tribus rapaces y belicosas, que en épocas determinadas se derramaban como torrentes sobre sus territorios.” (: 134)

A lo que sigue la consabida idealización de las misiones jesuíticas: “los indígenas una vez abandonada su vida errante, formaban agrupaciones que progresaban rápidamente en diversas ramas de la industria “ (:134)

En su texto, Bove construye la descripción de un *país* (Misiones) paradójal: *descuidado y bello, desconocido y rico*, “ignorado a pesar de las grandes arterias que lo atraviesan”. Su mirada revela el proyecto mercantilista, su concepción del espacio y del tiempo con sentido utilitario: “... en un clima que á la larga debilita el cuerpo y la mente y en un pueblo á quien aún no ha llegado en toda su plenitud el eco de la máxima: el tiempo es dinero” (:130)

Si las referencias al aborigen son prácticamente inexistentes, no sucede lo mismo con el inmigrante, el colono. En la superficie textual Bove revela su interés por la colonización italiana y el rol de publicista interesado, que le hace confrontar permanentemente los logros de sus paisanos con las colonias alemanas, francesas e inglesas, haciendo referencias a lo conseguido en la Provincia de Santa Fe, *aquella Nueva Italia* como la llamaría Edmundo D’Amicis, quien, según Bove “ha visitado más que ningun otro italiano aquellas nuestras colonias agrícolas” (: 338). Rosario se pone como modelo frente al futuro posible de Misiones:

“...al monótono y lánguido canto de los gauchos, á sucedido el silvato (sic) de las máquinas de vapor, y allí donde treinta años atrás sólo aparecía de cuando en cuando algún hombre á caballo, que pasaba como el rayo a través de los interminables campos, ahora corren las locomotoras y cien convoyes á renovar la sangre de las lejanas Provincias de Córdoba, San Luis, Tucumán, etc. Yo jamás he comprendido á los amantes de las ciudades tranquilas, las ciudades de rentistas, de pensionistas, me deleitaba en las largas calles del Rosario serpenteando por una interminable fila de carros, contento de aquel continuo *vita guidao!*, *prenez-garde!*, *take-care!* de aquella población cosmopolita, en cuyos ojos se leía el contento del presente y la esperanza de un porvenir más próspero” (:338).

Así como suele presentarse al aborigen que encuentran los viajeros, en relación con períodos del pasado, en clave de “degeneración”, utilizando conceptos evolucionistas de la época, es curioso cómo Bove presenta al inmigrante italiano en clave de

“regeneración”, haciendo suyas las palabras de D’Amicis sobre el desheredado miembro de las clases bajas que viene a progresar a América de la siguiente manera:

“la alegría que experimentó por la regeneración de tantos infelices, que él casi había visto embarcarse, estúpidos, macilentos, ignorantes de su porvenir, pero prontos á cualquier lucha, animosos contra cualquier desventura.” (: 338).

En cuanto al género en el que se inscribe el texto de Bove, observamos referencias metadiscursivas pues, al iniciar el trabajo señala que debe presentar una síntesis de la topografía e historia de la población del territorio “como siempre se hace” (:131), y, un poco más adelante, a punto de narrar el inicio de las exploraciones, se detiene ante las peripecias iniciales de la navegación (efectos de la sudestada en el Riachuelo), y explicita: “me había propuesto no contar aventuras, pero no puedo callar, que un romano (antiguo se entiende), en mis condiciones se habría vuelto á su casa, en vista de los malos auspicios con los que empezó el viaje” (:336). En esta última referencia se hace alusión a lo que Mary Louise Pratt considera la primera etapa en los relatos de viajes, es decir, aquellos centrados en las peripecias de la travesía, que describían más las vicisitudes de la navegación que los nuevos territorios explorados, toda vez que las primeras expediciones diseñaban las costas de los territorios a los que se accedía en los barcos de la época, trazándose además de estos mapas, las rutas de navegación. Bove está en las postrimerías del género, por lo que desea distinguirse de ese primer tipo de viajero.

En 1890, según se describe en el tomo XI del Boletín del IGA. un naturalista miembro de la Academia Agronómica de Berlín llamado Niederlein publica *Mis exploraciones en el Territorio de Misiones*, no hace observaciones etnográficas pues su interés está centrado en la colonización del territorio, en este caso como representante de una “comisión argentino-alemana de colonización y exploraciones rurales en Misiones”. Desde 1884 se encontraba realizando trabajos para el gobierno que lo había designado “inspector de bosques de la República Argentina”, habiendo coleccionado parte de los materiales exhibidos en las Exposiciones Universales de París (1888 y 1889).

Su trabajo presenta como dato de interés los resultados de un censo que efectuara el mismo Niederlein en 1888, sobre la población de Misiones. El mismo da como resultado de población un 65% de argentinos (6699 individuos), 17% brasileños (1872 personas), 16% paraguayos (1.723 individuos) y 1% italianos (115 entrevistados). Sobre un total de un poco más de 10.000 habitantes señala la existencia de 69 españoles, 44 franceses, 29 alemanes 12 ingleses, 13 suizos... y 72 “indios Tupí”.

Su única mención a grupos aborígenes, además del dato censal ya señalado, es la referencia a "...una toldería de indios Coroados", cerca de Palmas, de 60 individuos, de los que apunta:

"Viven en ranchos mal hechos. Sus cultivos son insignificantes, lo mismo sucede con la cría de cerdos y otros animales. Vagabundos como casi todos sus hermanos en los bosques, se alimentan en gran parte de la caza y de la pesca, de miel de abejas silvestres, de frutos del monte y cogollos de palma, etc.

Tienen arcos y flechas y útiles de cocina y de casa, parecidos a los de los indios Caingúá. Se visten como el pueblo palmense en general.

Casi todos, además de su propio idioma, hablan el portugués. Muchos indios se ajustan también para hacer yerba o rozados en los bosques, pues ya hace bastantes años que fueron amansados por los misioneros" (1890: 234)

El texto, luego de señalar una agricultura "insignificante", pasa a atribuir el uso del sistema de roza a la influencia jesuítica. La condición seminómada *se lee* en los cultivos y en la vivienda, y se acentúa con la construcción lexical: "vagabundos como casi todos sus hermanos", condición de la que será necesario extraer a los grupos caingúás cuando se realicen descripciones de ellos, como hará Ambrosetti quien, como veremos, desea destacar la capacidad de esos grupos para la relación con el colono (son previsores y cumplidores, dirá, e infantiles e ingenuos a la hora de hacer valer sus exigencias). De este modo no se disuade la instalación del colono dispuesto a arriesgarse por tan inhóspitos territorios, a quien la presencia del aborígen podría resultar atemorizante.

Durante varios años, antes de la expedición de Ambrosetti, el agimensor nacional Juan Queirel efectuó exploraciones y mediciones en el Territorio de Misiones. En 1893 se publican sus *Apuntes de Viaje sobre el Territorio de Misiones*

La relación entre Queirel y Ambrosetti fue más estrecha, ya que realizó la agrimensura de ciertos terrenos en la zona cuyos propietarios eran el padre del mismo Ambrosetti y el Sr. Storni. Queirel es uno de los que conoce mejor el territorio, facilitó a Ambrosetti el diario que había usado cuando hizo sus expediciones y cedió al etnógrafo las fotografías que Ambrosetti utilizó en una publicación en la Revista del Museo de La Plata (Julián Cáceres Freyre, 1967:32).

Nos detendremos en el texto de Queirel debido a que es plenamente representativo del estilo y las características discursivas de las descripciones de viaje de esa época, que fluctúan entre la literatura y el informe científico. Así, gran parte del trabajo, cuando se describe la naturaleza misionera, presenta una prosa como la siguiente:

"En medio del silencio que reina en esta cerrada y gigantesca arboleda, de vez en cuando un ruido estridente atrae nuestro cuidado, producido por dos gruesos árboles que se rozan mecidos por el viento.

Algunas veces también es quebrantado este silencio por el ruido lejano de fuerte lluvia. Son aguas que vienen a los arroyos cayendo por despeñaderos desde mucha altura.

A la salida y puesta del sol otro es el aspecto de la selva. Muy temprano muchos gorjeos de pajaritos se sienten. A la tarde predomina el canto alegre del zorzal, tan abundante, los lamentos del urutaú y urú despidiendo al astro en su ocaso.

La vista de árboles apiñados, en un suelo ondulado, dominado desde alguna prominencia, es preciosa. ¡Cuántos célebres paisajistas no cambiarían todos los cuadros que adornan sus estudios por presenciar y contemplar un día solamente el vivo panorama de Misiones!" (Queirel, 1893: 475-476).

Del mismo modo, en la mejor tradición de la narración de las peripecias del viaje, describe los numerosos insectos que pueden atormentar al viajero, y agrega: "Ahora, ¿porque haya estas plagas nos acobardaremos, renunciando á ver lo que muy pocos vieron, o quizá nadie antes, de sublime en estos lugares?" (:475)

Aparecen en estos ejemplos tópicos que pertenecen a la literatura de viajes desde la época romántica. En este sentido seguiremos las reflexiones de Adolfo Prieto (1996), quien se refiere a las influencias de Humboldt que, a principios del siglo, había consolidado una fórmula novedosa: "tratar estéticamente los sujetos de la Historia Natural" (:16). A lo largo del siglo XIX, a partir de la constitución de la ciencia positiva, se continuará con la estrategia del archivo de datos, la observación cuantificada, la medición y clasificación ordenada, en el sentido en que lo iniciara Humbolt

Se constituyen a partir de la influencia humboltiana repertorios temáticos, módulos narrativos y un cierto tipo de sensibilidad que permite articular discursos racionalistas (propios del iluminismo) con la percepción del paisaje romántico, o como señala Prieto en relación con viajeros ingleses que recorrieron el territorio argentino entre 1820 y 1835:

"...la combinación del discurso racionalista-utilitario con el discurso romántico-sublime, interpolando información destinada a aumentar el conocimiento sobre una región particular del planeta con los raptos de emoción estética provocados aquí y allá por las revelaciones del escenario natural." (1996:38)

Observamos en los textos señalados los epígonos de este proceso ya que en Argentina, durante la época de las luchas civiles y el período rosista, fue la literatura la encargada de dar cuenta de estos tópicos propios de la lectura del paisaje, en desmedro de los estudios científicos.

Vemos aparecer en el texto de Queirel la concepción del paisaje “sublime” de la selva, así como de lo “pintoresco” de las primeras descripciones románticas, el tono celebratorio de la naturaleza americana, misionera en ese caso, y el concepto de percepción visual que relaciona una nueva forma de mirar con lo pictórico.

Tanto Queirel como Ambrosetti pasarán del discurso poético al científico, en el caso del primero su propia visión de agrimensor quiebra a menudo la descripción “literaria”:

“Los cerros (...) forman un sistema caprichoso y no ordenado, de tal suerte que en una mensura, si no imposible, difícilísimo y muy dispendioso sería determinar las cumbres centrales de donde se divorcian las aguas para afluir a los ríos Paraná y Uruguay, como en todos los mapas de la República se notan” (1893:476-477)

Así, oscila entre el tópico del pintoresquismo y las precisiones científicas:

“...cada vez más pintoresco fue apareciendo el arroyo (...) Este arroyo lo hice conocer en la descripción de mi viaje al Río Uruguay, de San Javier al Salto de Moconá o Grande (...), cuya latitud la determinamos por varias observaciones astronómicas y resultó ser 37° 37' 50" Sur en su embocadura, banda occidental...” (:478)

“Esta superficie líquida y verde por el reflejo del follaje, cuando es herida por los rayos del sol perpendicularmente, se diría ser entonces una cinta plateada, con bordes de verde claro para hacer el contraste más hermoso del cuadro” (: 480)

Nos detuvimos en este autor por ser el antecedente más inmediato de Ambrosetti, quien resolverá, como ya señaláramos, el problema de la fluctuación entre la literatura y el discurso científico a través de una clara separación: la literatura de viajes por un lado, con su prosa florida a veces y los tópicos ya mencionados, y el discurso con búsqueda de efecto de objetividad, encuadrado dentro de lo científico, en su texto etnográfico sobre los caingú.

Queirel no deja de contribuir a la exaltación del territorio misionero: “inagotable fuente” (:470) de árboles para la ebanistería, “inmensos bosques de pinos (...) yerbatales inagotables” (:471), “la zona más feraz sin duda, y la más rica de cuantas posee incultas la nación argentina” (:470).

Síntesis entre riqueza y abandono, la celebración del paisaje misionero se impone en el contexto de los estudios geográficos, escindiéndose poco a poco de la literatura, mientras se relega a los habitantes de la selva a un estudio etnográfico de poca circulación y transferencia inexistente, lo que se corresponde con la consideración de un objeto menospreciado, como veremos seguidamente.

3.4. *La constitución de una etnografía científica finisecular y su sentido en el debate sobre la cuestión del aborigen*

Para entender nuestra hipótesis acerca de las estrategias argumentativas de Ambrosetti es necesario ubicar brevemente el texto en ese momento de la constitución de una idea de nación y un proyecto específico que involucró no sólo decisiones políticas sino toda una manera de entender la ciencia.

Cuando se reseña la obra del Instituto Geográfico Argentino, en 1896, Correa Luna relaciona el surgimiento de esta institución con ese contexto nacional e internacional al que deseamos hacer referencia, y plantea una posición que condiciona todo un modo de ver a las comunidades aborígenes en el país, y de definición de los argentinos ante sí mismos y frente al mundo: “no somos indios”. Es interesante esta reflexión pues aclara qué significa hacer etnografía luego de las campañas al “Desierto” y al Chaco. Señala este autor:

“ (era necesaria) una solución definitiva del viejo asunto de las fronteras con los indios del Sur (...) bochornosa valla para la marcha de la civilización (...) hasta que el General Julio A. Roca desarrolló su plan científico de Conquista de la Pampa. (...) desde el día siguiente de la victoria quedó consagrado en la teoría y sobre todo en la práctica, el principio de las exploraciones en el territorio de la República como el medio más eficaz de poblarla, de impulsar, en una palabra, conscientemente sus destinos “ (: 242-243)

“Este fue un motivo más para estudiar el país: había que darlo a conocer, y destruir antiguos disparates que pululaban en el viejo mundo sobre estas regiones, sólo habitadas por indios, vestidos de plumas según muchos. Y el patriotismo anhelaba corrientes inmigratorias que transformaran y beneficiaran estos campos salvajes, era indispensable entonces más que nunca hacer estudios especiales, donde se hallaran reunidos muchos datos y observaciones científicas sobre el clima, el suelo, las vías de comunicación, los cultivos apropiados, las producciones naturales, etc.” (: 245)

Aquí queda planteado el objetivo de los estudios geográficos, que surgen como respuesta a argumentos expuestos o supuestos que indicarían lo indígena como parte de la filiación, de la identidad del argentino, “antiguos disparates” que es preciso combatir para reemplazarlos por un ejemplo de civilización y ciencia. ¿Cuál es el lugar de la etnología en este contexto? Cuando se refiere a la creación del Museo Etnográfico y Arqueológico, que va a ser puesto bajo la dirección de Ambrosetti, dice Correa Luna:

“Es indudable que ya no quedan sino restos dispersos de las razas indígenas que un día poblaron la República Argentina” (...) “Por lo mismo,

antes que su extinción total sea un hecho, debido al agotamiento propio de los pueblos inferiores o a su fusión con el elemento civilizado, hay que catalogar y documentar las modalidades de su lenguaje, costumbres, aptitudes, etc., bien sea para satisfacer una curiosidad histórica y científica que puede conducirnos a las más interesantes apreciaciones y estudios comparativos, ó bien teniendo en mira principalmente investigaciones futuras sobre uno de los elementos originarios de nuestra nacionalidad”
(: 255-256)

La estrategia argumentativa de la negación con el uso de *sino* (“ya no quedan sino restos dispersos”) le permite negar el marco que ya había calificado de disparatado: la suposición de que la población indígena en la República Argentina es numerosa, y por lo tanto significativa. Léxicamente se refuerza su argumento: se trata de *restos*, e incluso *dispersos*; lo mismo sucede con el modificador realizante *total* aplicado a *extinción*. Las leyes de evolución están supuestas en “el agotamiento propio de los pueblos inferiores”

En cuanto a las razones por las cuales parece conveniente estudiar este objeto fragmentario, está la que lo reduce a *curiosidades*, el interés que reviste lo que está en extinción, y otra razón más, que es la misma que emplea para justificar más adelante los estudios de la prehistoria: el conocimiento de lo que constituye un origen perdido en el tiempo. Finalmente, señalamos como muy revelador el concepto de “estudio comparativo”, ya que aquí se revela que la curiosidad del *salvaje* va a ser contrapuesta permanentemente para justificar un discurso de autoalabanza en el que la sociedad envolvente logrará verse a sí misma como más civilizada y científica. De más está aclarar que es el mismo justificativo con el que Europa se lanzó a la conquista de los otros continentes.

Hacer etnografía es, entonces, en este momento de la historia de Argentina, refutar voces y puntos de vista reemplazando ciertos estereotipos o *topoi* para construir otros, oponer permanentemente la cultura propia a la ajena y justificar el exterminio y la exclusión del indio en el proyecto nacional.

La circulación de estos conocimientos dentro de los circuitos académicos atempera un poco el estigma que pesa sobre una ciencia que investiga un objeto de estudio considerado inferior. La Revista en la que se publica el discurso etnográfico de Ambrosetti tiene una circulación restringida: el Boletín del Instituto Geográfico Argentino no es propiamente una revista de difusión masiva. Cuando de esta se trate, habrá que ocultar o disfrazar los conocimientos etnográficos por impresentables. Por ejemplo, en 1884 la Sociedad Geográfica de Bremen resuelve llevar a cabo una “exposición puramente argentina” de la que comenta Correa Luna:

“se pensó dar en un principio (a la exposición) fines casi exclusivamente etnográficos, y entonces el Presidente del Instituto Dr. Zeballos (...) manifestó su opinión contraria a la idea de una exhibición de objetos salvajes, que si bien muy curiosos y dignos de estudio de los etnólogos, habrían tenido un significado negativo para los intereses de la civilización en la República, sobre la cual, aún hoy no posee Europa una opinión exacta y unánime”

Se resuelve entonces:

“dar carácter oficial a la Exposición y reunir varias colecciones de objetos naturales e industriales, así como libros y mapas en número importante, que aseguraron un gran éxito a la Exposición y pusieron bien de relieve el adelanto intelectual y comercial de la República” (: 259).

Este es el contexto en el que Juan Bautista Ambrosetti realizará su estudio sobre los caingú, sutilmente polémico con la doxa, en cuya lectura utilizaremos herramientas del análisis del discurso provenientes de la Teoría de la Argumentación. No sorprende, dado el rechazo observado por el objeto de la etnografía en este momento histórico particular de la Argentina, el uso de estrategias de confrontación con el discurso hegemónico que veremos seguidamente, sin embargo, esto hace más notable el hecho de que, cuando se trate de hacer llegar sus conclusiones o informaciones a un público masivo, fuera de los estudios etnográficos o geográficos, oculte casi completamente sus observaciones más ricas sobre las relaciones interétnicas y la identidad guaraní.

Segunda Parte

**PRESENCIA Y AUSENCIA DE LOS GUARANÍES
EN LA ÉPOCA DEL SURGIMIENTO DE LA
ETNOGRAFÍA ARGENTINA
(Fines del siglo XIX- primeras décadas del siglo XX)**

Capítulo 4:

EL INFORME DE J. B. AMBROSETTI REFERIDO A “LOS CAINGUÁ”

4.1. De la literatura de viajes al discurso etnográfico

Desde setiembre de 1891 hasta febrero de 1892 Ambrosetti emprendió un “viaje” por la Provincia de Río Grande do Sul y Alto Uruguay, en Brasil, y por Misiones, Argentina. La descripción fue publicada por la Revista del Museo de La Plata (1891-1893) En este recorrido no se dedica a visitar asentamientos aborígenes.

Entre los meses de julio a diciembre de 1892 realiza un segundo viaje a Misiones, por Alto Paraná e Iguazú, en el que efectuó estudios etnográficos entre los Caingúá, nombre que se le daba a los guaraní de Misiones en esa época. Este viaje forma parte de la “Expedición Nord-Este” del Museo de la Plata. Ambrosetti cuenta con apoyo institucional y equipo de colaboradores. Publica los informes en parte en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino, y en parte en la citada revista del Museo, remitiendo las colecciones al mismo.

Efectuará un tercer viaje a Misiones por cuenta del Instituto Geográfico Argentino. Sus observaciones se publican en las mencionadas revistas y, cuando se trata de observaciones de la fauna, en la Revista del Jardín Zoológico. En esta ocasión lo acompaña, además de un equipo de expertos, un dibujante, y se realiza un registro fotográfico con el que ilustrará su trabajo etnográfico. El mismo se publica en 1894, en el tomo XV del citado Boletín, y se titula: *Los indios Caingua del Alto Paraná (Misiones)*.

Como ya vimos, pesan sobre él los criterios negativos de la intelectualidad y la clase dirigente, los que representan estereotipos que se integran en la sociedad nacional y continúan en algunos casos presentes hasta hoy. Se ha impuesto en su época el criterio de que los grupos chaqueños, pampeanos, bonaerenses y patagónicos eran agresivos y más primitivos que los guaraní, por su condición de cazadores y recolectores, lo que justificaría las campañas militares contra ellos. De los Caingúá desea darse una imagen diferente, que no atemorice a los futuros colonos, por ello su condición de agricultores

será reiterada, argumento con el que, como se desarrollará más adelante, se justificará no sólo la estabilidad de sus viviendas, sino la mansedumbre de su carácter. Se continúan estereotipos forjados en la época de las misiones jesuíticas, por ejemplo la relación de esta mansedumbre con el gusto por la música.

Constantemente Ambrosetti deberá “dialogar” con puntos de vista de los que desea apartarse, o bien confrontar con ellos, compartirlos, hundirse en las propias contradicciones y prejuicios, asumir actitudes de defensa y reformulación del imaginario del momento, etc. Por lo expuesto, se trata de un texto muy interesante en el que hemos rastreado los usos de adversativos y la negación, procedimientos que nos permitirán analizar cuáles son los marcos en los que se mueve el etnógrafo, y algunos aspectos léxicos que contribuirán a determinar cuál es la figura del objeto observado que construye, así como otras figuras propias del discurso etnográfico.

4.2. Constitución del sujeto y el objeto: categorización y campos sociales

Influido por una visión positivista y por el paradigma de las ciencias naturales, Ambrosetti considerará a los guaraníes un todo homogéneo que es necesario objetivizar. Su metodología lo obliga a medir, experimentar, comparar y confrontar permanentemente a “ellos” con “nosotros”, con las clases bajas, criollos y colonos; con otros grupos indígenas, etc.

Luego de explicar las características de la segunda y tercera expedición, sitúa a lo que llama la Nación Caingúá, que considera, como mencionáramos en el capítulo primero, dividida en dos grandes parcialidades: Baticolas, Aputere o Baaberá, por un lado y Chiripá, por otro.

Divide su trabajo en las siguientes partes: a) caracteres étnicos (aspecto físico exterior), b) caracteres fisiológicos, c) actitudes artísticas, d) usos y costumbres.

En los dos primeros apartados debería medir a sus objetos de estudio (lo que le resulta difícil de lograr) o bien realizar experimentos para poder obtener conclusiones sobre aspectos no externos (por ejemplo, pruebas de resistencia física: los hace correr carreras pedestres contra algún blanco que corra a caballo, etc.). Dedicó sólo siete páginas a estos dos subtemas, en tanto que en *Aptitudes artísticas* se extenderá a veintidós páginas. Realizará experimentos a fin de comprobar: la “comprensión de la música” que tienen los caingúá (les solicita reproducir vocalmente escalas o notas), la capacidad de

representar a través del dibujo, y lo que llama prueba “de inteligencia”: reconocimiento de figuras en grabados de una revista ilustrada.

Finalmente, el punto más extenso que desarrolla es *Usos y costumbres* (64 páginas), en este apartado se dedicará a exponer actitudes y valores de los caingúá (lo que le permite refutar ciertos estereotipos tales como la agresividad o el robo atribuido a las comunidades indígenas), prácticas relacionadas con el matrimonio y la familia (fuertemente calificadas, donde aparece claramente la ideología y subjetividad del enunciador), costumbres (en especial sobre la comida y la bebida, traje y adornos), *Industrias* (esto es producción de tejidos, cestos, etc) y actividades económicas y otras prácticas (agricultura, comercio, pesca, caza y guerra) donde se desarrollan los topoi a los que ya hicimos referencia sobre la evolución y el carácter de los grupos guaraní.

Suele introducir cada sección o cada subtema con la denominación generalizadora que orienta permanentemente su noción naturalizada y objetivista del marco cultural, que intenta mostrar, como ya señaláramos, como una totalidad:

“La nación caingúá” (p.663)

“Los Caingúá son...” (pp.664, 669, 725, 727)

“El indio Caingúá es...” (p.685)

“Los indios Caingúá...” (p.728)

“Los Caingúá tienen...” (pp.694, 737)

“Los Caingúá para procurarse...” (p.703)

“Los Caingúá, y sobre todo los Baticolas...” (p.710)

“Los Caingúá elaboran también...” (p.724)

“El baile de los Caingúá...” (p.673)

“Entre los Caingúá...” (pp. 674, 686, 689, 711, 721)

“Entre las mujeres Caingúá...” (p.707), etc.

Seguidamente veremos algunas lexicalizaciones relacionadas con este término genérico.

La construcción de ese marco cultural homogéneo se le dificulta permanentemente en su contacto con las personas concretas en el trabajo de campo, por lo que debe emplear estrategias argumentativas que le permitan superar las contradicciones. Es por eso que recurre permanentemente a negaciones y conectores adversativos, a través de los que puede aludir o rectificar “voces” provenientes de los propios preconceptos culturales, o bien encontrar un puente entre lo observado y la dificultad de establecer normas generales. Este último aspecto es para él, indudablemente, la misión específica de etnógrafo. Más adelante nos referiremos a cada una de estas estrategias argumentativas.

Las figuras discursivas por excelencia en este tipo de texto suelen ser “los otros” (“ellos”) y el etnógrafo (caracterizado por el uso de la primera persona). El cruce de

estos lugares del discurso se ve afectado por la temporalidad en relación con los dos momentos diferenciados en el espacio y en el tiempo, propios de la etnografía.

Los sujetos y figuras enunciativas se relacionan con tiempos y aspectos verbales precisos. En el discurso de Ambrosetti la distribución es la que puede observarse en los siguientes ejemplos, sin que varíe a lo largo del texto:

“Una de las tribus de indios más interesantes que se hallan en Misiones es la de los *Caingúá* o *Caigúá*, de origen genuinamente *guaraní*.

En tres viajes que he efectuado á aquel territorio, no he dejado nunca de preocuparme de ellos, reuniendo siempre mayores datos, ó comprobando la exactitud de los reunidos, á fin de poder presentar este trabajo.” (p.661)

Aparecen en el fragmento los dos momentos a que hicimos referencia:

1- El trabajo de campo: “tres *viajes* que *he efectuado* a *aquel* territorio...*reuniendo* siempre mayores datos, o *comprobando* la exactitud de los reunidos”.

2- La escritura y su producto: “Una de las tribus más interesantes (...) *es* la de los *Caingúá* o *Caigúá* (...) a fin de poder presentar *este trabajo*”.

El informe escrito es el producto final y desde el punto de vista del etnógrafo se sitúa en un aquí y ahora a través del demostrativo y del tiempo presente cuyo sujeto es generalmente el sujeto observado convertido en conocimiento científico, a través de un presente que lo vuelve intemporal como el tiempo de las definiciones.

En cambio el trabajo de campo queda en el pasado como *viaje* ya realizado y terminado, apareciendo en este caso el demostrativo *aquel* y los verbos en Pretérito Perfecto y en primera persona.

Veamos otros ejemplos:

- (1) “Los *caingúá* son, en general, de talla mediana (...) no he observado en ninguno síntomas de calvicie” (p.664)
- (2) “La barba, en general, es escasa (...) pero he observado...” (pp. 664-665)
- (3) “Tienen un oído muy fino (...) La pasión por la música, en ellos, llega al extremo; he visto á uno...” (p.670).

Decimos que el presente es el tiempo de la cristalización del discurso en informe, porque nunca se usa en relatos que desarrollan experiencias o situaciones propias del tiempo del trabajo de campo, (invariablemente en estas narraciones usa el pasado), y porque, al emplearse el presente, se está generalizando la norma, la que el etnógrafo concluye después de muchas experiencias parciales en el campo.

En (2) y (3) aparece una forma muy notable de desplazamiento de los sujetos observados, cuyas características pasan a constituirse en sujetos con propiedades, y

dejan de considerarse sujetos de acciones, lo que produce un efecto de mayor objetivización: *la barba es escasa, la pasión por la música, en ellos, llega a...*

Este recurso llega a impregnar el discurso en forma tal que los sujetos observados se disgregan y fragmentan como en los procedimientos de disección del naturalista:

“La cabeza pertenece a los índices medios; el tronco y los brazos son bien desarrollados...” (p.664)

“Los ojos son negros...” (p.664)

“Las cejas son (...) La boca es... (...) Las orejas son...” (p.665)

“La sensibilidad general está bastante desarrollada en ellos; la piel, a pesar de ser dura, es sensible a los gegeres y tábanos...” (p.667)

“El calor lo soportan mucho, pero el frío no...(…) El hambre lo sufren bastante...” (p.667)

Los sujetos de estudio están constituidos en lugares donde la propiedad se manifiesta, no son sujetos actuantes sino espectáculo visual que debe fragmentarse para su mejor análisis. Asimismo, en la metodología de Ambrosetti, era necesario medir cuantitativamente cada parte, hecho impracticable que no deja de lamentar repetidas veces, atribuyéndolo a la susceptibilidad de los guaraní.

Dijimos que esa posición inicial de las propiedades tomadas como sujetos es objetivizante, hecho que se comprueba porque es la posición en la que coloca los objetos directos que se constituyen en tema de la oración, por ejemplo:

“El calor lo soportan mucho...”

“El hambre lo sufren bastante...”

“Muchos animales de pelo, grandes ó pequeños, cazan los Caingúá con trampas” (p.702)

Una aparición de aspectos ideológicos sutiles está presente en la lexicalización. Aplicaremos algunos conceptos de la Teoría de la Argumentación al analizar los adjetivos que acompañan al sintagma nominal *los Caingúá* y otras frases sustitutivas, y sus posibilidades de reforzar o disminuir la argumentatividad inscripta en el léxico.

4.3. Lexicalización y argumentatividad

Seguiremos en estas consideraciones sobre el léxico la posición de O. Ducrot y J.C. Ascombre cuando se refieren a las características de los adjetivos: “difícilmente – ya Platón lo había demostrado- se llega a precisar sus condiciones de verdad, es decir, las informaciones que dan sobre objetos a los que se los aplica. De ahí el deseo de caracterizarlos más por su aspecto ideológico, es decir, por las creencias que se han incorporado y que transmiten” (1994: 232).

Aparentemente presentados como un modo de dar informaciones, los adjetivos suelen ser portadores de un modo de ver el mundo, por lo que resultarán reveladores a la hora de analizar el discurso etnográfico.

Teniendo en cuenta, además, el enfoque de Jean-Claude Milner, consideraremos a los adjetivos (y a sustantivos y adverbios) como *clasificantes* (por ej. inglés, azul) cuando se refieran a propiedades objetivamente definibles, no valorizantes, negables, que permiten definir una clase y admiten muy bien la interrogación, en la cual se pregunta por una información y no por una adhesión de tipo afectivo. Llamaremos *calificantes* (por ej. idiota, emocionante) a los que son valorizantes, “vale por sí mismo sin que se lo pueda oponer a un antónimo o negarlo, expresa más bien una apreciación subjetiva” (1978: 18)¹⁷, admiten la exclamación y, al ser interrogados presentan diferencias pragmáticas claras en relación con los anteriores. Los adjetivos *mixtos* comparten ambas características, con ciertos sustantivos pueden ser calificantes (como: sábana blanca), y, con otros, ser más informativos.

Tendremos en cuenta las propiedades que se aplican a la expresión *los Caingúá* o a las siguientes sustituciones: *tribu de indios*, *el caingúá*, *pueblo* y *la nación caingúá*. Se comprueba en su discurso una oscilación de Ambrosetti entre las parcialidades guaraníes identificadas como tales y un concepto más abarcador que las reuniría a todas en una idea de guaranidad o de *nación guaraní*. Si bien oscila permanentemente entre uno y otro significado, en muchas ocasiones especifica a qué parcialidad está haciendo referencia; así, los chiripá son presentados como más aculturados, y, por lo mismo, más corrompidos por los blancos.

Aplicando los conceptos ya señalados de Milner, encontramos en el texto:

- a) Clasificantes: “genuinamente *guaraní*” (p.661), “(pueblo) *sedentario*” (p.689), “*sedentario* casi” (p.710), “carácter de vida *semi-sedentaria*”, “(pueblo) *agricultor* por excelencia” (p.737), “*polígamos...casi siempre*” (p.690), “*sobrios* al beber” (p.702)
- b) Calificantes: “de las más *interesantes* (tribus)” (p.661), “*pasionistas por la música y el dibujo*, condiciones que los hacen sumamente *simpáticos* y más que suficientes para no colocarlos en un grado tan inferior en la escala humana” (p.684), “muy *hospitalario*” (p.685), “muy *amoroso con (su familia)*” (p.691), “*amigos del vivir bien*, son, en general, bastante

¹⁷ A diferencia de los anteriores, en caso de ser negados no se pasa simplemente del punto de vista positivo a su negación, sino que se produce otro efecto pragmático (“la película no es genial” por ejemplo, tendrá un valor despectivo). Veremos más adelante el uso de negaciones con efectos parecidos en el texto de Ambrosetti.

industriosos" (p.710), "*previsores*"-de tipo mixto, calificante en ciertos contextos- (p. 726), "sumamente *cumplidores y exactos* (en sus tratos comerciales)" (p.685) "como todos los indios, bastante *infantiles*" (p.727), "*dignos de muchísimos estudios prolijos*" (p.743), "tan *dulces* (de carácter)" y por lo tanto "tan *aptos para ser reducidos*" (p.740).

Podemos observar que, frecuentemente, los adjetivos van acompañados de modificadores y operadores que los enfatizan (modificadores realizantes), disminuyen el carácter de la propiedad aplicada (desrealizantes) o apuntan la propiedad hacia el grado extremo (sobrerrealizantes). Puntualizaremos sólo algunos casos:

- 1) Algunos desrealizantes: a) *Casi* y *semi-* aplicados al clasificante sedentario-a, atenuan las conclusiones que podrían derivarse del sustantivo, sin invertirlas; la posición atributiva de *casi*, parece disminuir el efecto de la atenuación, de modo que, cuando desea obtener una continuación divergente de la argumentación debe recurrir a *sólo*: "...los Caingú son un pueblo sedentario casi y por esa razón es que sus casas o Tapuis son bien constituidas y duraderas, y sólo las abandonan para poblar en otro punto cuando son molestados por tribus vecinas, acontece alguna epidemia, ó las nuevas familias que se forman necesitan expandirse..." (p.725).

En el caso de *semi-*, este operador actúa como es de prever, simplemente atenuando: "Los Caingú tienen un carácter que su vida semi-sedentaria y sus costumbres agrícolas han modificado en contra de la belicosidad..." (p.737)

b) El uso de atenuadores, en otros casos revela en parte ese diálogo de Ambrosetti con la ideología de su clase, con la doxa, y la necesidad de alentar una visión positiva de los grupos guaraníes, y, al mismo tiempo su reticencia en no elevarlos hasta un nivel equivalente al de la cultura nacional envolvente. De esta manera emplea en otros contextos y nominalizaciones el adjetivo *cierto*: "...con cierto arte y simetría (...) denota un gusto artístico especial (...) cierto esfuerzo de la imaginación..." (p. 721). *Especial* funcionó en el ejemplo de manera equivalente.

- 2) Realizantes y sobrerrealizantes: Se observa la realización plena de algunas propiedades, y, en otros casos, los términos resultan

realizantes en un grado aceptable, pero no extremo, lo que connota lo mismo que señalamos anteriormente para *cierto*.

Algunos ejemplos son: agricultor *por excelencia*

de las más interesantes

sumamente simpáticos, cumplidores y exactos

muy hospitalarios, amorosos con su familia

Y, por otra parte: *bastante industriosos*

bastante infantiles

Si observamos los contextos en los que aparecen veremos que Ambrosetti contradice los estereotipos, no sólo de su época sino algunos que se extienden hasta la actualidad, y basta como ejemplo el más reciente cine documental que presenta al aborigen como caracterizado por la miseria y la desidia. Nuestro autor se aparta conscientemente de estos estereotipos de indolencia. En los ejemplos siguientes el subrayado es nuestro:

“El indio Caingúá es *muy hospitalario*, y como en sus ranchos *difícilmente falta qué comer*, casi siempre pueden atender al recién llegado” (p.685)

“Los Caingúá, y sobre todo los Baticolas, como casi sedentarios y amigos del vivir bien, son, en general, *bastante industriosos*.” (p.710)

“Como se ve los caingúá son *previsores* y más de un yerbatero debe á esta previsión el bienestar suyo y de su gente en momentos de suma escasez, cuando los estómagos particulares, y las cuadrillas amenazaban, por esta suprema razón, desbandarse, abandonando los trabajos.

Este dato de tanta importancia, y rigurosamente exacto, no debe olvidarse; por el contrario, creo que debe tenerse muy en cuenta, sobre todo por los que deben velar por la buena marcha de aquellas regiones, para cuando llegue el caso de que algunos mal intencionados pretendan cometer actos primos (sic) con *los pobres indios*, guiados por un espíritu egoísta” (...) “siendo la moneda usada entre ellos, sólo el intercambio de objetos que *siempre les es desfavorable* pues *dan mucho para recibir poco* y como son, *como todos los indios, bastante infantiles*, se dejan subyugar por la primera impresión y *no pueden dominar fácilmente el deseo* de posesión de tal ó cual cosa” (pp.726-727).

Podemos comprobar cómo los encadenamientos discursivos llevan de la alabanza a la reticencia, propia de una postura paternalista. Se trata de un caso semejante al que pudo observarse anteriormente: “...condiciones que los hacen *sumamente simpáticos y más que suficientes* para no colocarlos en un grado *tan inferior* en la escala humana” (p.684), en donde *tan* revela la lucha en la que debate el autor, ya que la ambigüedad de la frase permite considerar dos supuestos a la vez: son naturalmente inferiores pero en un grado menor, o bien no debieran considerarse inferiores.

4.4. La generalización de inferencias conclusivas

Como ya señaláramos, el objetivo etnográfico de Ambrosetti es la identificación de las normas, de las generalizaciones que permitan clasificar a *los Caingúá* como un todo homogéneo. Impelido por esta meta se dedica a marcar generalizaciones, muchas veces en forma expresa:

- “En general, los Caingúá viven...” (p.662)
- “Los Caingúá son, en general...” (p.664)
- “La actitud general de estos indios, al caminar, es...” (p.665)
- “El indio Caingúá, en general es sobrio en el beber...” (p.702)
- “En general, los tejidos de los Caingúá son...” (p.711)
- “En general, están hechos...” (p.719)
- “Generalmente le agregan...” (p.719)

El uso del presente y la tercera persona, con el verbo *ser* es muy frecuente en estos casos, lo que ya indicáramos como procedimiento para cristalizar el conocimiento “científico” que implican estas generalizaciones. A pesar de su esfuerzo, los hechos y prácticas que observa se presentan como complejos y difíciles de reducir a un “modelo”. Es por eso que, al encontrarse con contradicciones entre lo general y lo particular, suele considerarlo como la norma y la excepción y recurre para ello a los adversativos. Veremos algunos usos de *pero* prototípicos.

- (1) “La barba, en general es escasa, y se reduce a unos pocos pelos en el labio superior y otros pocos en el mentón; pero he observado algunos que la poseían en casi toda la cara, con abundancia” (p.664)

Se trata del *pero* de oposición directa, triangular, en el que una primera proposición tiene un efecto argumentativo que lleva a una conclusión y, en la segunda proposición se contradice esa conclusión. Este uso equivale a *sin embargo* y se presta para reinterpretaciones concesivas tales como: aunque observé algunos con barba en casi toda la cara, puedo señalar que en general...

Un caso diferente es el siguiente:

- (2) “Los dibujos de los Caingúá, como todos los dibujos de indios, tienen mucho de infantil, si se quiere; pero fijándose uno bien, en todos ellos puede encontrarse algún carácter del animal o cosa que representan; esto es debido al espíritu de observación que en ellos se halla muy desarrollado; lo que no es extraño tratándose de indios” (p. 674)

Aquí vemos dos proposiciones que permiten establecer conclusiones que se oponen en parte, ya que la primera sugiere primitivismo y torpeza que harían desechar el dibujo

como testimonio, para Ambrosetti; en tanto que la segunda rescataría la utilidad de este instrumento para el etnógrafo por denotar la facultad de observación del grupo aborígen. Es un *pero* cuadrangular o de relación indirecta.

Volviendo a (1), observamos que en la mayoría de los casos en que lo emplea, se suelen oponer, como ya dijimos, la norma y la excepción o los casos particulares. En el primer ejemplo aparece en primer lugar la generalización, pero no es lo más frecuente. Por el contrario, Ambrosetti utiliza en casi todos estos casos la posición inversa:

(3) “La distancia entre los dos horconcitos (de los telares) es variable, pero generalmente no pasa de cuarenta á cincuenta centímetros” (p.771)

(4) “El largo del tembetá es variable, pero, en general, es de diez centímetros y aún menos, llegando como he dicho, hasta los veinte y más” (p.723)

(5) “Algunos pocos tienen pequeñas y estrechas hamacas de algodón que tejen, las que usan más bien de asientos ó cunas para las criaturas, que de camas; otros, á su vez, tienen una especie de camas formadas por un zarzo en forma de parrilla y cubierto con hojas de palmera, pero generalmente duermen, en su mayor parte, en el suelo”.(p.697)

(6) “La contestación del indio (que había rechazado su invitación a tomar alcohol) me asombró mucho, y por un momento creí hallarme delante de algún honorable miembro de la benemérita sociedad de templanza, transportado al Alto Paraná; pero después repetí la prueba con otros indios, con igual resultado, y eso, tratándose de un trago de caña, cosa que muchos, sin ser indios, hubieran aceptado sin vacilar y por aquellas alturas mucho más” (p.703)

En (3) y (4) parece la variabilidad lo más frecuente, sin embargo el etnógrafo se siente obligado a la formulación de un principio general. En (5) la generalización apunta a lo cuantitativo, a lo que hace la mayoría.

Las propiedades de este uso de *pero* que emplea Ambrosetti son:

- a) En muchos casos no hay anti-orientación de los argumentos, no predomina uno sobre el otro más que en el nivel de generalidad.
- b) El valor de adición es fuerte, pueden invertirse las proposiciones.
- c) No admite el agregado de “al mismo tiempo”, “también”, de modo que no pueden considerarse coorientados.
- d) Admiten, y llevan frecuentemente el agregado de *generalmente, en general*; en algunas ocasiones la primera proposición puede estar restringida por expresiones como *algunos, algún, unos, otros, a veces, etc.*
- e) La norma está, en la mayoría de los casos, en la segunda proposición. Puede darse una explicación de esta estrategia recurriendo al análisis polifónico que señalara O. Ducrot para los adversativos: el locutor se identifica con lo expuesto

en la segunda proposición y se distancia del enunciador de la primera (si bien se trata en ambos del mismo locutor), identificándose entonces con la constitución de la norma, es decir, con la misión central del etnógrafo.

Esta última observación volvería a remitirnos a los valores ideológicos subyacentes en las argumentaciones. El caso más claro es el del ejemplo (6) en el que el presupuesto (topos doxal) de que los indios son afectos al alcohol se ve desmentido por la actitud individual que está planteada inicialmente como hecho asombroso, la subjetividad del locutor parece quedar momentáneamente ligada a este topos, del que se distancia luego a través de la ironía, para asumir en la segunda proposición la conclusión general de que los caingú rechazan el alcohol; inmediatamente contrapone esta ley general a la actitud de la sociedad envolvente.

Habíamos adelantado que Ambrosetti está permanentemente dialogando, polemizando o sometándose en un discurso a veces sutilmente agónico con la doxa y con sus propios prejuicios de los que no puede desprenderse, como lo prueban las restricciones señaladas en el punto anterior, así como algunas voces concesivas ambiguas.

Como muestra de estas contradicciones podemos señalar el siguiente caso:

“A propósito de esto (la hospitalidad y entrega de los guaraní), el Cacique José Potí, á un peón que llegó a su rancho lo invitó a entrar y le dijo: *Sentate en mi hamaca; Vds., cuando nosotros vamos a visitarlos nos hacen sentar en el suelo.*

Aunque venga de un indio, esta lección de buena crianza no deja de ser justa.” (pp. 685-686)

Así como la inclinación por el dibujo y la música fundamentaban la simpatía de Ambrosetti hacia los grupos observados, y esta característica le hacía concluir que, por sus efectos benéficos, debía conducir a que no se los colocara en una escala *tan* inferior; del mismo modo la hospitalidad y la cortesía producen la denegación del presupuesto de salvajismo, contenido léxico propio de la noción de *indio*, como opuesta permanentemente en la época (y aún hoy) a *civilizado*. Ambrosetti plantea un ejemplo que demuestra la falsedad de la afirmación, pero no puede llegar más allá, la concesión lo revela aferrado a los valores de la sociedad nacional, a menos que su afirmación fuera irónica, en cuyo caso se distanciaría más de la enunciación concesiva. Una marca que permitiría esta última interpretación es otra estrategia argumentativa que pasaremos a considerar a continuación: cierto uso específico de la negación, que vuelve a remitirnos,

como las otras estrategias ya analizadas, a la permanente contrargumentación de Ambrosetti en relación con ciertos marcos doxales.

4.5. Dimensión polémica del texto

Ya hemos hecho referencia a estrategias que contruyen un contradiscurso frente al discurso hegemónico y doxal, veremos otra forma de manifestación de esta característica

Un rasgo de la prosa de Ambrosetti que podría interpretarse como estilístico es la doble negación. Utiliza el morfema habitual (“no”), agregado a una frase verbal cuyo significado lexical plantea la suspensión de una acción (o proceso), lo que sería aparentemente un equivalente de negarla: *dejar de*. Así, *dejar de hablar* significa *no hablar ya*, esto implica haber hablado, así como la negación polémica entraña además del enunciador que niega, un enunciador que afirma, del cual se distancia el locutor. Una primera diferencia que salta a la vista entre ambas estrategias es que en el caso de la negación polémica la enunciación afirmativa se refiere a hechos que no se dan expresamente como ocurridos, y, en el caso de la frase verbal, se supone que efectivamente se realizó aquello que se ha dejado de hacer. Veamos algunos ejemplos que muestran cómo usa esta estrategia Ambrosetti:

- (1) “En tres viajes (...) no he dejado nunca de preocuparme por ellos” (p. 661)
- (2) “Como no hay regla sin excepción, no deja de haber entre ellos algún discípulo de Caco” (p.686)
- (3) “En medio de toda esta sinceridad (se refiere a la amabilidad y confianza con el visitante) no dejan de tener su puntillo de amor propio, y así como ellos tratan, quieren también ser tratados, cuando van a casa de los blancos” (p.685)
- (4) “Aunque venga de un indio, esta lección de buena crianza no deja de ser justa” (p.686)
- (5) “A fin de evitarse todo este trabajo (encender fuego con palitos), que no deja de ser engorroso, estos indios mantienen constantemente en sus ranchos encendido el fuego por medio de grandes trozos de madera “ (p. 704).
- (6) “Como puede verse por todas estas experiencias, los Caingúá no están desprovistos de sentimientos artísticos” (p.684)

- (7) “No descuidan por esto (otros cultivos) la mandioca, el pan americano, que cultivan con mucho cuidado y con cuyas raíces suculentas se regalan a menudo, y finalmente nunca faltan cerca de los ranchos plantas de algodón.” (p726)
- (8) “No por esto (poner trampas) dejan de cazar á flecha o con perros (...) para lo cual el indio siempre anda prevenido y nunca abandona sus armas, que lo acompañan donde quiera que vaya” (p.728)

Debido a lo que señaláramos antes, este tipo de negación es fuertemente polifónica y, en muchos casos, parece entrañar una intención pragmática diferente de la simple negación polémica. Así, en (1) aparece una actitud de autodefensa enfatizada por *nunca*. En (2) se distancia de la conclusión anterior (su propia voz), ya que había concluido que los caingú no robaban, también parece adelantarse a las críticas de algunos que pudieran citar algún caso particular como contraejemplo de la “regla”. En (3) sucede algo parecido porque restringe o acota su propia afirmación anterior de hospitalidad en un grado alto, así como en (4) se está oponiendo a las creencias doxales.

Una forma lexical diferente aparece en (6) y (7) donde la segunda parte de la expresión contiene lexicalmente una negación pero no a través de la anterior frase verbal, sino con el uso del prefijo *des-* (estar desprovisto, descuidar)

Del mismo modo puede reemplazarse el adverbio *no* por *nunca* con el agregado de una forma léxica en cuyo significado esté inscripto el dejar de hacer algo o el carecer: *nunca faltan* (7), *nunca abandona* (8).

Así como *no preocuparse* y *preocuparse* están en un grado determinado de las escalas de indiferencia e interés, respectivamente, *no dejar de preocuparse* está en un punto más alto de la escala de interés (positiva, afirmativa en realidad), ya que implica *preocuparse mucho*.

Creemos entonces que este uso de la negación permite refutar más fuertemente una conclusión que se supone implícita en la segunda parte de la expresión, y que, generalmente, se trata de una creencia doxal o de marco cultural. De este modo se refuta en:

- (1) el desinterés del etnógrafo, del científico, por estos grupos, objeto de su estudio
- (2) el marco que construyó el mismo Ambrosetti, para restringirlo en parte
- (3) la falta de complejidad del estereotipo del “buen salvaje” que se desea recrear en el caso de los guaraní.
- (4) La creencia generalizada de salvajismo en el aborigen
- (5) (único caso que no se refiere al marco de creencias)

- (6) la afirmación de carencia de aspectos culturales valiosos en el modo de vida indígena y el desprecio por el mismo
- (7) y (8) la concepción general de indolencia y descuido en los grupos aborígenes.

En algunos casos Ambrosetti no manifiesta la contraposición o comparación constante entre “ellos”y “nosotros”, o entre los caingú y los criollos o colonos, o bien otros grupos indígenas, pero se percibe fuertemente esa comparación, que actúa en la interpretación del lector con la fuerza de los supuestos. En ciertas ocasiones la negación puede revelar esto que yace escondido, por así decirlo, en el discurso. Veremos un caso en el que lo expuesto pasa a ser supuesto al cambiarse el tipo de negación:

- (9) “En la confección de sus alimentos, no son muy prolijos, tal cual lo entendemos nosotros y no ha dejado de repugnarme el ver que una vieja que, revolviendo con un pedazo de porongo un *Mbaipuyg* que se hallaba en el fuego, cada vez que lo extraía lo lamía todo y volviéndolo a sumergir continuaba su operación” (p.699)
- (10) “...una pasta hecha con el maíz pisado y luego pasada por el cedazo, que hacen hervir en agua sin sal y sin nada” (p.697)
- (11) “No por esto desprecian a los pajarillos (...) que junto a los anteriores comen generalmente asados, sin limpiar su interior, que también engullen para no desperdiciar la mínima brizna de substancia animal...” (p.701)
- (12) “El tembetá, una vez acostumbrados, no los incomoda y con él comen, fuman, etc., sin sacárselo, como si tal cosa.” (p.724).
- (13) “Para comer, los Caingú no tienen horas determinadas” (p.702)
- (14) “Los indios no sólo comen la miel, sino también las crías” (700)

En el primer ejemplo (9) observamos expuesta la confrontación a la que habíamos hecho referencia: detrás de la descripción negativa de prácticas o comportamientos indígenas aparece una enunciación supuesta positiva, a la que hace alusión la expresión: “tal cual lo entendemos nosotros”. Los que sí serían prolijos e higiénicos son los blancos, especialmente los más refinados y entrenados en buenos modales, grupo en el cual el etnógrafo y su clase están incluidos.

En los casos (10), (11) y (12) no aparece en forma expresa esta relación contrastante, pero puede estar aludida a través de la negación con “sin”, que estaría planteando fuertemente un supuesto enunciador que expresara las costumbres de la sociedad nacional, que cocina *con* sal y aderezos, limpia las vísceras de los animales que asa a la parrilla y no utiliza el labio inferior horadado y con un objeto en él (al menos en la época de Ambrosetti). Lo mismo puede decirse de la negación polémica (13) y la voz

enunciativa afirmativa correspondiente al mundo del etnógrafo donde se ubican las comidas a intervalos regularizados por la propia cultura, o bien del ejemplo (14) donde la negación metalingüística, refutativa sugiere la elipsis: “no sólo comen la miel”, *como nosotros ...*, es decir, como los miembros de la cultura del observador.

No es casual que en la descripción característica del discurso etnográfico este marco escondido de las costumbres y creencias de la sociedad de la cual proviene el investigador esté actuando en el texto, ya que el primer elemento que despierta su atención es, como muchos lo han señalado ya, la extrañeza. En este sentido, lo que difiere de las propias prácticas será lo percibido en primer lugar, así como cuando, en la más reciente etnografía, el antropólogo se vuelva a estudiar su propia cultura, deberá hacer un esfuerzo mayor y para observarla y desbaratar todo lo que de naturalización tiene lo que hacemos rutinariamente.

La propia subjetividad del observador se revela en estas observaciones a las que estamos haciendo referencia, especialmente en la expresión *como si tal cosa* (12), que se asemeja a ciertas expresiones sobrerrealizantes, ya que aquí el locutor se identifica con un enunciador que no puede menos que reaccionar y mostrar esa reacción. Otra demostración de subjetividad, en este caso léxica, es la elección del verbo *engullen* (11).

Como puede observarse, el discurso de Ambrosetti polemiza con las creencias de la sociedad del momento, y se construye polifónicamente.

De este modo, la nomenclatura y propiedades supuestas en los grupos guaraníes vienen a formar parte de un debate nacional, y de justificaciones de acciones no sólo políticas y socioeconómicas, sino también científicas y de divulgación. Puede sostenerse que la descripción etnográfica plantea hechos observados por el investigador en el trabajo de campo, y que no existe otro modo de acceder al conocimiento del otro, como no sea la interacción verbal y la aceptación del propio análisis e interpretación que el observado hace de sí mismo. Mucho tendría que recorrer la antropología para llegar a privilegiar esta última estrategia metodológica, descuidada en el tiempo en que se escribió este texto, en el que se sobrevaloraba la preparación del etnógrafo para captar las características culturales del Otro.

Los paradigmas de la ciencia de la época actúan en las mediciones y “experimentos” de Ambrosetti, pero su debate va más allá de esos condicionamientos, por lo que el texto es particularmente interesante, si bien acordamos con O. Ducrot en que “no sólo los “hechos” se construyen, sino que se construyen a partir de la teoría destinada a dar cuenta de ellos” (.1998: 54). Justamente por sus contradicciones, el

estudio de Ambrosetti es revelador de una serie de creencias que se manifiestan polifónicamente en las estrategias argumentativas analizadas.

4.6. La organización textual: secuencias narrativas y explicativas en la descripción etnográfica

Cuando Ambrosetti organiza su informe presenta un tipo de descripción etnográfica al que ya hemos hecho referencia, alternando los tiempos verbales referidos al trabajo de campo con los propios de la descripción, e intercala segmentos textuales en los que se esfuerza por borrar la subjetividad (por ejemplo, los ya señalados sobre la descripción física de los caingú), con otros en los que hace evidente su presencia como etnógrafo.

Construye en estos casos un enunciador que explica permanentemente:

“La fuerza muscular está bien desarrollada por el continuo ejercicio que hacen con las flechas y el arco, este último mucho más fuerte y largo que el que usan los indios del Chaco, de manera que, al tirar, hacen funcionar casi toda la parte superior del cuerpo” (: 666)

La pretensión de veredicción se establece constantemente a través de explicaciones o justificaciones, así como de modalizadores que presentan al enunciador como sincero:

“La vista está desarrollada en el sentido de escudriñar el bosque, pero creo que, á largas distancias, en campo llano no deben ver bien; pero en el monte distinguen entre la maraña cualquier animal pequeño y en el suelo todo rasgo por insignificante y borrado que sea, percibiéndolo ellos donde uno no ve nada” (: 667).

Otras veces se construye un enunciador investigador:

“He averiguado con mucha insistencia sobre la verdad que hubiese, en la que han afirmado algunos autores, de la curiosa costumbre que se les ha atribuido, de fingir el marido, durante el parto de la mujer, los mismos dolores, colocándose también en la cama y haciendo el mismo aparato. Mis pesquisas han sido infructuosas...” (: 691)

El uso de la narración no es predominante, se emplea generalmente en referencias al trabajo de campo, como es habitual en este tipo de discursos, como una forma de construir la autoridad etnográfica.

Un empleo muy específico del relato se da cuando Ambrosetti introduce la emoción y quiebra de este modo la ilusión objetivizante, la narración aparece entonces como un tipo discursivo que irrumpe en la descripción. La emoción así presentada puede estar en el etnógrafo, que se escandaliza o sorprende por alguna práctica, advierte o amonesta a la sociedad, etc., o bien en los mismos guaraníes. Así, el relato viene a justificar afirmaciones tales como: “La pasión por la música, en ellos, llega al extremo; he visto a

uno que estaba haciendo un rozado bastante grande por un acordeón” (: 669) Puede observarse el cambio de tiempos verbales, el paso del presente etnográfico al pretérito perfecto compuesto que hemos identificado como tiempo propio del trabajo de campo, sigue luego la narración propiamente dicha, en pretérito imperfecto: “Un cacique tenía en su rancho 60 manos de maíz (...)” (:669). La historia muestra al *cacique* cediendo el maíz sólo cuando se le entrega por él una guitarra.

Un caso de emoción en el enunciador es el hecho al cual hicimos referencia en capítulos anteriores: su escándalo por el casamiento tan temprano de las niñas. Siempre el relato se presenta después de la síntesis generalizadora en presente etnográfico:

“La edad no hace gran cuestión; el mozo, cuando se halle en las condiciones referidas para trabajar, puede casarse. En cuanto á la mujer, es variable; aún de 8 años” (:689) y sigue la narración con uso de pretéritos:

“Nunca me olvidaré de un chasco que me di en un *tapuí* cerca del campo de *Aguaraibá*: Nos hallábamos visitándolos, y mientras les cambiaba algunos objetos por fruslerías (...) Entre las criaturas había una chiquilina como de siete y medio á ocho años, bastante bonita y simpática (...) Al rato llegaron varios indios del rozado con algunas provisiones y entre ellos un mocetón como de unos diez y ocho años; la chiquilina corrió hacia él y empezó a mostrarle las cosas que le había regalado; tampoco me llamó la atención, pues supuse fuera el hermano; pero ¡cuál no sería mi sorpresa al saber que en lugar de su hermano había sido su marido!

Quedé tan asombrado al ver esa criatura tan delgada ya sirviendo de mujer, que, hasta hoy, no me puedo conformar.” (: 689-90)

Terminando el relato anterior, continúa con la descripción de las características de la mujer, el parto, etc., retornando al uso de la descripción etnográfica con su tiempo verbal específico.

Un uso más frecuente del relato es el de la simple ejemplificación, que se relaciona con lo que hemos visto toda vez que siempre parte del concepto general para pasar al caso particular que actúa como prueba.

La narración es empleada por Ambrosetti en la misma descripción cuando se trata de procesos, entonces los límites de ambas se borran. Un caso muy interesante es la presentación de los dibujos de los aborígenes con pequeñas narraciones que establecen en qué situaciones se registraron o cómo se realizó el dibujo:

“El número 15 representa un *Tapuí* ó rancho de ellos, que dibujó a pedido mío.

Esta figura es interesante en cuanto á la proyección, porque está vista desde arriba; todos los indios que he hecho dibujar lo han representado de la misma manera y se explica este procedimiento cuando se les ve dibujar, porque al principio, haciendo de cuenta de que el papel es el suelo, marcan con puntos el lugar de los horcones ó pilares principales, después unen un

horcón a otro por medio de rectas y en seguida ponen las cumbreras, tijeras y demás partes del techo. La forma es exacta (...)

Al lado del rancho dibujó el fuego ó fogón, número 16, para lo cual hizo primero los palos y después los envolvió en rayas curvas, queriendo representar el humo, fuego, etc.” (: 676)

En ciertos momentos el relato esperable se omite significativamente: “Por nada se puede conseguir que se desprendan de sus hijos, muy al contrario, consideran cualquier pedido que se les haga, en este sentido, como una ofensa” (:691). A esta afirmación no sigue el típico relato ejemplificador o justificatorio, las razones son obvias: se revelaría un tratamiento inhumano y desconsiderado de parte del etnógrafo, o bien se pondría en evidencia que se maneja con dichos y comentarios de otros.

En apartados anteriores nos hemos referido a cuestiones léxicas y a lo que podría considerarse la estructura superficial de la descripción, nos referiremos someramente ahora a la estructura profunda, es decir, lo que Hamon señala como cuadrículas lógicas propias de las clasificaciones.

En cuanto al horizonte de expectativas propio de los géneros, Ambrosetti inserta la síntesis de su segunda expedición en la subclase “relaciones de viage” de acuerdo con un objetivo muy específico: describir la región para que:

“El propietario, el comerciante, el industrial, el futuro yerbatero ú obragero (sic), el turista y hasta el curioso encontrarán consignados aquí el modo de explotar los montes, los yerbales, los medios de transportes, el como se contratan los peones, su índole, lo que comen, los recursos con que se puede contar, lo que se debe llevar, el modo de proceder &.& y al mismo tiempo las supersticiones, las leyendas, las tradiciones, las costumbres.

Escribo sin pretención alguna, soy un simple aficionado y sólo deseo que mis viages puedan, aunque sea en parte dar á conocer aquella admirable región” (1894 a: 18-19)

En cambio, encuadra su estudio sobre los caingúá en otro formato, con un estilo objetivizante cuyas características hemos estado analizando, de modo que cierra su informe con estas palabras: “Que estos datos recogidos allá, entre las selvas vírgenes, al rumor de las cascadas y bajo el sol ardiente ó á la fresca sombra de los seculares árboles, sirvan de contribución para los sabios que se ocupan de Etnografía Americana” (1894 b: 744).

Si bien hemos hecho referencias generales al modo de organización de este último texto¹⁸, nos detendremos brevemente en lo que constituye el mayor apartado del mismo, lo que Ambrosetti llama *Usos y costumbres*.

¹⁸ Confrontar 4.2. Constitución del sujeto y el objeto: categorización y campos sociales.

En esta sección opone, contrasta y revela sutiles analogías entre la sociedad envolvente y la cultura guaraní, refiriéndose a los estereotipos que considera erróneos, como la consideración general que identifica a los aborígenes como ladrones o afectos al alcohol, o a la mujer indígena como maltratada, etc. Pone en evidencia las relaciones escondidas detrás de costumbres aparentemente diferentes, por ejemplo, madres que pintan a sus hijos para verlos más hermosos y mujeres “civilizadas” que se maquillan para agradar; quizás el supuesto que no aparece en la superficie textual y que insinuará más adelante cuando se refiera a la fabricación de adornos es el siguiente: la “necesidad infantil de adornarse”, lo que escondería posiblemente una consideración igualmente infantil del indio y la mujer en la época de Ambrosetti.

Luego de describir lo que llama las *Industrias* organiza los temas referidos a la economía, los modos de producción y otros subtemas finales en el siguiente orden: 1) agricultura, 2) comercio, 3) pesca, 4) caza, 5) guerra, 6) prácticas funerarias, 7) religión, supersticiones, medicina y 8) idioma, numeración.

Si bien la antropología ha dejado atrás los análisis estructuralistas, esta enumeración sería muy del agrado de la Antropología Estructural de Levi-Strauss ya que conceptos aparentemente opuestos como la guerra y la búsqueda de alimentos, aparecen relacionados por prácticas que comparten características de una y otra, como la caza, al mejor estilo de lo que el citado autor consideraba como propio del “pensamiento mítico”. A su vez, entre las prácticas guerreras y las creencias religiosas (que Ambrosetti no puede calificar como tales sin el agregado del concepto de *supersticiones* como hace frecuentemente en sus estudios folclóricos), aparecen las prácticas funerarias que enlazan ambos universos.

Se percibe una oscilación entre la *materia* y el *espíritu* que ya fue puesta en evidencia cuando nos referimos a otros apartados del texto: los *caracteres étnicos* (físicos para Ambrosetti) y *fisiológicos*, seguidos de las *aptitudes artísticas*. Estos dos campos en los que se constituirían los estudios antropológicos –Antropología Física y Cultural– siguen la concepción de Hombre como cuerpo que pertenece al mundo de la naturaleza y como *ente con alma* que forma parte del mundo de la cultura.

Sin embargo veremos cómo para la sociedad envolvente estos objetos humanos, en la contingencia del proyecto de país que se desea configurar, no tienen un reconocimiento específico, por lo que los estudios de Ambrosetti se irán apartando de la “Etnografía Americana” para ingresar al campo de la arqueología, quedando los estudios culturales en un campo que irá caracterizando como folklore.

Capítulo 5:

DE LOS ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS Y LA REVISTA CIENTÍFICA A LOS TEXTOS DE DIVULGACIÓN EN EL CONTEXTO SOCIAL DE AMBROSETTI

En este capítulo analizaremos diferentes discursos para reconstruir la versión del otro en el período en el que J. B. Ambrosetti se constituye como paradigma de la etnografía, o más precisamente de la arqueología a comienzos del siglo XX, cuando pasa de estudios como aquellos a los que hicimos referencia en el caso de los guaraníes, a otro tipo de abordajes con culturas del NOA. Debido al recorte propio de nuestro corpus no nos referiremos a esta segunda etapa en los estudios de nuestro autor, y rastreamos algunas manifestaciones de transferencia de sus conocimientos etnográficos al público masivo, tratando de contextualizar estos aportes a través del modo en que se constituía el imaginario sobre los aborígenes de la época.

Ambrosetti publica algunos artículos costumbristas y notas sobre arqueología en la revista *Caras y Caretas*, entre los años 1900 y 1903, los que en general, como veremos, no recogen su experiencia como etnógrafo. Analizaremos cómo aparecen representados los aborígenes en la revista desde su aparición (año 1898) hasta 1904 para rastrear la construcción de la figura del indio en el discurso de la prensa, en esta publicación tan cercana al autor, y consignaremos otros modos de difusión propios de la época como las conferencias o debates en congresos académicos, los que frecuentemente eran sintetizados y dados a conocer someramente en artículos periodísticos. Nos interesará especialmente la conferencia que Ambrosetti da al regresar de su tercer viaje, una vez que finaliza el recorrido en campo y sus observaciones sobre los caingá.

5.1. La versión del indio en la revista *Caras y Caretas*

Hemos realizado un relevamiento de lo publicado en la revista *Caras y Caretas* desde su aparición, en 1898, hasta 1904. La selección del período es en cierta forma arbitraria, si bien se nota un momento de polémica y debate nacional en relación con el tema, y

otro en el que el interés por el indio es reemplazado en la agenda de los medios, lo cual parece pasar a partir de 1901.

Es nuestro objetivo rastrear la representación de los aborígenes y los procesos de identificación en la confrontación con otros sectores sociales, a fin de establecer una relación entre los textos de nuestro corpus en los que se describe a los guaraníes (específicamente el discurso de Juan Bautista Ambrosetti), y otros discursos sociales como el de la prensa o la revista ilustrada, sobre el indio en general o sobre grupos como los chaqueños, que este autor y Wanda Hanke confrontarán con los guaraníes. Consideramos que estos puntos de vista sobre el aborigen impactan fuertemente en el imaginario debido a la representatividad de la revista, hecho demostrado por su inusitado éxito editorial.

En el período analizado prácticamente no existen referencias a los guaraníes pero sí a los chaqueños que suelen contraponérseles, como ya se puso en evidencia al hacer el análisis de los estudios aparecidos en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino. Tampoco se describe, excepto en pocas ocasiones, el territorio de Misiones; la excepción aludida se refiere a dos artículos referidos a las Cataratas del Iguazú, que había sido explorada y descripta desde fines del s.XIX, por lo que ya se prepara su explotación turística¹⁹.

Nos resulta de interés la mirada sobre el indio que se presenta en la revista por su heterogeneidad y riqueza, por pertenecer al contexto sociodiscursivo de los autores que estudiamos y, muy especialmente, por la presencia de Ambrosetti en la revista, como colaborador, que elige no presentar sus conocimientos sobre los caingúá; en el último apartado de este capítulo veremos cómo esta ausencia de transferencia se reitera en las conferencias del autor que no hace referencias concretas a las reflexiones personales que cuestionan los estereotipos corrientes, pero tampoco precisa conocimientos etnográficos valiosos, quedando los guaraníes ausentes de los artículos periodísticos y de otras formas de divulgación.

Pero, si bien no son mencionados los mbya o cualquier otro grupo de filiación guaraníca, sí aparece muy claramente la representación del indio en la revista, se construye y deconstruye, en forma polifónica y heterogénea. En este sentido encontramos una interesante relación entre el discurso polifónico de Ambrosetti quien, como vimos, se distancia frecuentemente de la doxa, y las diferentes voces o puntos de

¹⁹“Las Cataratas del Yguazú. Descripción gráfica por el Doctor Holmberg”, N°90, 23 de junio de 1900 y “La excursión de M. Thays al Iguazú”, N°191, 31 de mayo de 1902

vista frente a los hechos nacionales que involucran al aborigen tal como aparecen en la revista.

Creemos que no puede separarse a los guaraníes de la visión general sobre el indio, especialmente en relación con las teorías de los dos bandos en extinción, que deja a los guaraníes en una de las dos partes, ambas *restos*, condenados a desaparecer.

Para el análisis se han seleccionado dos o tres artículos por año teniendo en cuenta los más representativos. Esta selección nos permite dividir el período en los siguientes momentos: 1) período inicial (1898 hasta mediados de 1899), en el que parece estar construyéndose una nueva mirada sobre el indio; 2) últimos malones y rol de los matrones (desde mediados de 1899 hasta principios de 1900); 3) del exotismo a la desaparición final (1900 a mediados de 1901); 4) último tramo: desaparecidos, el juicio de la historia (hasta 1904)

5.1.1. Período inicial: la construcción de una nueva mirada

De los primeros 38 números de la revista hemos seleccionado tres artículos:

- a) “*Los indios fueguinos*”, Nº 6, 12 de noviembre de 1898, que describe la aparición en Buenos Aires, en la Exposición Nacional, “Sección Feminista presidida por Teodelina Alvear de Lezica”, de dos familias onas presentadas como espectáculo visual.
- b) “*A través del Chaco. La expedición Leach en el Río Bermejo*”, Nº 37, 17 de junio de 1899, en donde se presenta una expedición realizada por el Sr. Leach, miembro de “un fuerte emporio comercial del Norte”, el cual incluiría cafetales, tabacales, ingenios de azúcar, obrajes y curtiembres, en busca de la utilización del río para trasladar sus productos. Esta expedición se realiza sin sobresaltos, a diferencia de la anterior efectuada por Ibarreta, explorador que había desaparecido en los esteros de Patiño y que fuera buscado por el comandante Bouchard, quien había atribuido a los indios el supuesto asesinato de Ibarreta.
- c) “*Indios en Buenos Aires*”, Nº 38, 24 de junio de 1899. Plantea la presentación en esa ciudad de un *cacique araucano* y una *caciquesa* quienes venían a solicitar tierras para establecerse.

Estos artículos presentan una argumentación centrada en la confrontación con un contradiscurso que se da por supuesto o se expone para contradecirlo. La estrategia revela que se está gestando o ya se ha gestado una nueva mirada sobre el aborigen.

En el primero se lo designa como: *indios fueguinos, indios onas* o *el indio ona*. Cuando se usan como sujetos los dos segmentos iniciales, se trata de atribuirles predicados que surgen de la observación directa de acciones realizadas en el momento de la exposición, en este caso se presentan como: provistos de sus pobres herramientas, impasibles, pudorosos, de desarrollo muscular y corpulencia verdaderamente notables, etc. En cambio, el uso de la frase *el indio ona* remite, tal como observáramos en el discurso de Ambrosetti, a un conocimiento etnográfico previo, generalizado: “no bebe, no fuma, ni la civilización le ha contagiado sus vicios: es vigoroso, fuerte y gran corredor y caminador, ejercitándose en la caza.”

Se alude al contradiscurso a través de una forma léxica de negación con el uso de la locución adverbial *lejos de ser* o bien con una negación seguida del adversativo que permite poner en evidencia posiciones argumentativas diferentes:

“Su aspecto, lejos de ser repugnante, es simpático, y atrae la franqueza que respiran fisonomías inteligentes.”

“La frase no será correcta, pero la intención es aguda”.

Detrás de una expresión como *lejos de ser repugnante* se presupone todo un concepto desvalorizante del aborigen del que se estaría distanciando el locutor: un ser embrutecido que provoca no sólo un simple rechazo sino repugnancia. Frente a esta posición se construye una representación del ona como inteligente, atractivo, interesante y sincero.

Su impasibilidad se deduce de la poca admiración que expresan ante el mundo civilizado. Un punto importante en la confrontación interétnica es la diferente concepción sobre la mujer (no en vano están en la Sección Feminista de la exposición). El periodista pone en evidencia que los onas se ríen de los atavíos femeninos y que les parece que las mujeres están demasiado sentadas y atendidas por los hombres. Un mínimo *vocabulario ona* permitiría a los lectores de *Caras y Caretas* interactuar con este grupo puesto como espectáculo en la exposición. Aparecen entonces las siguientes preguntas con su correspondiente “traducción” a la lengua aborigen: “¿Son bonitas las mujeres? ¿Te quieres casar con alguna?”. Los diferentes puntos de vista sobre la mujer son uno de los aspectos que los estudios etnográficos rara vez soslayan, Ambrosetti y W. Hanke se detendrán en estas consideraciones.

El segundo artículo seleccionado más que centrarse en la figura del indio lo hace en la del colono como ser dinámico y transformador. Así se presenta al *capitalista inglés*, *imbuido de espíritu comercial*, al que se relaciona con el *espíritu batallador de la España conquistadora*. Esta España habría dejado sus huellas: misiones, ruinas de ciudades, cruces, las que “señalan el esfuerzo (...) en la tradición de sangre del desierto boscoso”. Del mismo modo que ciertas obras de ingeniería que quedan relacionadas con la desviación del río Bermejo, toda esta labor del colono, el misionero y el conquistador harían que en lugar del *rugido del tigre* se escuche en la zona el *ruido del hacha* y el *mugido de las toradas*.

¿Cómo aparece el indio? En un discurso que nuevamente plantea la confrontación argumentativa a través de negaciones que permiten reconocer presupuestos afirmativos a los que se opone el enunciador: los indios “no son asesinos sino gente bondadosa y hospitalaria, siendo lo contrario sólo en la vecindad de los sitios poblados donde se les persigue”. Se plantea una posible objeción: ¿no son los aborígenes chaqueños los que han matado a Ibarreta?. Los entrevistados a quienes se les da voz señalan que Bouchard y los blancos que venían con él se contentaron con “matar indios y asaltar tolderías, que en el caso ocurrente era lo de menos”, pero que no tienen pruebas valederas de que los culpables de la muerte de Ibarreta hayan sido los indios. Es decir que las matanzas son responsabilidad de los *blancos*.

En todo el período que analizamos las matanzas de indios son consideradas o bien necesarias o bien una crueldad inútil, pero, en ambos casos, no tienen cuestionamientos judiciales o legales de ningún tipo. Sólo en 1904 cambia el proceder jurídico, como veremos en el artículo que para nosotros pone fin al lapso que analizamos y revela un cambio sustancial, ya que por primera vez son juzgados algunos soldados acusados de fusilar a un grupo de indios sin juicio previo.

Finalmente, el tercer artículo de esta primera parte mostrará a *dos pequeños soberanos* indígenas que tienen nombre y apellido. Serán presentados como *indios civilizados*: leen, escriben, envían a sus hijos al colegio, visten casi a la europea, *antes vagabundos* pero ahora con casas de material, incluso llega a señalarse que *tienen toros mestizos Durham*. Es interesante señalar que aparece por primera vez el término *indiada*, pero con cierto matiz irónico:

“...la indiada esta, que se compone de individuos trabajadores y propietarios de una buena cantidad de animales, elegirá para radicarse la colonia Catriel.”

Estos aborígenes no pueden ser contrapuestos a la sociedad nacional o al colono transformador, sin embargo, se comprueba discursivamente la necesidad de describir a un grupo étnico con su correspondiente alteridad. ¿A quién se lo opondrá entonces?

Vemos surgir las hipótesis a las que hemos hecho referencia al presentar el discurso etnográfico de Ambrosetti y el marco contextual del surgimiento de la etnografía en las opiniones de Correa Luna: lo que llamaremos la hipótesis del resto o del residuo y la hipótesis de las dos razas.

La primera hace referencia a los *restos* que quedarían *aún* o *todavía* de aquellas grandes *naciones* o grupos aborígenes que *ya no* son, que han sido diezmados por diferentes agentes. La segunda plantea la existencia de dos tipos de grupos nativos: los que rechazan la asimilación, no se prestan a someterse y aculturarse adoptando la *civilización*, y otros que, por el contrario, son o se vuelven sedentarios y adoptan el modelo de trabajo en las condiciones que presenta la sociedad nacional de la época.

En este número de Caras y Caretas aparecen ambas hipótesis:

“Tenemos entre nosotros a Ñancuche Nahuelquir, cacique araucano mapuche, y a Bibiana García, caciquesa de los restos²⁰ de la otrora grande y poderosa tribu del desgraciado Catriel:”

“Son indios civilizados (...) educan a sus hijos en el colegio de Patagones y desean vivir tranquilamente, con la tranquilidad que da la posesión legítima, en la buena tierra que han empezado a fundar con su esfuerzo, agachándose a la ley del trabajo.

Buena diferencia va de estos indígenas y de los pampas que siguen la enseñanza pacífica de Bibiana García, vestidos casi a la europea y los obtusos fueguinos de los canales, refractarios a toda idea de progreso, haraganes de condición y víctimas del aguardiente y del hambre. El grupo de fueguinos que publicamos²¹ expresa gráficamente la diferencia en las dos razas: la carpa del explorador era el único *edificio* que se levantaba en el desierto hostil y árido donde vagabundean aquellos infelices. En cambio, Ñancuche tiene casa de material, con vigas de madera de la cordillera, y en su dormitorio, solemne como un monumento, triunfa una cama de corte patriarcal.”

Queda claro para el enunciador de la revista el tipo de legitimidad que tiene la *buena tierra* que vienen a pedir (no a reclamar) al gobierno: será el que le asignen las autoridades nacionales en un acto refundador, ya que no se les reconoce derecho previo expuesto discursivamente y tampoco supuesto. Debieron *agacharse* a la *ley del trabajo*; léxicamente aparece bien determinado aquí cuál es el único modelo en vigencia.

Tenemos entonces indios civilizados, trabajadores y pacíficos opuestos a otros que rechazan el progreso, haraganes e imprevisores (de ahí el *hambre*) y víctimas del alcohol (olvida el periodista el saber etnográfico que incluyó la revista en su Nro.6

²⁰ Nuestro subrayado.

²¹ Se refiere a una foto que se inserta en el artículo.

cuando se refirió a que los fueguinos no bebían, al menos cuando no habían adquirido *los vicios de los blancos.*)

La falta de vivienda fija y la vestimenta parece ser un índice muy destacable y llamativo en la época. Ambrosetti se esfuerza en su trabajo sobre los caingú en presentarlos como sedentarios, ignorando la movilidad de los grupos, precisamente porque está pesando esta teoría de las dos razas y se desea que los guaraní no sean vistos como un obstáculo al progreso y la colonización de la región. En el artículo que nos ocupa el objeto simbólico, metonímico de la nueva raza naciente es la gran cama *solemne como un monumento y de corte patriarcal*, que establece el renacimiento de los araucano-mapuches, *antes vagabundos y ahora civilizados.*

5.1.2. Últimos malones y rol de los matreros

Desde julio de 1899 hasta marzo de 1900 aparecen varios artículos sobre aborígenes y se observa una variación en la presentación del tema, ya que comienzan a ser destacados algunos cristianos alzados o matreros que vivirían entre los indios o al menos como ellos, así como se presenta la crónica sangrienta de los últimos malones. Hemos seleccionado para el análisis:

- d) “*Crónica Roja. El malón de la Sabana*” de Figarillo, N° 42, 22 de julio de 1899. Refiere el ataque de un malón a los vecinos de la estación terminal La Sabana, en el Chaco, del ferrocarril de Vera (Santa Fe), durante este hecho habrían muerto varias mujeres, un colono y su hijito de dos años.
- e) “*El bandidaje en General Villegas. Muerte del célebre Trujillo*”, N° 45, 12 de agosto de 1899, que plantea la existencia de bandas de matreros en la vecindad de esa localidad, y la muerte de uno de ellos eliminado por las autoridades.
- f) “*Los montaraces del Chaco*” de Figarillo, quien en el N° 76, del 17 de marzo de 1900, presenta una visión diferente de la que diera en el primer artículo de esta serie, ya que ahora señalará la influencia de *cristianos* que explotan a los indios y podrían dirigirlos hacia acciones violentas, por lo que más que la destrucción de estos grupos se propone su reducción en misiones como medio de control más eficaz.

Aparece en estos textos más frecuentemente el término *indiada* que no fue usado (excepto irónicamente) en los casos anteriores. Así en la Crónica Roja se denomina al

grupo aborigen: *indiada baguala, sanguinaria chusma ebria de sed de robo y de matar*, o bien: *el salvaje*. Y se predica de ellos que son fríos, bestiales (*cebados*, como los felinos que se alimentan de carne humana), peor que las fieras:

“Han matado fría y deliberadamente, saciando un rencor bestial en seres cuya debilidad e inocencia hasta a las fieras conmovería.”

Predominan en esta nota de Figarillo no tanto los indios como sujetos de acciones (excepto en la parte central en la que se describe brevemente el ataque), sino la abstracción de la escena convertida en una especie de cuadro de horror, así como el sujeto enunciativo *nosotros* que pasa de ser exclusivo (: la revista) a ser más abarcador e inclusivo diluyéndose en un tercero al que se desea convocar: *el pueblo culto*, llamado a reaccionar contra el *pueblo salvaje*:

“Una nota fea, inhumana, de un rojo hiriente y selvático sobre el cuadro aún medio borroso, pero lleno de lampos de grandeza de la civilización argentina...”

“Ha sido una desolación, casi un aniquilador arrasamiento en el que los hombres; ¡singular circunstancia! han salvado la vida y han caído lanceadas mujeres y niños.”

“...cayó bajo la volteada...”

“No nos ha movido a ilustrar²² tan ingrato suceso un mero prurito informativo y novelero: nos ha movido también el deseo de ayudar a poner remedio a estas profundas anomalías, a estos sangrientos lunares de nuestra incipiente civilización (...) trayendo al seno de Buenos Aires la sensación del horror que revistió el episodio para que no se le juzgue un simple alboroto y vocinglería. No, hubo una hecatombe bestial, de una ferocidad refinada e inaudita por haberse cebado el salvaje en los seres más débiles...”

“Y nosotros queremos que esto se sepa bien y se imprima ante el pueblo culto, para que reaccione eficazmente contra el pueblo salvaje, que, por lo visto, traza todavía con trazos de sangre, fronteras a la civilización dentro de la tierra argentina.”

El uso de la negación vuelve a aparecer en este caso, marcando fuertemente la distancia en relación con el contradiscurso, por presentarse en primer lugar una negación polémica: “que no se le juzgue un simple alboroto y vocinglería”, seguida de una negación metalingüística que permite volver más categórica la afirmación con la que se identifica el locutor: “No, hubo una hecatombe bestial”.

Por otra parte, a través de una metáfora el enunciador presenta en tres ocasiones al texto como un cuadro en el que el acontecimiento traza marcas sangrientas (*nota fea... de un rojo hiriente y selvático, sangrientos lunares y trazos de sangre*), sobre un fondo

²² Se refiere a fotos que muestran niños con cicatrices de lanzazos.

más general y amplio: la civilización identificada con la Argentina y el territorio del estado nación.

En general, en los diferentes artículos que consideramos es el lexema *desierto* el que suele aparecer como contexto territorial del aborígen, así: *desierto boscoso* (Nº 37), *desierto hostil y árido* (Nº 38), *agresivo desierto* (en el artículo que consideramos), *desiertas soledades del Chaco* (Nº 76), etc. En este caso observamos el uso del adjetivo *selvático* como calificación del rojo, que presenta metonímicamente el hábitat del *salvaje* como *salvajismo* y la analogía implícita relacionada con la sangre. Uno de los estereotipos del aborígen en esta época, que ha continuado hasta nuestros días, es el que lo hace una sola cosa con el paisaje, en un extremo determinismo que puede verse emerger en este caso.

A pesar de lo expuesto y debido a lo heterogéneo y polifónico de los puntos de vista expresados en la revista, menos de veinte días después de editado este artículo aparece el segundo que hemos seleccionado en esta serie, el cual se inicia con la siguiente afirmación:

“Ya no es el indio el azote de las fronteras, sino el cristiano, su enemigo, que ha tomado sus hábitos y perfeccionado los sistemas de rapiña, organizándose en verdaderas cuadrillas capitaneadas, generalmente, por hombres civilizados y aún instruidos, que han debido abandonar la sociedad, huyendo de castigos merecidos.”

Sorprende lo categórico de la afirmación: “ya no es el indio el azote de las fronteras”, pues la nota de Figarillo no puede haberse olvidado tan rápidamente. En la crónica de la muerte de Trujillo aparece como supuesto el concepto de indio como ladrón y salvaje violento cuando se expresa que los matreros toman *sus hábitos*, sin embargo la mayor peligrosidad será atribuida a *civilizados y aún instruidos*, con lo que se cuestiona fuertemente la doxa.

Esta posición será asumida por Figarillo cuando publique el tercer artículo al que haremos referencia, el 17 de marzo de 1900. En esta ocasión la revista, a través de su asiduo redactor, planteará cómo los aborígenes son explotados por capataces que pagan a los *cristianos alzados* que viven en las tolderías un peso por cada indio que consigan *sacar*, convenciendo así a *las indiadas* de ir a trabajar a los ingenios. Esta denuncia agrega que se les paga sólo con ropa la que en el camino de regreso a las tolderías van cambiando por ovejas o cabras, regresando tan desnudos como cuando salieron.

Se plantea que si los indios roban o matan al regresar es por la explotación a la que fueron sometidos. Observemos la modificación del concepto de *indio* en la opinión del obrajero al que el redactor da voz:

“Estos son los asesinatos y robos de que se oye hablar, roban y matan para no perecer. Los capataces que los sacaron del desierto los largan luego para que hagan la vuelta como les sea posible. Ya puede ver lo que será esa trata de indios, como explotación; lo único que puede comparársele son las expediciones militares que entran á las poblaciones indígenas á sangre y fuego. Los indios, señor, ya no son indios en la acepción general de esa palabra: tienen familia, tienen bienes de fortuna en animales y en pieles o plumas y viven con relativo orden, siendo hospitalarios. Cuando se oye de asaltos a poblaciones, no es sino represalias de alguna cosa igual hecha ayer por los asaltados de hoy. Ya casi no se encuentra indio que no entienda el español por lo menos, aunque no le hable.”

Si ya *no son indios* por ser gente de familia, con bienes y vida ordenada, así como por estar caracterizados por la hospitalidad, entonces *ser indio en la acepción general* del término será: salvajismo sin orden ni previsión, ser ladrones violentos. Nuevamente es la negación la que pone en escena los presupuestos afirmativos que se desea escamotear.

Seguidamente el artículo pasa a consignar la información obtenida de un misionero. La conclusión de la argumentación construida en el texto es que sólo la reducción puede ejercer un control eficaz sobre los aborígenes chaqueños, ya que su peligrosidad puede ser incrementada por los cristianos alzados.

La representación de estos grupos nativos oscila permanentemente entre la nueva mirada sobre el indio a la que hacíamos referencia en los primeros números de la revista y su tipificación negativa según la hipótesis de las dos razas que ya mencionamos. Veamos ejemplos de esta oscilación. En el artículo de Figarillo se consignan opiniones del misionero:

“El padre Tambolleo cree que en el Chaco no solamente son salvajes los indios y opina que estos tienen mejores sentimientos que muchos cristianos que los esquilmán, los asesinan, les quitan sus mujeres y sus escasos bienes, pretendiendo reducirlos a esclavitud”

Unos meses después, en el N° 107, del 20 de octubre de 1900 se expresa sobre los mismos grupos:

“Tenaces en la defensa de su suelo son estos indios del Chaco, contra los cuales lucha la civilización hace ya cuatro siglos, con suerte varia. Oponen una invencible resistencia y ahí se quedan en sus tolderías inmundas donde los diezma el hambre y las pestes, esperando la oportunidad de hacer una

irrupción sobre las poblaciones indefensas o sacrificando con saña brutal a los pocos viajeros que se atreven a penetrar al desierto en nombre de la ciencia.”

Vemos entonces cómo constantemente se pasa de uno a otro punto de vista. Si bien al dar voz a quienes se encuentran con las contradicciones propias de la multicausalidad que implica el contacto real aparecen posiciones contemporizadoras, o al menos matizadas, del concepto de salvaje peligroso y refractario al progreso, cuando los redactores asumen la tarea de hacer las crónicas generalizadoras suelen aparecer los estereotipos o clisés más conocidos, acuñados con anterioridad, en posiciones unívocas, sin matices. Es interesante observar cómo se fluctúa de uno a otro tipo de punto de vista sin que ello implique reformulaciones, ya que el tipo de lectura de un material como la revista ilustrada no las necesita. Nosotros, al leer los textos siguiendo un eje temático, percibimos las contradicciones, pero estas no son planteadas como tales ni cuando el mismo redactor es encargado de dar otra noticia y varía el punto de vista que asumiera en un texto anterior. Se desprenden de este procedimiento las posiciones enfrentadas en la sociedad nacional, las polémicas que veremos emerger en otro tipo de discursos que analizaremos más adelante, vinculados a Juan B. Ambrosetti: las conferencias y debates en congresos académicos y su presentación en periódicos de la época. El medio de la revista por su natural heterogeneidad parece el más adecuado para presentar este cruce de diferentes representaciones que conviven en el seno del discurso social.

Por otra parte, si bien no parece haber transferencias de los conocimientos adquiridos por la etnografía, salvo mínimas referencias, se observa la misma oscilación en el etnógrafo entre las contradicciones que encuentra en el trabajo de campo, enfrentado a una realidad compleja y a una situación de fricción interétnica que no puede soslayar, y la generalización que inscribe luego en el texto etnográfico que suele borrar las diferencias y construir representaciones más unívocas.

5.1.3. Del exotismo a la desaparición final

Nos centraremos en los siguientes artículos:

a) *Indios araucanos en viaje a París*”, N° 83 del 5 de mayo de 1900, que presenta a un grupo de veintisiete indios araucanos *contratados* para la Exposición de París los que, en su paso por Buenos Aires, se exhiben en el Teatro de la Comedia.

b) “*Ha sido indio*”, interesante artículo costumbrista de Godofredo Daireaux, aparecido en la sección Tipos y Paisajes, N° 91, 30 de junio de 1900.

c) “*Los últimos reyes de la Pampa*”, N° 141, 15 de junio de 1901. Su autor es Pedro Gori, socialista, quien recorre la Argentina “reuniendo datos y noticias relativas al estado social del país y visitando los centros de propaganda avanzada”, como se explica en el N° 148 (3 de agosto de 1901) de la revista, donde se aclara que este socialista, que había sido exiliado de Italia por participar de actos de *propaganda violenta*, había sido recientemente indultado.

Durante el año 1901 parece dejarse de lado el tema del indio, muy pocos artículos de interés aparecen, los que poco o nada agregan a la evolución de la representación que estamos rastreando. El cambio de la especie textual es una señal de que el debate nacional ha variado, pues ahora aparece el tema en artículos costumbristas, e incluso en una fugaz historieta. Esta última, aparecida en el N° 156, el 28 de setiembre de 1901, muestra una concepción simiesca y amoral del indio, ya que a su personaje K-racú le da lo mismo la antropofagia que compartir el alimento con su compañero que iba a constituirse en la comida; no hay aquí identificación de grupo aborígen alguno o de conocimiento etnográfico, sólo pesa el estereotipo de animalidad al que ya hemos hecho referencia pero fosilizado, descontextualizado de la experiencia de malones o lucha frontal.

“*Indios araucanos en viaje a París*” retoma el tópico del uso del nativo como espectáculo visual, ligado a las exposiciones internacionales:

“...llevan entre muchas curiosidades los estribos y las espuelas que fueron del conquistador Valdivia.”

“Se exhibirán con sus trajes nacionales, y la médica y el platero que los acompañan lucirán sus habilidades en sus respectivos oficios.”

“Como nota exótica, estamos seguros que llamarán la atención en Europa y aún aquí mismo”

Reducidos al exotismo, se exhiben en el Teatro de la Comedia, por lo que podemos decir que su constitución en espectáculo se ha consumado. Los siguientes artículos presentarán al aborígen en clave costumbrista.

“*Ha sido indio*” presenta a “un magnífico sargento de artillería (que) venía en el tren: alto, fornido, fuerte, corpulento”. El narrador se siente compelido a manifestar: “¡Lindo hombre! (...) ¡hermoso soldado!”. Un compañero de viaje le contesta: “ha sido indio”.

Esta expresión inicia una reflexión sobre la conquista del desierto que “acabó de barrer al salvaje de la Pampa, millares de indios, de toda edad y todo sexo, quedaron dispersos”. Reaparece aquí lo que llamamos hipótesis del resto, seguida, como vimos frecuentemente, por la presentación de las dos razas:

“Unos, en tribus enteras se sometieron, siendo pasados por el hisopo y bautizados al por mayor; otros se resistieron, bravos hasta la muerte y fueron pasados por las armas, peleando, quedando la chusma en poder del vencedor.”

La ligera idealización de los violentos muestra el paso del tiempo y la fosilización del estereotipo: *bravos hasta la muerte*. Sigue una lista de los destinos posibles de unos y otros: los que recibieron tierras y se hicieron sedentarios, los que se incorporaron al ejército, los que en tierras fiscales conservan algunas prácticas culturales, a algunos no les gusta la agricultura mientras que otras familias son “tan civilizadas como muchas de las que nos llegan de ciertas partes de Europa”, de estos saldrían empleados de la administración tan buenos o malos como cualquiera, etc.

Obsérvese la identificación con el inmigrante *de ciertas partes de Europa*, tipo predominante en los artículos de costumbres. Las diversas posibilidades de asimilación implican distintas situaciones en las relaciones interétnicas, lo que expone una visión más matizada y compleja de la situación del aborigen. Sin embargo, el texto va a virar a la generalización más simplificante y surgirá el estereotipo que parece acechar siempre bajo la realidad polifacética: salvajes, vagos, ladrones.

“También entre ellos hay algunos que han nacido, viven y vivirán indios, sin compostura: sanguinarios, traidores, ladrones, viciosos, incapaces de cualquier trabajo y que sólo respetan la fuerza bruta. Estos, poco a poco, van desapareciendo, por la ley natural de la lucha por la vida; ebrios, se matan unos a otros con la mayor desenvoltura.”

Propone repartir tierras a todos, a fin de que unos se establezcan y los otros, *haraganes*, la vendan “yéndose del pago, a vagar a otra parte y desaparecer, elemento indigno de ser otra cosa que indio.”

Queda claro en el texto entonces que la heterogeneidad de los destinos en la dinámica social de la época es el precio de dejar de ser lo que se era, se ocupa entonces el lugar social en el que desembocan también los inmigrantes y los criollos, la diferenciación central ya no será étnica sino socioeconómica.

Los diversos puntos de vista, hacia el 900, se van endureciendo. Ser indio es entonces oponerse a la avanzada progresista, aquella que encarnaron conquistadores, misioneros,

exploradores y colonos. La única visión que se va deconstruyendo es la que surge del evolucionismo protagónico en la época: debe permanecer el elemento más dinámico y adaptado y fatalmente desaparecerá lo más débil y pasivo.

El siguiente artículo de Pedro Gori nos muestra un “rey de la Pampa” encontrado en Puerto Arenas, que va a convertirse por unas horas en objeto de estudio sociológico para el autor, y en modelo para el pintor que lo acompaña en su *misión científica*. En la descripción el enunciador presenta a este personaje litigando en los tribunales para defender las tierras que *ciertos ingleses acababan de robarle*. La selección léxica que identifica como robo este acto le reconoce legitimidad a la posición del indio, el que es presentado como vencido por una nueva guerra de palabras en los estrados judiciales. Cosificado en la pintura que traza febrilmente el artista y en los papeles, inscripto en texto, nuevamente se convierte en testimonio de lo que fue (*rey*) y lo que ya no es.

5.1.4. Último tramo: desaparecidos, el juicio de la historia

Es cada vez menos frecuente la aparición del tema que nos ocupa. El año 1902 es rico en expediciones tales como la de Anchorena a la Patagonia (Nº 188) y la de M. Thays al Iguazú (Nº 191), referencias a la labor de científicos (Florentino Ameghino en su gabinete, J. B. Ambrosetti escribiendo ya no sobre estudios etnográficos sino sobre arqueología), etc.

La figura del indio se ha desdibujado, pero reaparece en el Nº 237, el 18 de abril de 1903, por el aniversario de la Conquista del Desierto. Se presenta ya el juicio de la historia poniendo punto final a las controversias. Vemos emerger el mismo criterio que se manifestara en las afirmaciones de Correa Luna, en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino siete años antes. El artículo de Caras y Caretas plantea:

“Hasta 1878 la cuestión de los indios del sud (...) constituía la preocupación dominante de los hombres progresistas. Había que echar a los indios bien lejos, reducirlos, ocupar el territorio, abrirlo a la civilización, y justificando a los ojos del mundo el dominio puramente nominal que se ejercía sobre la Pampa, destruir de raíz todo evento de futuras complicaciones internacionales.”

“...los ejemplos que la actualidad ofrece en los restos de tribus salvajes que todavía quedan al territorio del Chaco hostilizando a los propietarios pacíficos, cuyos ganados sufren una suerte parecida a los fronterizos del Sud en aquella época, nos da la idea de la situación angustiosa, de la zozobra eterna, de la inseguridad y azoramiento en que esos pobres pobladores, amenazados en sus vidas y en las de sus familias como en sus bienes, arrastraban su existencia, imposibilitados de todo y sin jamás lograr dar

impulso a lo que constituía la razón de sus afanes y trabajos. Si a esto se añade para el país en general, el descrédito que le reportaba vivir en la mitad de su territorio sin conseguir la destrucción del enemigo interno...”

“...las poblaciones principales, Buenos Aires y otras ciudades, vieron llegar entre las filas de soldados centenares de indios cautivos, cuyo aspecto excitaba la curiosidad, aunque no siempre la compasión, puesto que aquellos infelices fueron distribuidos entre las familias á cuyo servicio pasaron.

Es quizá la parte seriamente objetable de la expedición y lo que no ha dejado de echarse en cara con frecuencia a los jefes; pero quizá convenga decir en su descargo que sólo a ese precio logró destruirse para siempre el núcleo aguerrido y temible de aquellas indiadas cuyo valor admiró más de una vez a los denodados hombres de nuestras armas que pelearon por la redención del territorio.”

Las estrategias argumentativas llevan de los hechos particulares a generalizaciones justificatorias, tales como la expresión *destruir de raíz* que se desplaza de los sujetos históricos a “todo evento de futuras complicaciones internacionales”, o bien, el planteo final que traslada el principal cuestionamiento al trato hacia los vencidos, escamoteando toda referencia a genocidio o etnocidio, aparentemente impensables en esta época, (pero que el análisis del próximo artículo pondrá en evidencia). Hasta la minimizada objeción es “resuelta” por un nuevo desplazamiento: el que lleva al mito de los grandes guerreros en pugna con otros aún más grandes que los han vencido.

La nueva mirada sobre el aborígen que detectábamos en los primeros artículos sobre el tema en la revista ha quedado atrás. El año 1903 prácticamente no tiene textos de interés en este sentido, pero el próximo año verá aparecer un cuestionamiento nuevo al tema de la matanza de indios, con el que finalizaremos nuestro análisis en relación con esta publicación semanal.

El fusilamiento o degollamiento del opositor había sido manifestado una y otra vez sin que tuviera consecuencias legales. Así, vimos cómo se hace referencia en el N° 37 a M. Bouchard, quien había matado a varios indios a los que supuso infundadamente asesinos de Ibarreta, no tuvo que enfrentar por ello a la justicia ya que la matanza “era lo de menos”. Tampoco las autoridades tuvieron que dar cuenta cuando exhiben a la revista el cuerpo sin vida del matrero Trujillo al que habían llevado detenido. La revista muestra una patética foto pero no pone en duda ni sugiere fallas en la legitimidad del procedimiento, a pesar de que el lector comprende claramente que Trujillo fue fusilado en la comisaría. La Conquista del Desierto es presentada como vimos en el artículo anterior como una gesta triunfal y a todas luces justificada.

Sin embargo, el 14 de marzo de 1904, en el N° 293 de Caras y Caretas aparece una nota titulada “La matanza de indios en Mundo Nuevo, Churcal y Victoria”. La misma

informa acerca de algunos soldados que servían en el Chaco bajo las órdenes del teniente Benjamín Ávalos y fueron traídos a Buenos Aires por el Juez instructor coronel Pedro Arriola, acusados de matar a un grupo de indios. El periodista los entrevista y transcribe sus dichos:

“¿Qué hemos matao á la indiada? y bueno ¿pero qué tenemos que ver nosotros?...Se nos manda que hagamos fuego ¿y qué? Quieren que se la discutamos al teniente cuando él sabe lo que hace?”.

“Nos daba lástima matarlos así a los pobres indios- agregó el preso- y sobretodo a las mujeres... que nos miraban con ojos que nos decían muchas cosas... yo no sé qué, pero algo nos decían que a mí, por ejemplo, me hacía pensar en la pobre vieja que fue mi madre y ... mire qué extraño: ¡ pensaba en Dios también !.”

La designación pasa de *la indiada*, término que habíamos reconocido aplicado a los malones, a *los pobres indios*, que se convierten en sujetos cuyas miradas convocan emotividad en el enunciador y en el lector. Aparecen tratados en forma personal, relacionados con la madre del soldado, es decir, identificables con él. Se ha invertido el concepto de víctima, lo que puede verse confrontando estas citas con el artículo anterior en el que el enunciador construye reiterativamente el sentimiento de los *propietarios pacíficos (situación angustiosa, zozobra eterna, inseguridad y azoramiento, pobres pobladores, etc.)*

Volviendo al ejemplo que estábamos analizando, debemos señalar que es interesante el paratexto de la segunda página del artículo: un dibujo de Villalobos que muestra a un conquistador que el texto en verso identifica como el juez de instrucción, vestido como un español del siglo XV, sostiene una espada en una mano y con la otra retira un lienzo que cubre el suelo del “Mundo Nuevo”: el dibujo muestra que el lienzo en su parte superior parece la silueta de una elevación del terreno, pero, en su parte inferior, al ser levantado deja ver que estaba cubriendo una gran acumulación de calaveras. El equívoco en la homonimia entre el nombre de la localidad chaqueña donde habrían ocurrido los hechos y la alusión al continente americano se ve reforzado en la estrofa por la analogía con Colón:

“Arriola, cual Colón, rasga el misterio
escondido en el Chaco en lo profundo,
y si no ha descubierto un nuevo mundo
ha descubierto, en cambio un cementerio.”

Se pone en evidencia una nueva polifonía: el cruce de voces que reivindican el exterminio con las otras que comienzan a denunciar el genocidio. La “solución del

problema indígena” que aparentemente ha finalizado genera un debate que no cesa, en el que nos encontramos con situaciones semejantes a otras vividas más recientemente, como la apelación a la obediencia debida en boca de los soldados.

Hemos recorrido los primeros seis años de la revista detectando diferentes construcciones de la figura del indio. Algunas unívocas, de inhumanidad y bestialidad, otras más matizadas pero de cosificación como espectáculo visual (especialmente en exposiciones o teatros, y también en su inscripción en el arte, como cuadro, o en el texto mismo). Las diferencias que no pueden soslayarse se explican con la hipótesis de *las dos razas*, que permite ordenar las múltiples contradicciones en dos bandos posibles de controlar por ofensiva directa o por asimilación (reducciones, integración social).

El evolucionismo propio de este período lleva a que se utilice la hipótesis del resto para describir lo que parece destinado fatalmente a desaparecer: por degeneración progresiva, por genocidio o asimilación, lo débil cede paso a lo fuerte y transformador. Envuelta en los operadores adverbiales *ya no, todavía, aún y sólo*, esta teoría del residuo continúa hasta nuestros días sin que la sociedad se percate de que estas *culturas condenadas* como se las llamará en los setenta, están presentes, son, se vinculan dinámicamente con otros sectores sociales y se producen complejas relaciones interétnicas. A pesar de su resistencia y persistencia suelen ser descriptas como lo que tiende a dejar de ser.

La representación construida en los medios, cuando se pone en contacto el enunciador con quienes han debido enfrentar la complejidad de la interacción real, parece más polifónica y abierta; cuando se producen recapitulaciones o reapariciones de los viejos casos históricos o periodísticos (ataques en el Chaco, aniversario de la Conquista del Desierto, etc) se vuelve más homogénea y reaparecen antiguos estereotipos. Hemos considerado este procedimiento análogo al del etnógrafo que en el campo encuentra contradicciones muy ricas que resuelve luego por omisión o generalización al convertir en conocimiento etnográfico su experiencia previa. Los aportes de Ambrosetti, si bien no se transfieren a la revista ilustrada o a los medios en forma masiva, serán considerados una voz autorizada que refuerza las representaciones en vigencia.

5.2. *El rol del científico como transmisor de saberes y creencias*

Hemos tenido en cuenta el discurso etnográfico y la escasa o nula transferencia directa en los medios masivos, representados en nuestro análisis por una revista ilustrada de

gran tirada para la época (alrededor de 60.000 ejemplares semanales). Sin embargo, encontramos que se produce una transferencia indirecta, más sutil, en la que la figura del científico y ciertos discursos que se van entretejiendo en torno a ella van constituyéndose en formadores de opinión, difundiéndose así no los conocimientos etnográficos, cuya transferencia es mínima, sino la legitimación del científico, así como las opiniones y argumentos sobre lo que va definiéndose como “problema del indio”. Esta característica hace que permanezcan fuertes marcas de concepciones de la ciencia ya superadas, tales como el evolucionismo extremo de fines del siglo XIX y comienzos del XX, sin que la sociedad pueda ir elaborando cambios en las representaciones a partir del conocimiento más riguroso. De las muchas informaciones sobre el aborigen quedan incorporadas socialmente muy pocas, generales y vagas, preferentemente prejuiciosas y confirmadoras de antiguos juicios que se parecen a una especie de contrato de lectura entre los discursos de los medios y los lectores.

Veremos a través de la labor de Ambrosetti algunas de las características y prácticas que hemos enunciado.

Se nota fácilmente en la época la doble vertiente del científico y el literato o periodista que está encarnada por muchos intelectuales, entre ellos Ambrosetti. La revista *Caras y Caretas* es un espacio adecuado para observar estos procesos, por lo que haremos una somera referencia a algunas publicaciones de este autor que pueden considerarse dentro del campo de la literatura.

Por otra parte, existen otros circuitos de divulgación de conocimientos científicos en la época, tales como las conferencias que frecuentemente aparecían reseñadas en los diarios, los debates en congresos académicos que solían relacionarse con proyectos de ley y con la labor legislativa de alguna de las cámaras, etc. Nos referiremos a algunos de estos discursos que tendrán como eje conductor la figura de Ambrosetti y sus ideas.

Cuando contaba apenas con veinte años, se entusiasma con una expedición al Chaco en compañía de un militar amigo. Debe engañar a sus padres quienes creen que su viaje se circunscribirá al Litoral. Visitará fortines y asentamientos militares, aserraderos, ingenios y reducciones misionales. El relato de esta expedición será publicado ocho años después, en 1893, con el título de *Viaje de un maturrango*. Ambrosetti usará un seudónimo, así como lo hará su amigo Eduardo Alejandro Holmberg (h), quien ilustra el texto. El autor se hará llamar Tomás Bathata, combinando el nombre de su padre – Tomás- con el apodo de la hermana de Holmberg -Batata-, que más adelante será esposa de Ambrosetti. Cuando la obra se publique nuestro autor estará ya realizando expediciones y estudios para la Sociedad Geográfica Argentina, así como habrá iniciado

una interesante carrera como naturalista lo que le valió la dirección de la Sección Zoológica del Museo de Entre Ríos y otros trabajos encomendados por el Museo de La Plata (su segundo viaje a Misiones).

El texto *Los indios Caingú del Alto Paraná (Misiones)* es fruto, como ya señaláramos, de viajes de Ambrosetti entre los años 1892 y 1893. Muy distintas son las reflexiones y el estilo de *Viaje de un maturrango*, ya que, a pesar de estar publicadas ambas obras muy próximas en el tiempo, esta última mantiene la ingenuidad y subjetividad de los veinte años.

Una diferencia muy clara es el uso constante de la primera persona y el hecho de que consigne permanentemente sus sensaciones, rechazos y repulsiones, circunstancias que omite en el discurso etnográfico, el cual se presenta como intencionalmente “objetivo”.

En *Viaje de un maturrango* señala:

“A uno y otro lado los ranchos miserables de los indios, en su mayor parte de paja, bajos, en los que era necesario entrar agachados, se alineaban.”

“ (...) Allí adentro, sentados sobre cueros de diversos animales, rodeando una ollita eternamente hirviendo, la familia descansaba de las rudas tareas de no hacer nada, entreteniéndose en comer, peinarse y sacarse mutuamente los piojos.”

“ (...) Aquellos ranchos perfumados de bagual, en otras condiciones me hubieran hecho disparar, pero me retenía la curiosidad y el amor propio, como á los estudiantes de medicina en las primeras lecciones de anfiteatro” (: 84-85).

Es curioso cómo ambos textos publicados próximamente se contradicen a veces sin que el autor haya corregido la visión de su juventud, puesto que, aunque el primero se refiera a los chaqueños y el segundo a los guaraníes, actitudes semejantes que interpretara en forma diferente en el texto etnográfico, pudieron haberle hecho reflexionar acerca de la incompreensión de sus conclusiones anteriores, por ejemplo en lo que respecta a las diferentes actitudes de mujeres y varones en el ámbito familiar:

“Una vez casada, adiós libertad y tranquilidad; tiene que cargar con todos los trastes cuando están de marcha, cocinar, tejer y criar los hijos, con que los maridos las obsequian sin avaricia. El hombre no hace más que pelear y cazar; lo demás del tiempo gustan del *dolce far niente*, echado de barriga, amodorrado.” (1983:87-88)

En *Los indios Caingú*... en cambio, manifiesta:

“Algunos viajeros, más sentimentales que prácticos, han creído ver en todo esto (...) menosprecio hacia la mujer, á la que han llamado burro de carga de los maridos salvajes, porque muchas veces han visto a estos sin hacer nada en sus ranchos, mientras ellas trabajaban; pero no han pensado, ni se han

dado cuenta de que el indio acababa de llegar de cacería (...) y que si él comía los primeros bocados era para recuperar las fuerzas gastadas después de tanto esfuerzo y que si luego se echaba a dormir no era por haraganería sino para proporcionar a su cuerpo un justo descanso.” (1984 b: 612)

En el texto juvenil que nos ocupa se observa cierto relativismo en las concepciones de Ambrosetti, esta característica le permite asumir una posición crítica en relación con la actividad de los misioneros:

“Francamente, no comprendo el afán de los misioneros de llenarle la cabeza a los indios con la doctrina, no dándose cuenta de que es trabajo perdido. (...) Los indios por pasársela bien dirán a todo que sí, pero yo pregunto ¿Qué deben pensar, qué deben comprender al oír una misa y en latín? (...) Necesariamente se convertirían en autómatas, haciendo los mismos movimientos que se les enseñan.” (:82)

“Qué pensarán de nosotros los blancos, que valiéndonos de nuestra superioridad y en nombre de principios de civilización, los arrancamos de sus hogares después de una espantosa carnicería, cazados como fieras, para sujetarlos después a un régimen que no es el suyo y para enseñarles cosas que no comprenden ni necesitan saber? (...) El egoísmo blanco, el egoísmo cristiano, naturalmente tiene que chocar con la vida feliz de los pueblos; vida feliz, porque la felicidad es relativa, y cada cual la entiende a su modo.

Nosotros podemos y evolucionamos en el sentido del progreso, pero no nos fijamos que en ese mismo progreso rápido y vertiginoso llevamos nuestra muerte.

Sinó, allí está la vieja Europa progresista por excelencia, donde cada máquina que se inventa deja sin trabajo a miles de obreros (...)”

“Como buen partidario de la libertad individual, me ha gustado dejar que cada uno viva y piense como quiera, y no he podido comprender ese afán de civilizar y catequizar a los que no quieren ser ni civilizados ni cristianos.

¡Déjeseles por Dios...! (: 102-103)

Así como presenta la obra de los misioneros como bastante inútil e ineficaz, destaca la labor del colono, y la exalta permanentemente:

...”nadie podrá negarles el justo título de *pioners* de la primera hora, que echaron en medio de sacrificios y privaciones sin número, las bases de la hoy colonia Ocampo, que por sus condiciones y porvenir llegará a ser con el tiempo y el progreso inherente a nuestro país, un gran centro de población. “ (: 63)

El colono está caracterizado en el discurso de Ambrosetti por su *espíritu progresista* y por su *iniciativa particular* descuidada por los gobiernos de turno. Esto se observa claramente en sus relatos de viaje al Noreste, en el territorio misionero y paraguayo.

En los próximos años mientras va desarrollando su obra científica con la cual va logrando ser cada vez más respetado en los círculos académicos, oculta su actividad

literaria con un nuevo seudónimo. Sus artículos costumbristas aparecerán en textos publicados en Caras y Caretas bajo la autoría de Fray Tetera.

Ambrosetti es comprovinciano de José S. Alvarez, lo une con él una amistad que lo lleva a elegir un seudónimo que se relaciona con el de Alvarez, Fray Mocho. Así entonces aparecerá Fray Tetera, redactor misterioso que permanecerá oculto y tendrá a su cargo los Cuentos de Tierra Adentro. Hasta tal punto es secreta esta colaboración de Ambrosetti que, cincuenta años después de su muerte (acaescida en 1917), cuando Julián Cáceres Freyre escriba su biografía, se justificará de dar esta información recibida de boca de María Helena Holmberg de Ambrosetti, señalando lo siguiente:

“Conocía desde hace muchos años estos desvaríos literarios de Ambrosetti, como los califica su esposa, quien no era partidaria de que los diera a conocer, pues decía que estos Cuentos de tierra adentro, ‘estaban espolvoreados con algunas yerbas o polvillos picantes’ y prefería de tal manera mantenerlos en el anonimato. La circunstancia de haber sido ya reproducidos cuatro en la antología folklórica de Ambrosetti que editara, con sabrosas notas Augusto Raúl Cortazar me libera de este compromiso que tenía con mi respetada amiga, y los puedo citar libremente.” (J. Cáceres Freyre, 1967: 66)

Hemos podido rescatar en nuestro examen de la revista Caras y Caretas diez colaboraciones de Fray Tetera (seis más de las descubiertas por Augusto Raúl Cortazar y su equipo²³). Son artículos de costumbres donde no aparecen referencias etnográficas o personajes relacionados con el tema del indio. Como es habitual en la revista el dibujo artístico acompaña estos textos clasificándolos indicialmente como literatura.²⁴ En los mismos Ambrosetti presenta a viejos estancieros, hombres de campo que se dedican a la política, advienen diputados o senadores y se trasladan a la capital provinciana para cumplir sus funciones, con gran beneplácito de sus hijas casaderas, educadas en el modelo que la nueva sociedad reserva a estas mujeres: manualidades, inútiles labores, dibujo y pintura, algo de francés, piano, etc., nada relacionado con el campo o la propia cultura. Alguna viuda que presume de distinguida o un viejo criollo que a la muerte de su esposa se consuela con su cuñadita, y un sorprendente e imaginativo texto en el que

²³ Juan B. Ambrosetti, *Los argentinos y su folklore. Viaje de un murrango y otros relatos folklóricos*. Selección, estudio preliminar, textos introductorios por Augusto Raúl Cortazar con la colaboración de Santiago Alberto Bilbao y Miguel H. González, Buenos Aires, Ed. Centurión, 1963.

²⁴ Se trata de los siguientes artículos: *El niño Filomeno* (Nº 118, 1-dic.-1900, dibujante Holmberg), *Las franquezas de Don Trifón* (Nº 119, 12-en.-1901, dibujante Castro Rivera), *La herencia del oficio* (Nº 127, 9-mar.-1901, dibujos de Castro Rivera), *El final de un simulacro* (Nº 150, 17-ag.-1901, dibujante Fortuny), *Patriotismo desbordante* (Nº 154, 14-set.-1901, dibujante Fortuny), *La Porteñita* (Nº 164, 23-nov.-1901, dib. Fortuny), *El abuso de la historia* (Nº 169, 28-dic.-1901, dib. Eusevi), *Despacito por las piedras* (Nº 185, 19, abr.-1902, dib. Vaccari), *Consuelo* (Nº 192, 7-jun.-1902, dib. Castro Rivera), *Un acontecimiento en Cotópolis* (Nº 269, 28-nov.-1903, dib. Cao)

una sociedad provinciana cuida amorosamente sus “cotos” (deformaciones propias del bocio), completan el cuadro de costumbres.

Para comprender por qué en su constitución como hombre de ciencias Ambrosetti oculta estos artículos, debemos tener en cuenta que nuestro autor no posee ningún título académico. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires ha sido fundada en 1896, y Ambrosetti se encuentra iniciando su carrera como arqueólogo:

“Organizados los estudios de esta casa, dentro del plan del profesorado de historia, se encontraba la asignatura Arqueología americana, de la que era titular desde 1898 el Dr. Samuel Lafone Quevedo. Ambrosetti a quien lo unía una buena amistad con el profesor titular y con las autoridades de la Facultad, es designado el primero de julio de 1903 profesor suplente de esta asignatura” (Cáceres Feyre, 1967: 88-89)

Precisamente en la fecha en que Ambrosetti accede a su cátedra en la universidad se interrumpen sus colaboraciones como Fray Tetera en *Caras y Caretas*. Es interesante señalar una oscilación observada en el año 1902: en el N° 185 (19 de abril) Fray Tetera publica *Despacito por las piedras*, y en el N° 187 (3 de mayo) Juan Bautista Ambrosetti aparece como autor de un artículo: *Hallazgo de objetos calchaquíes*, en el que reseña y analiza descubrimientos arqueológicos.

Parece común la publicación algo vergonzante de producciones populares, relacionadas con formas artísticas originales, tales como la poesía payadoresca o el artículo de costumbres que, si bien tiene más larga tradición, enfoca en estos casos los cambios sociales producidos por la heterogénea mezcla de culturas dada en el país, fundamentalmente en Buenos Aires. Del mismo modo el soporte de la revista no pertenece al círculo prestigioso propiamente literario, por lo que los autores de estas colaboraciones utilizan frecuentemente seudónimos. En cuanto al interés de Ambrosetti por lo popular, pasa de este tipo de contactos con el público masivo a inscribirse en otra disciplina que en la época adquiere legitimidad, convirtiéndose en el precursor de los estudios folklóricos en la Argentina.

En el caso de Ambrosetti es claro que el literato será reemplazado por el científico, lo que culmina cuando, el 16 de noviembre de 1910, la Universidad de Buenos Aires le confiera el título de doctor honoris causa en Filosofía y Letras. La rivalidad de los dos “oficios” queda planteada en uno de los números de *Caras y Caretas*, se trata del N° 291, del 30 de abril de 1904, que presenta una nota titulada *Facultad de Filosofía y Letras*, nos detendremos en ella porque su lectura permite entender la causa de cierto antagonismo entre los materiales de la revista y el ámbito universitario. Es una noticia en la que se informa la trasmisión del decanato de la facultad: el doctor Miguel Cané

deja su puesto al nuevo decano, doctor Norberto Piñero. Dice el cronista de los discursos escuchados:

“...se estaba tentado de creer, no sólo en la misión que el porvenir reserva para la cultura nacional a la joven escuela, sobre lo que no puede discutirse, sino acerca de la obra realizada en los pocos años que lleva de instituida.

No es, por cierto, nuestro ambiente heterogéneo, de pueblo luchador por la vida, el más propicio para el culto desinteresado del saber, ni es obra libre de restricciones la de contribuir en gran escala al doctorismo carcomedor de actividades útiles; pero como también es muy cierto que no sólo de pan vive el hombre, nuestro pueblo, joven, robusto, con ideas amplias, reclama para sí, la creación y permanencia de instituciones como la que nos ocupa, engendradora de suaves corrientes que lleven su hálito refrescante sobre el espíritu caldeado en el fatigoso combate por la existencia.”

Se observa cómo los estudios universitarios se plantean como un saber desligado de la lucha por la vida y del mundo social heterogéneo, el cual caracterizaba a la sociedad de la época y se representaba claramente en la heterogeneidad de la revista mucho más que en la constitución abstracta y objetiva de la ciencia positiva. Las metáforas construyen una analogía térmica (*caldeado combate por la existencia* versus *suaves corrientes* que llevan *su hálito sofocante*). Para mostrar ese pueblo joven, el cambio social de los viejos modelos, la inutilidad de la “nueva” educación de las niñas provincianas, etc. Ambrosetti debe utilizar la revista; para sumergirse en las abstracciones de la ciencia, el medio universitario, que lo verá pasar de la etnografía y el folklore a la arqueología. Quizás pueda entenderse así que las culturas aborígenes, como veremos seguidamente, vivas, constituyen un “problema”, muertas y desenterradas para los museos, forman parte de una identidad que se desea rescatar para oponer a la confusa heterogeneidad reinante en el medio social.

Pasaremos a considerar otros textos a través de los cuales los conocimientos propios de las disciplinas científicas se transfieren a los medios o a otras instituciones sociales. Continuamos teniendo como eje la figura de Ambrosetti y sus estudios para verificar alguna posible transferencia de sus conocimientos etnográficos, sobre los guaraníes específicamente, o sobre la representación del aborígen en general.

Un género de divulgación muy utilizado en la época es la conferencia. Hemos observado reseñas de conferencias dadas por Ambrosetti en el Ateneo aparecidas el diario *La Nación*, por ejemplo su conferencia sobre *El diablo indígena*, que apareciera sintetizada en ese periódico, entre avisos clasificados y noticias agrícolas, el 10 de junio de 1907 (página 3). En ella Ambrosetti hace un somero relevamiento de seres maléficos de cada una de las culturas aborígenes del país, recorriéndolas prácticamente todas. En

su referencia a los caingúá menciona a Aña, Caaporá (especie de dueño del monte), Cuaraju yara (dueño del Sol) y Yasí-Yateré. Si bien había citado alguno de estos seres en su trabajo etnográfico, les dedica en él sólo una línea ya que su principal aporte no es el estudio de las creencias. Por lo tanto vemos una vez más la pobre transferencia de los conocimientos etnográficos pues no se refiere a informaciones que hayan sido sustanciales en su informe.

Ambrosetti da regularmente conferencias en la Sociedad Científica Argentina, alguna de ellas invitado por la “Sociedad de enseñanza por las proyecciones luminosas”, revolucionario avance técnico en el que nuestro autor es pionero. El 30 de julio de 1893, unos días después de haber regresado de su tercer viaje a Misiones, habiendo terminado los trabajos de campo que efectuaría entre los caingúá, dicta esta conferencia²⁵ que provoca el asombro de los participantes debido a que, mientras Ambrosetti lee su discurso, miembros de la Sociedad de enseñanza por las proyecciones luminosas proyectan las fotos seleccionadas por el autor, las que van ilustrando lo que se expresa en la lectura.

¿Qué conocimientos etnográficos se transfieren en una conferencia como ésta que dio que hablar al ámbito académico y a los sectores vinculados con él? Muy pocos. En realidad el discurso, en un estilo típico de la literatura de viajes finisecular, está centrado en el territorio de Misiones y el viaje realizado a través del mismo hasta culminar en la llegada a la Catarata del Iguazú. De los caingúá se expresa solamente lo que sigue:

“Mientras el astro rey hunde su bola de fuego que incendia el horizonte, regresemos á galope á casa de nuestro huésped, que nos prepara otra sorpresa, la que nos impedirá, para no herir convicciones, el hacer comentarios sobre los jesuitas y su obra. Esta sorpresa son los indios Caingúá que llevan el labio inferior agujereado, en el que colocan un cilindro de ámbar misionero del tamaño y grueso de una lapicera, como objeto de adorno.

Estos indios, en su estado natural, van desnudos, sólo cubiertos por una pequeña baticola y visten ahora a la europea algunos, pocos, gracias a las prendas de ropa que les regalan los blancos.

Los Caingúá son de raza guaraní pura y es muy probable que junto con los guayanás, otra tribu, hayan sido los que dieron á los jesuitas el mayor número de catecúmenos, dado su carácter dulce y sus condiciones admirables para la adaptación á la vida civilizada.” (Ambrosetti, 1894 c: 37)

Y eso es todo. Casi una referencia a alguna especie de la “fauna” de la región. Dos informaciones relativas al adorno y la vestimenta, una a las inevitables misiones

²⁵ “Un viaje a Misiones”, publicada en los Anales de la Sociedad Científica Argentina, T. XXXVIII, Imprenta Pablo Coni, 1894.

jesuíticas, y sólo una somera mención a condiciones propias de las relaciones interétnicas, que no hace más que repetir un viejo tópico jesuita: la dulzura de los guaraníes que los hace aptos para ser reducidos. Nada de las estrategias polémicas con las que reformula el marco de creencias de la doxa, nada de los aportes novedosos de su trabajo, a pesar de que la polémica apunta en la insinuación implícita sobre lo poco efectivo que ha resultado la influencia jesuítica entre los caingú actuales, sugerencia a través de la cual desea distanciarse de todo conflicto o discusión al respecto.

Dejaremos correr nuevamente los años en los que Ambrosetti inicia y desarrolla su carrera como arqueólogo, y nos remontaremos a 1910. Se está llevando a cabo el Congreso Científico Internacional Americano de Buenos Aires y el doctor Robert Lehmann-Nitsche lee su conferencia titulada *El problema indígena* a la que seguirá un debate en el que intervienen J.B. Ambrosetti y F. Ameghino. El congreso finaliza con una recomendación al poder legislativo. Veamos las argumentaciones en pugna.

Lehmann-Nitsche afirma:

“Es consecuencia fatal, biológica, que al chocar raza con raza, la más fuerte, y en este caso la superior, triunfe sobre la otra, cuya suerte es problema que ha de ocupar a la victoriosa.” (1915: 385)

Propone actuar como lo hiciera Estados Unidos y crear reservas:

“...ruego al Congreso quiera votar a favor del siguiente proyecto: La República Argentina debe seguir el ejemplo dado por los Estados Unidos de Norte América, reservando grandes territorios para la población autóctona donde pueda vivir según sus costumbres, sin ser sometida á la llamada civilización de una raza distinta que para ella es algo incomprensible.” (: 387-388).

Los argumentos en los que se apoyó para lograr esta conclusión fueron:

“Esta gente representa sin duda un elemento importante en la explotación de la riqueza del país, fomento de industrias y del comercio de aquellas regiones, y en la época en que se necesitan brazos, constituyen un cuerpo de obreros sumamente barato y sin pretensiones, hábil para el desempeño de los trabajos ordinarios y pesados del campo y de los ingenios para lo cual el peón europeo sería demasiado caro é incapaz de soportar el clima húmedo y caliente de aquella zona. El indígena, por el contrario, proporciona la mano de obra barata y fácil de manejar de que se sirve uno, cuando la necesita, y que en la época cuando no se trabaja, no ocasiona gastos ni de casa ni de comida: además, el consumo del indio en mercaderías durante la temporada, es muy considerable. (...) desgraciadamente, tales ideas no suelen encontrar aceptación entre los hombres dirigentes de estos estados ó provincias: el indio es considerado como “mancha negra” y “signo de retroceso” y se le cae sin misericordia, extinguiéndose así un elemento irremplazable que debió

ser destinado a hacer posible la explotación general de las regiones tropicales y subtropicales.” (: 387)

Queda claro lo que para Lehmann-Nitsche es *vivir según sus costumbres*, dicho de otro modo: aceptar la explotación estacional que se necesita en ingenios, obrajes, etc. sin más protección que la de conservar la vida para ser mano de obra barata y consumidora.

Ambrosetti se opondrá a la tesis de este expositor, con los siguientes argumentos:

“El señor Ambrosetti observa que por más humanitarios que sean los sentimientos que inspiran la proposición del señor Lehmann-Nitsche, los indios están condenados á desaparecer, sea por la codicia del blanco, sea por el alcohol, la sífilis, la viruela, el sarampión, y en general, las enfermedades de los blancos que hacen estragos entre los indígenas. Para que los indios no desaparezcan, sería necesario que el progreso no alcanzara á las regiones donde ellos viven.” (: 388).

Reaparece aquí la condena a la que hacíamos referencia anteriormente, destino fatal que origina la teoría del resto. Indios y progreso son una ecuación en la que el primer término se elimina por la evolución natural, por lo que están llamados a desaparecer. Estos desaparecidos de la historia contemporánea, aparecen indicialmente en los restos arqueológicos dejados por sus antecesores, por lo que no es extraño que la primera disciplina antropológica que adquiere la característica de científica sea la arqueología.

Sin embargo, el debate no está cerrado, Ameghino apoya la moción de Lehmann-Nitsche y el Congreso Científico Internacional Americano concluye aprobando que:

a) En los países habitados por razas indígenas, se organicen sociedades protectoras de las mismas.

b) En los países habitados por indios salvajes, se fomenten las exploraciones geográficas que tengan por objeto descubrir regiones habitadas por aquellos para atraerlos á la civilización moderna.”

Como esa no era la propuesta de Lehmann-Nitsche, este finaliza su texto, publicado en los Anales de la Sociedad Científica en 1915, como sigue:

“El Congreso, según nuestro modo de entender, no ha comprendido bien el fondo del tema, es decir, que cada raza tiene una civilización característica a ella: que la de los indios americanos es distinta de la de los europeos intrusos, que según el concepto científico, es imposible atraer una raza no europea á la civilización moderna (empleamos los mismos términos del voto sancionado).”

(: 389).

En conclusión, los debates instituidos en la sociedad a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX ubican al aborigen en diferentes lugares sociales haciendo variar su representación a los efectos de controlar su diferencia. No hay un acuerdo generalizado y constantemente el “problema” parece resolverse para reaparecer luego en

facciones encontradas. Por otra parte, no hay aporte efectivo de los conocimientos etnográficos, especialmente en el caso de los guaraníes, su existencia es casi invisible para la sociedad nacional que no puede desprenderlos de los tópicos de la época jesuítica, de cosificación en el paisaje.

La heterogeneidad constitutiva de la sociedad de la época se presta para poder hacer tomar conciencia de la situación de fricción interétnica, y es la revista ilustrada el medio más dinámico y novedoso, que permite ponerla en evidencia, en tanto que los conocimientos científicos se apartan de la difusión masiva presentando a sus cultores como incapaces de aportar conceptos fundamentados para la consideración del “problema del indio” así como para la comprensión de los problemas de identidades étnicas en el seno de la sociedad.

Capítulo 6:

LOS ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS FUERA DEL ÁMBITO ACADÉMICO: WANDA HANKE Y SU DISCURSO SILENCIADO

Más de cuarenta años después de los viajes de J. B. Ambrosetti al territorio de Misiones y al Paraguay, una mujer europea (austríaca) recoge la tradición de estudios sobre los selváticos publicada en alemán en las primeras décadas del siglo XX y va a efectuar un recorrido semejante al de Ambrosetti, aplicando sus mismas estrategias de investigación, pero sin contar con el apoyo de la institución académica. Se trata de Wanda Hanke, quien llegó por primera vez a la Argentina en 1934.

Ella misma explica que desconocía el castellano y el guaraní, por lo que permaneció un mes en Buenos Aires “para aprender los rudimentos del castellano y preparar el viaje a las regiones del norte” (1995: 17). Con un único contacto en la zona de Misiones, un amigo austríaco que vivía en Leandro N. Alem, se lanza a recorrer los asentamientos *mbya* de esa provincia, a los que tiene acceso en su primer viaje, desplazándose hacia Paraguay para tomar contacto con otros grupos *mbya*, *chiripá* y, como puede deducirse de sus observaciones, *paï tavyterä*; así como para organizar una visita a la parcialidad *guayakí*, tal como hiciera Ambrosetti. Sigue el modelo de trabajo de campo de éste hasta en detalles menores, tales como duración de los viajes y recorridos generales, el hecho de hacer mención a la decisión de no intercalar las observaciones sobre los *guayakí* en su estudio referido a los *caingúá*, y aplicar prácticas metodológicas como tomar medidas antropométricas, hacer dibujar a los sujetos, observar su reconocimiento de figuras en revistas ilustradas que pone en sus manos, etc.

La edición de sus investigaciones no se realiza como ella espera. Publica parte de sus observaciones en la Revista Geográfica Americana, que, a diferencia de la revista en la que edita sus estudios etnográficos Ambrosetti, no puede encuadrarse en el ámbito científico propiamente dicho, sino que es una publicación de divulgación, la cual cuenta con muy buen material fotográfico, lo que permite la edición de profusas fotos registradas por la autora.

El texto etnográfico de Wanda Hanke se titula *Dos años entre los Caingúá*, y es enviado por ella en 1942 a la revista *Runa*, sin lograr la publicación deseada. Es la cristalización de un trabajo de campo que llama *viaje* o *excursión*, a la manera de los viajeros del siglo XIX y del modelo consagrado de etnógrafo que, como vimos, está siguiendo. Estos estudios se realizaron desde octubre de 1934 hasta noviembre del año siguiente (primer *viaje*), en 1938 (*excursión al Alto Paraná*), y en 1939 (*último viaje* por el norte de Paraguay).

El trabajo permanecerá inédito hasta 1995. Creemos que las causas de esa postergación se deben a las transformaciones experimentadas en la disciplina antropológica como ciencia, ya que en la misma época otros investigadores más reconocidos, como Alfred Métraux, realizan trabajos de campo en otras áreas con todo el prestigio institucional y disciplinar que se le niega a esta médica, a la que no se le reconocerá suficientemente su obra como etnógrafa. Su empresa se realiza en total soledad, sin otros recursos que los propios, debiendo a veces detener su investigación para ganarse la vida como doctora en medicina, lo que le permite reunir los mínimos fondos necesarios para continuar otro tramo de su viaje.

Los dos momentos arquetípicos del quehacer antropológico: el trabajo de campo y la inscripción textual de las observaciones, se resolverán en el caso de esta autora en un discurso escindido en el que se configura, por un lado, su rol de exploradora intrépida, figura romántica que desemboca casi fatalmente en la enfermedad, la falta de recursos y la muerte (acaecida en 1958, en la pobreza, en un hospital del Estado de Amazonas, en Bolivia); y, por otro, la información etnográfica que desea presentar como “conocimiento científico” y que la posteridad le niega. Así, su trabajo se divide en el relato de las peripecias del viaje, en el que expresa su subjetividad, impresiones y emociones, y, en forma totalmente separada, la descripción etnográfica de estilo impersonal y objetivo. Entre ambas partes actúa como bisagra una síntesis de referencias bibliográficas sobre *los caingúá* que revela sus lecturas: desde cronistas como Ulrico Schmidl hasta estudios históricos, del período jesuítico, Métraux y Ambrosetti, y obras como la del médico-naturalista suizo J. R. Rengger y otros, que se publican debido al interés por Paraguay y culturas como la guayakí, suscitado por el Museo Etnográfico de Berlín y universidades alemanas a principios del siglo XX (B. Susnik, 1984).

De este modo, la conciencia sobre la diferencia de géneros que hace a Ambrosetti encarar en textos separados el relato de viaje y el discurso etnográfico, se vuelve en W. Hanke una simple separación dentro del trabajo etnográfico en sí:

“Mis conocimientos sobre los indios Caingúá tienen por base los dos años que – con ciertas interrupciones- estuve entre ellos, participando de su vida cotidiana, presenciando acontecimientos extraordinarios y asistiendo a varias fiestas. En los tres viajes de estudio a las regiones habitadas por aquella tribu, tuve ocasión de conocer todos los grupos, menos los Teís, que viven en las costas del río Limoy.

En las páginas siguientes resumiré los itinerarios de mis viajes y los resultados científicos obtenidos en ellos, refiriéndome también a los antecedentes de la literatura, en lo que concierne a determinadas cuestiones especiales” (:17)

La legitimación de su autoridad está claramente planteada, como C. Geertz señala para el modelo que tipifica Malinowski, en el “haber estado allí” (Geertz, 1997 b), que configura el método de la observación participante, cuyas características esenciales están planteadas escueta y claramente en el texto: conocimiento de primera mano (*estuve*), interacción participativa (*participando de su vida cotidiana*) y modo ocular de acceso a la información (*presenciando*).

Como ya señaláramos, la forma de pasaje de uno a otro tipo de discurso (de la literatura de viajes o el diario a la información científica), se produce a través de una breve síntesis bibliográfica que la autora sitúa, como marca disciplinar, en la segunda parte de la obra, en lo que para ella es el discurso etnográfico propiamente dicho.

Veremos cómo se articulan la figura de la exploradora intrépida y la científica en los paratextos que se publican cuando, un siglo después de la difusión de la obra de Ambrosetti, el texto de W. Hanke llegue finalmente a ser editado. Es en estos paratextos que puede buscarse, a pesar de haber transcurrido medio siglo de la redacción de su informe, la razón de la postergación de esta autora.

6.1. La construcción de la figura del viajero, el etnógrafo científico y “los caingúá”

6.1.1. Manifestación de las emociones en la enunciación del viajero y su descalificación como discurso etnográfico

La edición de 1995 a la que hicimos referencia, del Centro Argentino de Etnología Americana, contiene una introducción a cargo de Mario Califano y María Cristina Dasso, el facsímil de una carta manuscrita que la autora enviara a José Imbelloni, en 1947, y otra carta del propio Imbelloni con la que remitía al Museo Argentino de Ciencias Naturales el manuscrito de Wanda Hanke (1943) para su publicación, así como la introducción original que estaba prevista para la revista Runa, que pone en evidencia

el juicio de los contemporáneos. Las objeciones de este último texto descalifican en forma ambigua a la obra de Hanke como discurso etnográfico, precisamente por la manifestación de emociones y la proximidad con los sujetos observados:

“Entre el simple relato de un viajero y el trabajo sistemático de un etnógrafo moderno caben- sin duda alguna- muchos grados de transición. La narración de la señora Wanda Hanke, que aquí publicamos, representa justamente un modelo intermedio, en el cual la rudeza inanimada de una técnica etnográfica severa resulta en toda página suavizada por el interés de las impresiones vividas y la afectiva vinculación entre los seres de la floresta y la persona del observador.

En substancia, muchas son las deducciones positivas – por decir así, morfológicas- que permite sacar el trabajo de la señora Hanke, no menos útiles que las de una monografía escueta, pero en cambio nadie podría imaginar una relación que al mismo tiempo solicitara tan vivamente el interés del lector, el cual, además de ser etnógrafo es ciertamente, sobre todo, un hombre. La redacción de RUNA ha limitado su cometido al retoque de algunas locuciones poco claras de la infatigable investigadora y a la sistematización de sendos prospectos de los datos métricos del pueblo Caingú que recogiera la autora.” (: 14).

La conceptualización que aparece en este discurso permite oponer el *simple relato de un viajero* al *trabajo sistemático de un etnógrafo moderno*. Si bien ubica el texto de Wanda Hanke en un espacio intermedio, es clara la diferenciación entre los dos quehaceres, uno más literario y subjetivo, y otro caracterizado por la objetividad científica y la distancia. Los rasgos específicos de cada tipo textual son:

1) Discurso literario del viajero:

- a) Puede suponerse desconocimiento de la metodología científica en la referencia a la *simpleza*.
- b) Impresiones puestas en evidencia, vinculación con lo afectivo en el enunciador.
- c) Relaciones personales que no se ocultan en el momento de la escritura
- d) Interés humano suscitado en el lector.

Como puede verse se construye un enunciador, un enunciatario y un objeto de estudio igualmente emotivos.

2) Discurso del etnógrafo moderno:

- a) Aplicación de un método *sistemático*, una *técnica severa*.
- b) *rudeza inanimada*: metáfora que connota objetividad, claramente presentada como escindida de los sentimientos, borramiento del sujeto y de las relaciones interpersonales.

- c) Deducciones *positivas*²⁶, esto es *morfológicas* (se refiere seguramente a las mediciones antropométricas que Ambrosetti no había podido realizar cuarenta años antes por lo que llamaba susceptibilidad de los mbya, y que la revista organiza en forma de cuadro, como se enuncia al final de la introducción).
- d) *Monografía escueta*, es decir que es el segundo momento del quehacer etnográfico el que cuenta. Lo nuclear no es la relación sujeto-objeto, sino el producto, lo escrito por el etnógrafo para la comunidad científica. El texto de la introducción construye claramente un enunciatario científico que *antes* de ser etnógrafo es una persona. Se pone en evidencia la necesidad de justificar el trabajo de Wanda Hanke ante la comunidad científica, y su ubicación más como texto de divulgación que como aporte disciplinario, ya que frecuentemente se observa en textos de divulgación científica la estrategia del doble enunciatario: el lector no especializado y la comunidad científica (Jöelle Rey: 1999). En este caso el desdoblamiento se propone afectando al mismo enunciatario en un doble posicionamiento.
- e) Objetivización de los sujetos personales observados que quedan reducidos al paisaje en la expresión del anónimo introductor que los llama *seres de la floresta*, típico discurso de cosificación del indio como naturaleza.
- f) Utilidad como criterio de valoración del conocimiento científico.

Es interesante observar la oposición entre *suavidad* y *rudeza inanimada*. Aflora aquí lo femenino en la figura de la autora a la que se llamará *señora*, y no *doctora* como era práctica corriente con muchos etnógrafos que provenían del campo de la medicina o las ciencias naturales. La empresa del viajero intrépido cuyo prolegómeno encarna Wanda Hanke era, como ha señalado Mary Louise Pratt (1997), propia del varón, blanco, europeo.

La otra introducción que figura como paratexto es la que corresponde a la fecha de edición real, cincuenta años después de la que acabamos de analizar. En ella se observa un cambio en la apreciación de los antropólogos, en lo que respecta a su consideración de mujer, y la construcción del mismo enunciatario, el viajero aventurero y osado que ya pusieramos en evidencia:

“en su caso apreciamos los datos sutiles que se deslizan en la descripción etnográfica, indicadores de su condición femenina y de la peculiar relación

²⁶ Claramente, se trata aquí del uso ambiguo del término “positivo”, que implica una valoración opuesta a lo negativo, pero que está además cargado de una densidad específica al ser aplicado en relación con lo científico (ciencia positiva, positivismo).

que va trabando con aquellos que conoce: las esposas de caciques, las hijas e hijos, los ancianos médicos, constituyendo un informe antropológico que con su restante obra, ofrece interés para los estudios de género en la escritura antropológica, como un documento temprano para el análisis.”

(: 2)

“El interés por llevar adelante trabajos científicos en la selva misionera, paraguaya y amazónica marca el esforzado camino de la autora, quien no obstante los múltiples problemas que hubo de enfrentar, lograba tenazmente rehacerse y lanzarse a la empresa que se planteaba demasiado solitaria, en ocasiones interesadamente desatendida.” (: 1)

Como podemos observar: *esforzado camino, múltiples problemas que enfrentar, lanzarse a la empresa, demasiado solitaria*, incluso la crítica hacia las instituciones de la época que sugiere *interesadamente desatendida*, configuran un campo semántico que la encuadra más en la literatura de viajes y la aventura que en la ciencia, a pesar de la mención a los *trabajos científicos* que eran el objetivo de la autora. Si bien surge una nueva mirada valorizadora de los estudios de género en antropología, es interesante observar que esta posición plantea un tipo de enunciación complementaria, sin invalidar que el discurso científico desapasionado, frío y objetivo, quede relacionado con lo masculino, puesto que la valoración de la sensibilidad y lo afectivo se pone en el texto inmediatamente a la par de la condición femenina. El etnógrafo científico debía, en consonancia con esta característica, al menos dentro de lo que dio en llamarse “realismo etnográfico”, borrar la propia afectividad.

Sin embargo, son esas interacciones descritas por Wanda Hanke, tal como señalan Mario Califano y Cristina Dasso, correspondientes el mundo de los afectos y la sutileza de las observaciones en las situaciones comunicativas, lo más interesante de su obra. Por lo expuesto, en los apartados siguientes se privilegiará la inclusión de citas en las que se explicita esta constante de la autora.

6.1.2. La situación de relación interétnica elaborada como “mito de rapport”

Es frecuente que los etnógrafos relaten lo que puede llamarse “mito de rapport”, esto es una especie de experiencia iniciática que los modifica y cambia su extrañeza e incompreensión del Otro iniciales por un encuentro, con el cual se produce la apertura a la comunicación en aquellos que está observando en el campo. A partir de este hecho se supone al etnógrafo investido de una autoridad que lo señala como apto para entender y entenderse con los sujetos que estudia, para realizar interpretaciones válidas, lo que se le

dificultaba antes de la experiencia descripta. Este tipo de narraciones no es propia sólo de los comienzos de la etnografía como ciencia, sino que se presenta en trabajos tales como el de C. Geertz en relación con la riña de gallos en Balli. (1997 a: 342)

La primera parte del texto de Wanda Hanke cumple con este cometido. En este caso no se trata de una experiencia sino de dos momentos que se presentan como opuestos y confrontables. Si consideramos esta primera parte más dentro de la tradición de la literatura de viajes que como texto etnográfico, podríamos encuadrar estos fragmentos en lo que Mary Louise Pratt llama “escenas de arribo”, a las que se refiere como: “una convención en toda la literatura de viajes (..); sirven como sitios particularmente potentes para enmarcar las relaciones de contacto y fijar los términos de su representación” (1997: 144).

a) Primer contacto: octubre de 1934 (Misiones, Argentina)

Empecé con pequeños paseos a San Javier, Iberá y Campo Viera y en el último lugar entré en el monte, acompañada de un muchacho criollo, que conocía unas tolдерías indias situadas en la selva de Campo Grande. En el camino encontramos unos indios, que con sorpresa me miraron y conversaron con mi compañero en guaraní, un idioma del que todavía no conocía una palabra. Esto lo sentí más cuando llegamos a una tolдерía de nombre “Saltiño”. Sólo había tres chozas con una docena de habitantes sucios, medio desnudos, con cabellos mal peinados que caían sobre los ojos y la mirada lúgubre y desconfiada. Las mujeres y los niños se retiraron al fondo, mientras los cinco hombres nos recibieron y saludaron. Por suerte, el cacique conocía algo del castellano y después de invitarnos a tomar asiento, nos hizo servir mate. La conversación fue muy fragmentaria y tímida. Nadie sabía qué decir y yo me sentía desubicada y extraña. Al fin me preguntó el cacique para qué había ido, y yo le contesté que sólo quería comprar unos canastos y otros objetos de la tolдерía. Mientras se realizaban estas operaciones, hubo algún movimiento: se acercaron mujeres y niños, mirando los objetos de canje, charlando y riendo. No entendí lo que se habló y necesité continuamente al intérprete.

Para pasar la noche me ofrecieron una choza, mientras ellos se ubicaron en las otras. Con la montura debajo de la cabeza, unos cueros y una frazada, pasé la primera noche de mi vida en el monte, entre los indios, sin dormir por la incomodidad y los insectos. Por la puerta se observaba el fuego de los indios, mantenido toda la noche, los oí hablar y vi salir a uno y a otro, mirando hacia nuestra choza. Aquella noche me pareció completamente imposible aguantar esa vida, acostumbrarme a un ambiente tan primitivo y establecer relaciones amistosas con esos indígenas, que me parecieron de un mundo completamente extraño.” (:18)

b) Segundo momento: en febrero de 1935 sale hacia Paraguay, luego de algunas experiencias a las que haremos más adelante referencia y que sintetiza muy rápidamente en dos páginas, llega en noviembre de ese año a Mbiranguá, asentamiento del “cacique” Juandé:

“Dos días más tarde fui con Rosita [hermana del cacique] y con un peón de la estancia que llevó mi equipaje. Con gran sorpresa observé que los indios habían hecho una picada para mí. Cerca de un estero que tuvimos que cruzar vinieron dos hombres en nuestra ayuda. Me saludaron solemnemente y de manera muy cordial, llamándome *che rendy*, que quiere decir “mi hermana mayor”. Un kilómetro antes de la todería nos hicieron detener, comunicándome que según la orden del cacique Juandé, el “rey de las mujeres” tenía que recibirme y acompañarme a la todería, donde sería bienvenida y en donde, además, se preparaba una fiesta en mi honor. (...)

Después de esperar unos quince minutos vino el rey, acompañado de dos jóvenes y me saludó con palabras llenas de adulación. Me contó que el día anterior habían cazado dos chanchos de monte y que las mujeres habían amasado el sabroso *beyú* (torta de almidón) y recogido un montón de frutas, mientras los hombres habían traído varios recipientes con miel de abejas del monte, para el festín. Agregó –con una sonrisa–: “Hemos hecho canastos, pipas, flautas, arcos y flechas especialmente para ti, en conocimiento de tu predilección por nuestros trabajos”. Además me dijo que toda la colección me sería entregada como regalo y que ya estaba colocada en mi choza. Le agradecí y seguimos camino hacia la todería. Desde lejos se percibía música producida por flautas y a la entrada de la todería fui recibida por todas las mujeres y niñas que me abrazaron con verdadero cariño. Me llevaron al todo de Juandé que me saludó como vieja amiga y me presentó dos niñas de doce y trece años, para que fueran mis compañeras. Una era su hija, llamada Keryné, y la otra, Aurora, Hija de Servacio, que entendía algo de castellano. Conducida a una choza recién hecha para mí, encontré allí dentro la colección prometida, mientras afuera ya se preparaba el asado de chanco montés. Nos acomodamos alrededor del fuego, comiendo, cantando y charlando hasta la medianoche. No me importaba que Aurora hubiese limpiado mi plato con su camisa, ni puesto los dedos en la miel que me ofreció; en ninguna comida entre los blancos me sentí tan feliz como en esta oportunidad.

El día siguiente volvió el peón a la estancia y yo me quedé entre los indios cuya amistad aumentaba a cada instante.

Durante la primera semana conseguí gran parte de los resultados científicos que más adelante relataré. No tuve dificultades con los indios, ni por las fotografías, ni por las averiguaciones que practiqué respecto a las creencias religiosas, ceremonias y mitos” (: 23-24)

Hemos debido incluir este largo fragmento, en el que se ha respetado la puntuación de la autora que constituye extensos párrafos macroestructurales, es decir, más relacionados con los grandes temas del texto que con el sentido interno de las oraciones y la constitución del relato en castellano, lengua que domina con ciertas dificultades en relación con el texto escrito.

En estos dos fragmentos Wanda Hanke construye discursivamente en forma antitética lo que podríamos considerar como un discurso y su correspondiente contradiscurso.

El primer encuentro contiene tres momentos en los que se enmarcan situacionalmente tres eventos sucesivos: la llegada a una *toldería*, la compra de artesanías y el hecho de

pasar la noche en el lugar. Cada uno de esos eventos tiene, como dijimos, un marco de interacción previo: lingüístico, conversacional, en los dos primeros momentos; oferta aceptada sin describir la interacción, el tercer caso. A su vez, cada evento finaliza con una evaluación metadiscursiva o introspectiva de la enunciadora, en la que plantea claramente sus emociones.

Así, el primer marco situacional será la conversación en guaraní del *muchacho criollo* que la acompaña y *unos indios*. Se registra la sorpresa de estos últimos y la incompreensión de la autora. Cuando analicemos el segundo texto veremos que se inicia también con una *sorpresa*, pero en forma invertida: ella será la sorprendida, así como se presentarán inversiones semánticas y morfosintácticas.

En el primer evento, el arribo propiamente dicho, la descripción de *los caingúá*, como los llama por influencia de Ambrosetti, se centra en aspectos externos y en la mirada. La extrañeza característica en todo el fragmento se presenta por el cruce de miradas: ella ve, pero también es vista por los indios. La desconfianza mutua y el desagrado están presentes en esta primera descripción: “sucios, medio desnudos, con cabellos mal peinados que caían sobre los ojos y la mirada lúgubre y desconfiada”. El ritual que se efectúa es el habitual a la llegada a un asentamiento mbya: el recién llegado tiene la fuerte sensación de ser visto, de convertirse en espectáculo, las mujeres y niños se apartan y son los hombres, fundamentalmente el líder, quien se presta al diálogo. El modalizador *por suerte* inicia la narración de las acciones de bienvenida realizadas por *el cacique*.

La primera evaluación cierra este segmento, si bien plantea el estado de ánimo con claridad: “yo me sentía desubicada y extraña”, Inmediatamente identifica sus propias actitudes con la interacción misma o con el conjunto de sujetos: “la conversación era fragmentaria y tímida”, “nadie sabía qué hacer”. Es claramente un momento de paralización, de estancamiento, en el cual se plantea el problema de la relación interétnica: qué hacer, cómo comunicarse con el otro.

El segundo marco situacional es la conversación entre la etnógrafa y el líder, claramente iniciado por un nexo temporal y nuevamente modalizante: *al fin*. El evento de la compra de artesanías se caracteriza por un mayor movimiento, mujeres y niños se acercan y conversan y ríen entre ellos, la autora sigue quedando fuera. La evaluación es metadiscursiva, se insiste en la imposibilidad de comprender el idioma y en la necesidad del intérprete. En el texto que presentamos como contradiscurso aparece al final, inversamente, la ausencia de la necesidad de un miembro de la sociedad envolvente como traductor.

El tercer evento no presenta interacciones comunicativas, quedan planteados los dos mundos diferentes de forma muy interesante: a partir de dos espacios distintos, el de la *choza*, espacio interior donde ella, en su propia introspección siente incomodidad, registra a través de los sentidos (*los oí, los vi*), mira subrepticamente y es mirada; y, por otro lado, el espacio de afuera claramente separado por el marco que constituye la puerta²⁷. En este plano doblemente exterior por tratarse de algo casi inaccesible, se producen acciones con sentido: “el fuego de los indios mantenido toda la noche”, hablan, salen, miran hacia *nuestra choza*, con el pronombre de primera persona claramente exclusivo: ella está segregada, unida sólo al muchacho criollo que la acompañó. Una conexión temporal inicia claramente la última evaluación: *aquella noche*. Sus objetivos más inmediatos (“aguantar esa vida”, o “acostumbrarme a un ambiente tan primitivo y establecer relaciones amistosas con esos indígenas”) y las personas objeto de sus observaciones, se presentan sintácticamente con función de sujeto, en oraciones cuyo verbo principal es *parecer*, de modo que ella queda reducida objetivamente: “me pareció completamente imposible aguantar esa vida, acostumbrarme a un ambiente primitivo y establecer relaciones amistosas con los indígenas, que me parecieron de un mundo completamente extraño”. (:18)

El segundo texto la tendrá también, ahora obsesivamente, convertida en objeto, pero de atenciones y gentilezas: *me saludó, me contó, me dijo, me sería entregada, me abrazaron, me llevaron, me presentó, mi choza, para mí*.

Como ya señaláramos el fragmento consignado en segundo lugar se inicia con la inversión del hecho de sorprenderse, manifestado ahora en la autora. El marco situacional está constituido por la interacción que se plantea cargada de afectividad: “me saludaron solemnemente y de manera muy cordial llamándome *che rendy* que quiere decir ‘mi hermana mayor’”.

La escena de arribo aparece duplicada, no sólo por el mediador que se anticipa al recibimiento de Juandé, sino porque la enunciativa refiere el discurso del mensajero, que anticipa los hechos, los que vuelven a narrarse a continuación. Este recurso triplica el recibimiento y la apoteosis de afecto que desea representar. A su vez, quien la recibe ahora tiene nombre propio, no es simplemente *el cacique*, sino *Juandé*.

Las emociones se manifiestan en acciones y amabilidades, pero también son señaladas expresamente: *con verdadero cariño, como vieja amiga*.

²⁷ Es interesante la mención a puertas, ventanas, aberturas y espacios interiores o exteriores en el trabajo de Hamon, estos umbrales constituyen todo un tópico descriptivo propio de la literatura realista. Confrontar Hamon, pp. 221-225.

Entre las inversiones puede destacarse el cambio de signo de las artesanías que pasan de ser mercancías a constituirse como regalos, ofrendas. Así como la situación comercial estaba relacionada con el engaño, ya que la intención de la autora no es *sólo* la compra de mercancías sino el estudio etnográfico que se oculta en el primer momento de encuentro, en este que estamos analizando escamotea el hecho de que los regalos seguramente establecen una relación de deberes y retribuciones, que no explicita o no advierte.

El segundo evento del último texto, el compartir los alimentos, no necesita marco alguno ya que toda la situación de recibimiento actúa como tal. Se inicia con la primera persona, ahora inclusiva, que integra a la autora con los guaraníes: “nos acomodamos alrededor del fuego, comiendo, cantando y charlando hasta la medianoche”. El verbo elegido, acomodarse, mantiene una ambigüedad: sentarse alrededor del fuego, ponerse cómodo, pero también sentirse cómodo, con lo cual se configura una inversión con el sentimiento predominante en el primer encuentro.

A su vez, la evaluación introspectiva que cierra el segundo momento, invierte la primera observación consignada en el encuentro inicial, produciéndose así una especie de quiasmo: la suciedad y la desprolijidad cambian de signo, ya no repulsa y negatividad, sino señal de integración identificatoria: “no me importaba que Aurora hubiese limpiado mi plato con su camisa, ni puesto los dedos en la miel que me ofreció; en ninguna comida entre los blancos me sentí tan feliz como en aquella oportunidad”. (:23)

Es concluyente el término *feliz* con el que se cierra esta apoteosis, intensificado con la negación absoluta: en *ninguna comida*.

Es interesante observar cómo se construye el “mito de rapport”, ya que con una indicación temporal: *al día siguiente* (tal como generalmente se plantean en su discurso las divisiones estructurales), se consigna la partida del acompañante, y la enunciativa queda sola, envuelta por una *amistad que aumentaba a cada instante*, e inmediatamente se comienza a presentar su labor como etnógrafa, y el éxito que se desprende de los relatos confrontados que significaron su iniciación y de los resultados que obtiene a continuación: “Durante la primera semana conseguí gran parte de los resultados científicos que más adelante relataré. No tuve dificultades con los indios ni por las fotografías ni por las averiguaciones que practiqué respecto de las creencias religiosas, ceremonias y mitos” (:23-24).

En síntesis, podemos decir que ha empleado discursivamente los siguientes recursos de construcción de un texto fuertemente emotivo:

- 1) Ejes contrapuestos: proximidad (abrazos) / lejanía (rechazo); espacio interior de la *choza*, solitario o de encuentro significativo/ espacio exterior, silencioso y lleno de desconfianza, o bien amistoso e integrador.
- 2) Evaluaciones metadiscursivas o introspectivas.
- 3) Detalles estereotipados que cambian de signo: suciedad (incomodidad) / suciedad (identidad); compra (materialismo) / regalo (donación afectuosa)
- 4) Palabras que denotan emociones: *amistad, feliz, etc.*
- 5) Construcción de figuras retóricas: antítesis, quiasmo.

Las figuras construidas pertenecen, entre otras, al campo de la antítesis. Según Heinrich Lausberg: “La antítesis se puede profundizar semánticamente por *subnexio*²⁸ y se puede abreviar formalmente por quiasmo” (:193). En este último caso, señala: “el ‘quiasmo’ así llamado en la época moderna consiste en la posición cruzada de elementos correspondientes a grupos correspondientes ente sí y, de este modo, es un medio de la *dispositio* que expresa la antítesis” (:194-195).

Siempre según este autor, puede clasificarse en pequeño quiasmo cuando la figura aparece en la frase y en gran quiasmo cuando las oraciones tienen posiciones cruzadas dentro de un período.

En el caso que nos ocupa, la antítesis ha ido construyendo lo que podríamos llamar un macro quiasmo. El cambio de sentido convierte, por otra parte, a la suciedad del final en sutil oximoron²⁹: suciedad no inquietante. La figura permite resolver una contradicción que parecía *completamente imposible* de superar: la extrañeza esencial que impedía abordar el mundo del otro.

Dijimos que se podría ver un discurso y su correspondiente contradiscurso en estos textos contrapuestos. El primero es el discurso al que Wanda Hanke hace alusión en algunos pasajes: advertencias que ha recibido, personas bien intencionadas que intentan persuadirla de que no podrá realizar un trabajo etnográfico en esas condiciones: sin respaldo institucional, más aún siendo mujer, etc. Uno de los argumentos más fuertes de esta posición es el primitivismo del ambiente en el que se va a internar. Como pudo verse en el texto, es el punto de vista más fuerte que aparece en la evaluación final del primer encuentro. Un ejemplo de lo expuesto es la siguiente observación, manifestada un tiempo antes del afectuoso recibimiento en el asentamiento de Juandé:

²⁸ “La *subnexio* (...) es la unión de un pensamiento (o de varios pensamientos) a otro pensamiento (o a varios pensamientos)” (Lausberg, 1975: 209)

²⁹ Al respecto dice Lausberg: “una variante especial de la antítesis es el *oximoron* (...) que constituye una paradoja intelectual (...) entre miembros antitéticos.” (:192)

“A principios de 1935 me encontré por primera vez en Asunción para obtener informes y consejos sobre la continuación de mi viaje, que ahora me parecía más difícil, ya que mi deseo era internarme por meses en las selvas. Todos los consejos fueron los mismos: que sería imposible para mí sola trabajar en el Paraguay y que lo único razonable era abandonar el país. Muy contrariada, con sólo 30 \$ m/n me dirigí a Villarrica y luego a la colonia Independencia para poder ganar dinero con mi profesión de médico y continuar así mis estudios.” (:19)

Otro argumento es la hostilidad de los aborígenes, presentado en general por los criollos que pretenden disuadirla de sus excursiones:

“Cuando en Saltillo quise sacar fotografías, al principio se negaron enérgicamente. Mi acompañante les explicó que después de eso ya saldríamos, y parece que la alegría de nuestra próxima salida los determinó a dejarse fotografiar. Así pasó, y el mismo día abandonamos la toldeña, con gran regocijo de los indios.

Durante el viaje de vuelta, mi acompañante criollo me contó que los indios acababan de matar a su anciano cacique y elegir el nuevo, y que quizá por este hecho estaban nerviosos (...)” (:18)

La situación descrita al arribar al asentamiento con sus inversiones y emotividad desbarata estas ideas previas, demostrando que puede dejar de molestarse por el primitivismo presentado metonímicamente en el descuido y la suciedad, y puede transformar la hostilidad en afecto, de modo que la alegría de los aborígenes exprese inversamente, ya no su partida, sino la llegada y el encuentro.

Es interesante señalar esa constante que mencionáramos en relación con la presentación del mundo doméstico y de lo femenino, tematizada metonímicamente en su descripción de lo que ocurre en el interior de las *chozas* y en su relación con el entorno exterior. Este tipo de observaciones no suelen ser utilizadas por Ambrosetti, que acostumbra, como ya vimos, buscar más el dato generalizable que el planteamiento de la escena de interacción. Desarrollaremos en el punto siguiente cómo se construye lexicalmente esa puesta en escena.

6.1.3. La representación de los guaraníes en la construcción de identidades

Como vimos en el segundo capítulo, la designación es una función argumentativa (Ribas Bisbal, 1998: 224) ya que al determinar categorías a las que se les asignan ciertos nombres y entre las que se establecen relaciones, no sólo se representa el mundo sino particulares puntos de vista; la referencia es construida y orientada discursivamente (Grize, 1990).

En el caso de Wanda Hanke, observamos que la enunciativa construye sectores sociales a los que confiere distintos rasgos propios de identidades étnicas. Por tratarse de un discurso etnográfico predomina la construcción de la representación de *los caingúá*, término globalizador que es reemplazado en el texto por *los indios*, *el indio*, *estos indios* o bien el término *primitivos*, cuando se opone a otras categorizaciones: a) criollo, paraguayo o campesino; b) los blancos, *nosotros* (excluyente), c) muy rara vez *extranjeros*; Wanda Hanke nunca se incluye entre ellos; no aparece tampoco la denominación de colonos.

En relación al término genérico, hace un rastreo en diferentes fuentes presentando el problema de los nombres de las parcialidades al que ya hicimos referencia, continúa con el criterio de Ambrosetti debido a que “el nombre caingúá es usado universalmente para la tribu de que estoy hablando” (:35)

Presenta a los criollos, paraguayos o campesinos, señalando que la humillan, así como dice que se sienten superiores a los aborígenes, ocasionalmente algunos individuos son representados con “impericia y pereza” (:25), o afectos al alcohol. Cuando se trata de sus acompañantes los considera parte del nosotros excluyente, pero otras veces la categoría “nosotros los blancos” parece no abarcarlos, por lo que se aproximan ambiguamente al primitivismo de los indios.

Algunos ejemplos de esta caracterización son:

“Como acompañante me fue recomendado un mestizo, Santiago Martínez, un hombre excelente, cuando no estaba bajo los efectos de la bebida.

(...) Aunque las relaciones entre los indios y nosotros eran bastante buenas, nunca llegaron a una verdadera amistad y confianza” (: 19-21)

“Al caminar casi ni se les oye, y parece que nunca se cansaran. Para nosotros, los blancos, el recorrer los bosques con ellos es cosa difícil” (:37).

Los caingúá son representados a través de sucesivas confrontaciones con los blancos, con los criollos, con los chaqueños, etc., asimismo retoma estereotipos relacionados con los jesuitas o presenta puntos de vista que revelan presupuestos o implícitos propios del discurso hegemónico de la época (ideales de trabajo y civilización):

“Los caingúá son menos inteligentes que los indios chaqueños. Quien ya estuvo en el Chaco para estudiar sus habitantes y se traslada con el mismo fin entre los Caingúá, a menudo debe ejercitar al máximo su paciencia, porque se dan cuenta con dificultad de los hechos y no tienen criterio ni capacidad para combinaciones lógicas. Son muy crédulos y se dejan influir sin formar juicio propio.

Se oye decir a menudo que no sirven para el trabajo ni para la civilización. Esto es falso, y los hechos de los tiempos jesuíticos prueban lo contrario. Pero hay que tener en cuenta que los jesuitas fueron habilísimos psicólogos,

y a su penetración, como a su peculiar tratamiento de los primitivos se deben los buenos resultados obtenidos. Ellos comprendieron que el Caingúá tiene un desarrollo espiritual y un carácter muy juvenil y necesita de un guía o alguien que los eduque; se halla mejor en dependencia de una persona, un superior, que en plena libertad. Bien es sabido acerca de la desolación en que quedaron cuando expulsaron a los Jesuitas. No tienen voluntad y no saben gobernarse y su degeneración progresiva es en parte consecuencia de los vicios de sus educadores actuales, campesinos primitivos y aventureros blancos, y de las enfremedades que traen.

(...) Pero los caingúá son susceptibles de asimilar lo bueno y lo malo, como todo ser humano, y captar ideas religiosas y elevadas; luego son dóciles, ingenuos y apegados a sus bienhechores. Para su recuperación a la sociedad faltan personas cultas y entendidas capaces de gobernarlos con benignidad y paciencia” (:61)

En síntesis, las características que los identifican, para la autora, son:

- 1) Coincidentes con Ambrosetti: a) el modo de tratar a la mujer (no estaría tan oprimida como entre los criollos, paraguayos, etc., ya que se respeta su propiedad, se la estima, el hombre pide regalos para ella y comparte los propios con ella, etc.); b) el amor y la devoción por la familia; c) valores como la amabilidad, la honestidad y la alegría, cuando son respetados y se los trata bien .
- 2) “Desconfían de los blancos y no los aprecian mucho, aunque superficialmente están en relaciones comerciales y tienen cierta amistad” (:45)
- 3) En relación con los chaqueños, para Wanda Hanke los caingúá son menos inteligentes y más primitivos que estos últimos (aquí se distancia claramente de las ideas de Ambrosetti), aunque alaba la medicina guaraní considerándola *muy superior* a la chaqueña.
- 4) Los jesuitas son presentados como contraprueba al aludir al discurso de la sociedad envolvente que señalaría la ineptitud de los guaraníes para el trabajo y el progreso, sin embargo esto se atribuye más a la habilidad de los religiosos que a las condiciones de los aborígenes. Reitera los estereotipos más comunes en relación con la época de las misiones: son como niños que necesitan de la guía y el control paternal, son indolentes pero dóciles, su capacidad intelectual se pone en duda, si bien podrían aprender o ser adiestrados (para lo que conviene usar la música, a la que son afectos, o la religión); se sometían voluntariamente a la vida en la reducción y lograron un mayor nivel en las misiones pero al ser expulsados los jesuitas, involucionaron, etc.

Es interesante acotar uno de los ejemplos de la “falta de lógica” de los indios que señala la autora en su trabajo cuando refiere el uso de reconocimiento de imágenes impresas, al estilo de Ambrosetti, como prueba de su capacidad intelectual:

“ (...) Miraron las vistas sin que les produjesen gran impresión. Después me preguntaron si había mucho para comer en las ciudades, y a mi respuesta de que eso dependía del dinero de que se disponía, se extrañaron preguntando si acaso no eran todos ricos y felices. Al contestarle negativamente me dijeron: ‘¿para qué sirven esas ciudades, pues?’. Tampoco fueron impresionados por vistas del paisaje. Al mostrarles fotografías de máquinas, muebles, animales y flores, nunca observé en ellos un placer artístico. Su primera pregunta siempre era ‘¿para qué sirve?’ “
(: 65)

Si bien la enunciativa no lo destaca ni lo advierte, aparece en este texto como en una de las etimologías de la palabra *caingúá* que presenta, la visión de los guaraníes acerca del mundo del *blanco*, en confrontación con las propias características étnicas: la riqueza, en el ejemplo dado, y el cansancio en la expresión del estado subjetivo en la situación de fricción interétnica: “Sobre la palabra *caingúá* (...) Schuster dice que viene de *cangy*, cansado, enfermo, indispuerto, y *guá*, que significa ‘pueblo, población’. Esto me parece falso (...) porque no hay razón de llamar a los Caingúá ‘gente enferma o cansada’ “(:35). Veremos más adelante cómo los estudios actuales se preocupan por presentar los dos puntos de vista: el de los etnógrafos y el de los sujetos estudiados, y, en este último caso, el cansancio es uno de los rasgos con que se autodefinen los *mbya* en la situación interétnica, característica que permite explicar su visión diferente del trabajo en relación con la sociedad envolvente.

6.2. *Comprensión e incomprensión mutuas en la relación interétnica*

Aunque a menudo, como vimos, se ignoran los diferentes puntos de vista en el encuentro propio del trabajo del etnógrafo y la comunidad o los sujetos que observa, es posible “leer entre líneas” los textos del pasado y poner en primer plano situaciones que para el etnógrafo quedaron como secundarias.

En el texto de Wanda Hanke hay varios momentos en los que suspende la interpretación debido a la incomprensión de los fenómenos que están ocurriendo. En general se plantean cuando los grupos guaraníes rechazan a la autora y la expulsan con mayor o menor violencia de sus territorios.

Gran parte de la aceptación o el rechazo que encuentra a su paso se presenta como necesidades o resistencias propias de la situación de las comunidades que visita, una tras otra, sin tener en cuenta lo que produce su propia intromisión. Así hemos citado su referencia al caso del primer encuentro y la muerte del anciano líder que había sido reemplazado, volviendo poco oportuna la presencia de una extraña en ese momento.

En febrero de 1935, cuando sale por tercera vez, en lo que denomina *primer viaje*, llega al asentamiento del *famoso mayor Aquino*, quien, al decir de la autora, era “el primer cacique de los ‘Mbyás’” (:20). Este personaje acepta recibirla y le hace dar *una de sus mejores chozas*.

Wanda Hanke comprende que la relación entre ella y el grupo no es muy abierta, ya que no puede presenciar las danzas y ceremonias presumiblemente religiosas:

“(…) oí hablar y cantar y un ruido de danzas y músicas. Me levanté y vi a lo lejos, a la luz de la luna, una gran reunión de hombres y mujeres, presidida por el mayor, que hablaba a su gente en voz alta. Al acercarme, se dispersaron y el cacique se calló. Pregunté la causa y me respondieron que era una simple conversación y diversión. Me retiré e inmediatamente siguió el canto y el baile, que duró hasta la madrugada.” (:21)

Un mes después recibe la comunicación de que no conviene que se quede más tiempo, y que tampoco debe dirigirse a otro asentamiento. Acepta retirarse pero le es negado el hospedaje por esa noche y debe dormir en el monte. Su rápida partida soluciona la situación, incomprensible para ella por el rápido e *imprevisible* cambio en la hospitalidad de los mbya. En su tercer viaje, como veremos más adelante, un hecho semejante y el desconocimiento de lo que produce en los grupos su presencia, así como el desatino de quedarse indefinidamente en una comunidad que no la requirió, ponen en peligro su vida.

Luego de su visita al mayor Aquino, permanece unos meses en diferentes estancias, poniéndose en contacto con los aborígenes que trabajan en yerbatales de las mismas. Su visita a la comunidad de Juandé, que ya hemos visto como construida discursivamente para dar respuesta a las dudas y extrañezas del comienzo, viene seguida de un muy singular encuentro y presentación de este líder:

“(…) dando un paseo por el monte, me perdí. Buscando un camino me encontré - con gran alegría- con un indio. Se me presentó como el cacique Juandé y sacó unos papeles de su bolsillo y me los dio para leer. Uno de ellos era un certificado de la jefatura de policía de Caaguazú, que decía: ‘Juandé es conocido como gran cacique de la nación de los Mbyás y como gran trabajador y hombre de confianza’. Otro documento le daba

autorización para visitar los pueblos y las estancias para realizar negocios. Además tenía algunas recomendaciones particulares.” (:22)

A pesar de la puesta en escena referida de Juandé y de la construcción discursiva de Wanda Hanke, es posible descubrir en la apoteosis descrita por la autora una de las acciones propias de este líder tan particular, que busca ser reconocido como tal utilizando mecanismos de autorización no tradicionales, en los que se apropia de prácticas externas, tales como la escritura, certificados policiales, etc. Esta posibilidad de usar los recursos del otro y la adaptación en el contacto mutuo para obtener réditos personales no será puesta en evidencia en estos primeros trabajos etnográficos, ya que contradice el criterio de pureza que suele pesar en el etnógrafo, quien desea encontrarse con prácticas tradicionales y cree participar como un miembro más de los grupos que observa, preservando a menudo sus intenciones y presuponiendo que los otros están ausentes de especulaciones y actitudes pragmáticas semejantes.

En relación con nuestra autora, podemos decir que su posición frente a la mencionada pureza es contradictoria, ambigua: parece valorarla en la confrontación de los guaraníes y los criollos o *aventureros blancos* de su época, entendiendo como vimos como *degeneración* todo cambio que considere negativo, producido por este contacto. Sin embargo, por otra parte, observa la diferencia entre los chiripa y los mbya, que ya había sido mencionada por Ambrosetti: los primeros aparecen como más aculturados que los segundos. En este caso, Hanke evidenciará simpatías por los chiripá que le parecen *más civilizados* (: 27).

No es extraño que en esta parcialidad, más acostumbrada al contacto, obtenga medidas antropométricas. Cuando está realizando esta medición en el hijo del cacique se produce esta interacción que hace exponer su labor de etnógrafa: “se interesó mucho, preguntando la razón de eso y, una vez que se la expliqué, expresó su pena por no conocer más a fondo ese ‘estudio macanudo’” (:28).

Por otra parte, los cambios son presentados por la autora de esta manera:

“(…) todas las influencias blancas no alcanzaron a elevar el nivel del indio. Espiritualmente, el Caingú es hoy más primitivo que el de los siglos jesuíticos. La civilización europea les trajo la lata de conserva, géneros baratos, perlas de vidrio, etc., juntamente con las infecciones peligrosas, como la gripe, el sarampión y la viruela. Enseñó al indio a tomar bebidas alcohólicas, olvidar la pureza de su vida familiar y sus buenas costumbres y a engañar al prójimo, calumniándolo y perjudicándolo en lo que puede.

La degeneración en que cayeron los Caingú y que sigue extendiéndose hasta las profundidades del bosque, viene en su mayor parte de los vicios y las enfermedades de los blancos.” (:75)

La mala voluntad y las calumnias a las que hace alusión se deben probablemente a la incompreensión del episodio de expulsión violenta que ya mencionamos, y resumiremos a continuación.

Cuando la autora recorre los asentamientos guaraníes de Misiones, Argentina, y Paraguay, observa los distintos grupos y, con algunas diferencias, señala los tres que se han impuesto en la actualidad como verdaderas parcialidades, con variantes idiomáticas dialectales propias: a) los mbya, que encuentra, como ya dijimos, menos aculturados que a los chiripá: “Entre los Mbyás no es visible influencia alguna de otra tribu, pues viven aislados de otros indios” (:75), los señala generalmente con el nombre de la vestimenta tradicional del varón: *Baticolas*, pero no los identifica especialmente con el uso de una larga y fina trenza de cabellos de mujer atados en la pierna, en estos casos atribuye el adorno a los *caingúa*, en general; b) los chiripá; c) los “Taruma”, en Paraguay, de los que observa el uso del tembetá, ya dejado de lado por los otros dos grupos, y un modo particular de disposición de objetos sagrados y rituales en relación con la cruz, típicos de los paï tavyträ (no registra esta denominación).

Es en su estadía entre estos últimos cuando se produce el episodio al que hacemos referencia. Luego de su visita, continúa el recorrido por varios pueblos hasta el 7 de abril de 1939:

“¡Qué novedades desagradables me esperaban! Cerca del pueblo ya no había indios. Juancito y todos los hombres habían sido llamados por el cacique superior de los taruma, para hablar respecto de mí. Circulaban rumores de que mi visita se vinculaba con el bautismo de indios; que yo los iba a desarmar, comprando sus arcos y flechas, y los llevaría al Chaco a venderlos, y luego serían matados. Toda la tribu estaba muy excitada y con una manifiesta hostilidad hacia mí. No tenía quién me llevara al monte, pues los paraguayos se negaron.” (: 30)

Cuando debe pasar cerca de un asentamiento, trata de reconciliarse y obtiene esta reacción:

“Al llegar vi alejarse a niños, jóvenes y a la mayoría de las mujeres. Se quedaron dos viejas, unas jóvenes y los pocos hombres que había. Estos últimos tomaron sus armas, uno de ellos me enfrentó y comenzó a gritarme acusándome de malas intenciones hacia los indios. De los alrededores de Tacuapí había llegado la noticia que yo había mandado fotos al Chaco, y que las fotos debían ser seguidas por la gente. Opinaban los indios que yo los había destinado a morir, a pesar de que nunca me habían perjudicado. Intenté tranquilizarlos y persuadirlos de mi buena voluntad y amistad hacia ellos, pero estaban tan irritados que ni me dejaron hablar; todos se levantaron, los jóvenes cumpliendo las órdenes de los hombres se armaron y las indias viejas me injuriaron con las palabras más violentas. El joven español pidió que al menos nos permitieran pasar la noche, ya que hacía frío

y no había lugar donde dormir. Más enfurecido, el hombre contestó que él se podía quedar, pero si yo no salía enseguida me matarían a flechazos”
(: 30-31)

Pasa la noche sola, en el monte, al amanecer regresa su acompañante y le informa que los comentarios de un campesino habrían desencadenado esta reacción y que “me abstuviera de entrar en otras tolderías, porque tendría igual recibimiento, mientras los indios esperaban el fallo del cacique supremo el que, en caso de ser desfavorable, serviría para sellar mi sentencia de muerte, en cualquier lugar en que me encontrara.”
(:31)

Su salida del monte está llena de penurias, sin comida, alimentándose de naranjas amargas y larvas por varios días, debe cambiar varias veces de dirección hasta que llega a Puerto Buricá, desde donde se prepara para emprender el regreso. En eso está cuando recibe la noticia de que había sido perdonada: “El cacique supremo, bien enterado del asunto, habíase dado cuenta del error; yo era víctima de una calumnia y algunos campesinos tenían la culpa de lo pasado.” (:32)

Lo que no registra la autora, en esta culminación de su “tercer viaje”, con el que dará fin a sus estudios etnográficos sobre “los caingúá”, es el procedimiento con el cual se detiene la participación de extraños en los asuntos de las comunidades o la vida cotidiana en las mismas. La elaboración de argumentos, en el discurso aborígen referido, presenta algunos en relación con hechos del pasado que registra tradicionalmente el grupo, tales como desplazamiento de personas para ser explotadas, especialmente en el Chaco (Paraguay), la reducción con fines evangelizantes, o bien reelaboraciones de la labor del etnógrafo en donde el *estudio macanudo* de las medidas antropométricas, según aquel chiripá que mencionara la enunciadora, se convierte en la recolección de objetos con fines no antropológicos o “científicos” sino bélicos. El retiro del lugar y la movilidad como primer signo, no es “leído” convenientemente por la autora, por lo que la puesta en escena agresiva se debe llevar a cabo.

En otra ocasión Wanda Hanke había hecho alusión a las sentencias de muerte de los líderes que, según le informaran, generalmente no se cumplían, conformándose con el exilio del sentenciado quien debía retirarse de la comunidad. Sin embargo, no puede relacionar estos procedimientos, ni poner en evidencia lo notable de la reconciliación que se produce cuando ha resuelto finalizar el trabajo de campo, y prefiere atribuir a la persecución de los criollos y campesinos, situaciones como éstas.

Cuando veamos más adelante la emergencia de los mbya, en la agenda de los medios, en Argentina, en torno a la polémica sobre las leyes del aborígen de la provincia de

Misiones, entre 1986 y 1989, tendremos oportunidad de verificar prácticas parecidas que afectan el liderazgo de los mismos mbya dentro de sus propias comunidades. La presencia de antropólogos u otros extraños que estudian las comunidades afecta la relación entre los miembros de los grupos mbya pero, en general, estos fenómenos no son percibidos de ese modo por quienes irrumpen entre ellos.

Capítulo 7:

LA CONTINUIDAD DEL “MODELO” Y LA TRANSFERENCIA EN LA REVISTA DE DIVULGACIÓN.

Si en el caso de Ambrosetti debimos rastrear la versión del otro en la revista ilustrada para examinar la construcción del imaginario, en la difusión de los trabajos de Wanda Hanke hallamos una presencia de la autora en la revista geográfica de difusión general de la época, publicación que ha reemplazado al Boletín Geográfico de circulación más académica.

Volveremos a considerar el informe de la autora sobre los caingú para analizar sus algo ingenuas estrategias en la escritura del informe científico, haciendo hincapié en la recreación del modelo consagrado de Ambrosetti, y pasaremos a comparar estos textos con los artículos sobre los guaraníes que la autora publicó en revistas ilustradas.

7.1. Estrategias de distanciamiento en el discurso “científico” de Wanda Hank

Como ya vimos, el hecho de que no tuviera una posición de legitimación institucional y el punto de vista personal y emotivo que elige le provocan reparos desde el ámbito disciplinar.

Esta situación trata de ser equilibrada por la autora quien asume estrategias para asegurarse del carácter “científico”, y por lo tanto objetivo y desapasionado, de sus estudios etnográficos. La estrategia elegida será, como en el caso de Ambrosetti, un distanciamiento en la construcción de su figura de enunciativa-etnógrafa y el borrado del registro emotivo. Veamos un caso particularmente claro.

Ya señalamos que divide su obra en tres partes: 1) las tres excursiones (siguiendo el modelo de la literatura de viajes), 2) reseña bibliográfica, 3) el discurso etnográfico propiamente dicho, cabe agregar que también se edita como cuarta parte un apéndice lingüístico (vocabularios registrados por asentamiento). Tomaremos, para confrontar el

discurso propio de la primera y la tercera parte dos fragmentos que presentan el mismo hecho: la descripción de la vivienda del *cacique Velázquez*, en su primer viaje, antes de encontrarse con Juandé.

La primera parte del informe, destinada a resumir los “viajes” es fundamentalmente narrativa, con el consiguiente uso de los pretéritos imperfecto, para las descripciones y momentos de demora temporal, que enmarcan acciones del entorno, y pretérito perfecto simple para acciones puntuales y movilizantes que en general realiza ella misma. Una característica estilística de la autora es el uso de gerundios en posiciones semejantes a las señaladas para el imperfecto. En estos relatos y descripciones se detallan permanentemente los registros de la emotividad, por ejemplo:

“Conseguí muchos dibujos, impresiones de las líneas de las manos y objetos etnográficos. La gente siempre estaba alegre y a menudo tenían vergüenza de dibujar, diciendo que no sabían usar el lápiz, pero siempre lo hicieron provocando risas mutuas.” (:30)

El discurso “científico” se caracteriza en cambio por el uso del presente etnográfico y la eliminación de la subjetividad lo que parece constituir el signo principal de la información convertida en data. El procedimiento parece ingenuo en este caso, porque la confrontación con la primera parte lo pone en evidencia. La vivienda del cacique es descripta en la primera parte como sigue:

“El cacique Velázquez tenía *allí* su residencia y *ocupaba* una choza grande dividida en tres partes, cada una perteneciente a las tres esposas del cacique, con sus hijos. Velázquez *tenía* su hamaca en la parte más amplia, que *era* la habitación de la esposa principal, aunque *más vieja y fea*. Con ella *estaba* su hijo, un muchacho de dieciocho años y dos hijas más jóvenes. *Allí fui bien alojada y atendida*. En las *dos semanas* que *estuve*, el cacique se casó por cuarta vez, *con una muchacha joven y linda*. Tuve entonces ocasión para interesantes *observaciones*.

En *aquella* toldería *me enfermé* por la comida de guaimbé (...)” (:18-19)³⁰

En la tercera parte, es presentada de este modo:

“*En general* cada choza *abriga* a una familia (...). Las chozas de los caciques con tres o cuatro esposas *son* mucho más grandes, y *casi siempre están* divididas en dos partes o más. En el dibujo he delineado la planta de una choza de cacique con varias esposas, anotando los lugares para dormir y para fuego.” (:47)³¹

Puede observarse en el primer ejemplo el uso de los pretéritos a los que hicimos referencia, así como a adverbios que ubican anafóricamente el trabajo de campo en un tiempo preciso del pasado: *dos semanas*, *aquella*. Da el nombre propio de la autoridad,

³⁰ Nuestro subrayado.

que en el segundo texto ya no es *el cacique Velázquez*, con artículo determinante, sino *cacique* o *un cacique*, en las referencias del esquema de la vivienda. Es interesante observar que a pesar de que en el vocabulario incluido en la obra figura el término guaraní específico: *che ruwicá* (ortografía de la autora), jamás utiliza esta forma de designación, prefiriendo la del español, por más impropia que parezca: *cacique*, o como vimos antes *el rey*, *el rey de las mujeres*. Esta característica es frecuente en Ambrosetti y es una de las formas de no dar voz a los sujetos que se pretende describir, por considerarse el etnógrafo, su lengua y su cultura los únicos autorizados convenientemente en el discurso etnográfico de la época.

En el segundo texto aparece el uso del presente etnográfico y la voluntad de generalizar que ya vimos en Ambrosetti. Las referencias personales fueron eliminadas, así como las indicaciones propias de situaciones del encuentro (*fui bien alojada y atendida*) o personales de la autora (su enfermedad).

Algunas de las estrategias de Ambrosetti son compartidas por la autora, tales como la búsqueda de generalización y el uso de adversativos para solucionar o compensar las diferencias poco generalizables. Este procedimiento no aparece en la primera parte, que hemos identificado con la literatura de viajes, y sólo se observa, aunque no tan abundante y notablemente como en el caso de Ambrosetti, en el discurso etnográfico propiamente dicho:

“Los cabellos son siempre lacios, pero encontré excepciones en la región de Caaguazú, así como en el grupo Chiripá.” (:38)

“Suelen trepar y saltar bastante bien; muchos saben montar a caballo, pero siempre prefieren ir a pie.” (:38).

Otros aspectos parecen más interesantes de confrontar entre el texto de la autora y el de su modelo, como veremos seguidamente.

7.2. *Confrontación con la perspectiva de Ambrosetti*

En capítulos anteriores hemos desarrollado las características de los estudios de Ambrosetti quien, como vimos, presenta en forma separada del discurso etnográfico los relatos de viajes, entre los cuales se destaca fundamentalmente el *Segundo Viage a Misiones por el Alto Paraná e Iguazú* (: 1894 a). Los objetivos de este autor son muy

³¹ Continúa con esquema de la vivienda. Las referencias del dibujo demuestran que se trata de la choza de Velázquez, aunque éste no es mencionado específicamente.

diferentes a los de Wanda Hanke, ya que Ambrosetti se propone describir las riquezas naturales de Misiones y las posibilidades de progreso del Territorio, por lo que construye una figura del colono profusamente marcada, distinta a la que apenas se sugiere en el texto de Hanke, desdibujándose entre los criollos y los extranjeros.

Las características de la descripción post-romántica de Ambrosetti y el trabajo literario de su *Segundo Viage...*, que analizamos anteriormente, no aparecen en el texto de Hanke. Este es muy breve, escueto, y presenta en el relato de viaje el agregado de la emotividad, como ya se ha visto.

Ambrosetti parece interesado en describir a sus compañeros de viaje, así como a cuanto personaje cruza en su camino. Le interesan los obrajes, yerbatales, establecimientos industriales, etc. y quienes los dirigen. Su trato con los grupos aborígenes en el discurso etnográfico propiamente dicho se omite, pero en el relato de viaje se pone en evidencia: "nos divertimos junto con el Alférez Edmundo Barrios y el Dr. Fonseca, en hacer cantar, dibujar y bailar á unos indios domesticados, los que, aprovechábamos para apuntar notas interesantes sobre costumbres, etc."

(Ambrosetti, 1994 a: 296). Esta cita pone en evidencia la ligereza con que toma los registros (que se presentan en su discurso etnográfico como serias comprobaciones científicas).

Suele estar poco tiempo en cada asentamiento o *toldo* e intercambiar información por alimentos. Se presenta a menudo acompañado por los patrones y personas influyentes de los cuales dependen los aborígenes que trabajan en obrajes o yerbatales. Doblemente investido de autoridad, disciplinar para la comunidad científica, y relacionada con los poderes locales en el caso de los sujetos de estudio, no se le enfrentan opositores ni agresores, o bien elimina las dificultades propias de la obtención de información en el campo, de modo que ésta parece haber surgido naturalmente ante sus ojos y mediciones. Recordemos que incluso está recorriendo en parte sus propias tierras, pertenecientes a las propiedades familiares.

Wanda Hanke tiene otros intereses, ignora en su descripción las características de la sociedad envolvente, y frecuentemente anota como ya vimos, al estudiar a los grupos guaraníes, la actitud de mujeres y varones por separado, se detiene especialmente en consideraciones de género, y relaciones entre los miembros de la comunidad y la observadora foránea.

Los ejemplos presentados, excepto el último, están tomados del discurso etnográfico propiamente dicho (tercera parte):

“El Caingúá es buen padre de familia: quiere a su esposa y a sus hijos y se preocupa por ellos. Si debe ausentarse, siempre lo indica; si algo recibe, lo reparte con los suyos. (...) Igualmente, la mujer caingúá es buena esposa y madre: trata a sus hijos con el mayor cariño” (:43)

“Las larvas de unos coleópteros que viven en la pulpa de la palmera y ciertos árboles contienen mucha grasa y ofrecen una comida nutritiva y sana. Las mujeres las buscan por docenas (...) Hombres y mujeres andan en busca de la miel silvestre que es extraída con los panales” (:49)

“El hombre es encargado de hacer la operación de limpieza de los animales y asarlos o freírlos. La mujer lo cuece en la olla.” (:50-51)

“Respecto a las calabazas, las usan como recipientes de agua para tomar mate, como platos y cucharas. Es muy raro encontrarlas adornadas con dibujos; en tal caso, estos son ejecutados por los hombres mediante punzón o por simple quemadura. La alfarería es trabajo especial de las mujeres...” (:52)

“Ambrosetti sólo consiguió dibujos de los hombres; en mi primer viaje, a mi vez, conseguí sólo de mujeres”. (:63)

“Lo interesante es observar a personas de ambos sexos antes y durante el trabajo y comparar los dibujos femeninos con los masculinos” (: 63)

“ (...) el cacique Pedro Antonio, de más de cien años, me recibió con la mayor estimación. Su esposa, María, enseguida me preparó una buena comida y las hijas, cuatro hermosas niñas, me regalaron frutas y flores” (:27)

Las dos últimas citas revelan esta mirada especial sobre lo que realizan las mujeres que caracteriza a la autora, en tanto que los otros enunciados se parecen a la forma en que Ambrosetti analiza las prácticas en la vida cotidiana, teniendo en cuenta la división de sexos. En las citas del primer encuentro, y en la expulsión final tenemos otros casos del registro de los movimientos de mujeres y niños.

Pero lo más específico del discurso etnográfico de Wanda Hanke es su interés en la medicina aborigen y su cuidadosa anotación de la misma. No desaprovecha ocasión para conversar con sus *colegas* a quienes nombra algunas veces *médicos- hechiceros*, pero mucho más frecuentemente *médico*, en muchos casos colocando entre comillas el término, y, en otros, denominándolos sin el uso de comillas, y acompañando sus informaciones con citas de autoridad que las legitiman, lo que es doblemente significativo teniendo en cuenta que la autora tiene un título universitario en medicina:

“Era un hombre interesante y –según dijo– gran médico y profeta. Pasé un día en su choza y aprendí muchas cosas sobre hierbas medicinales y otros

remedios. Además me enseñó su teoría de las enfermedades y los sufrimientos, diciendo que todo eso se podría evitar si la humanidad fuese mejor y tuviese la verdadera fe en Dios. (...) La gente de la vecindad y de los puertos, incluso los blancos, lo consultaban como médico y juraban que era un gran sabio y sabía más que un 'doctor diplomado' " (: 25)

"Los médicos indios estaban desesperados y me llamaron para ayudarlos y dar remedio a los enfermos. En la mayoría de los casos de gripe y pulmonía alcancé éxito y hubiera obtenido mejores resultados de no existir la costumbre dañosa que tienen los indios de echarse agua fría si están con fiebre." (:27)

"Ellos vinieron el 10 de febrero con un mensaje del cacique-médico Venancio López que me invitó en calidad de colega, diciendo que "los médicos conviene que estén juntos" (:29)

"Observé, igualmente, las curaciones que el 'médico' realizaba todas las noches. También de él aprendí algo de medicina indígena" (:29)

"Los Caingúá tienen sus costumbres higiénicas y sus medicinas, la porción herborística está bien desarrollada (41). Muchas veces he tenido ocasión de tratar con los 'médicos-hechiceros' como colega, y de averiguar los secretos de su arte medicinal.

(41) Ver R. Pardal: Medicina Aborigen Americana. Humanior, t. III, Buenos Aires." (:71)

"El jugo de tacuarembó-caña tacuara- sirve como hemostático" (:72)

"Entre los remedios vegetales de los Caingúá hay muchos buenos que han pasado a la farmacopea de los blancos. Así por ejemplo, el *yaguarundy* y el *jaborandy*, los dos de la familia de las piperáceas, ya estudiados. Guillermo Pisón trata de ellos en su gran obra publicada en 1659 y luego en su *Erbolario*, escrito en 1717(...)

También la *Ipecacuana* y el *Pilocarpus* han sido adoptados por la medicina científica" (:72)

Al dar voz a los médicos, en forma directa o referida, y al señalar repetidamente que aprende con ellos, está reconociendo un aspecto de la cultura aborigen que contradice sus observaciones sobre la supuesta psicología y características actitudinales de los guaraníes; tal es la fuerza de los estereotipos acuñados en la época jesuítica que oscurecen las propias observaciones de la autora.

Por último, en lo que a dar voz se refiere, debemos mencionar como hecho anecdótico el registro de una canción mbya efectuado por Wanda Hanke en Paso Yobái y Caaguazú en los primeros meses de 1935. Cincuenta años después, esta misma canción fue cantada por Lorenzo Ramos, líder mbya, a Carlos Martínez Gamba, y está registrada en el texto *El canto resplandeciente* (1984). En esta oportunidad Lorenzo olvida los versos

de una de las estrofas, versos que habían sido registrados en la recopilación de Wanda Hanke. Más adelante, veremos la presencia de los mbya en los medios de comunicación en la época en que se edita parte de su etnoliteratura, es interesante comprobar la permanencia de la misma a través de la persistencia de la transmisión oral. Esta canción infantil revela una vez más el contacto de la autora con mujeres y niños, interés que, como vimos, es característico en ella.

7.3. *La transferencia de la información etnográfica en el texto de divulgación*

La *Revista Geográfica Americana* en la que publicó Wanda Hanke artículos de divulgación estaba editada en Buenos Aires y se presentaba en sus paratextos como “revista mensual ilustrada”, de modo que, como otras de este tipo, se ofrece su encuadernación anual, con número de páginas correlativo durante cada año. Comienza a aparecer en 1934, cuando Wanda Hanke ha iniciado sus trabajos de campo entre los guaraníes. Esta revista es el órgano que da difusión a la Sociedad Geográfica Americana, fundada en 1939 por José Anesi, uno de los difusores de la obra de Hanke, mencionado por ella en la carta que le dirige a Imbelloni y que se publicara al editarse finalmente el estudio etnográfico.

La sociedad geográfica a la que hicimos referencia tiene como objetivo desarrollar estudios especiales relacionados con esta disciplina, si bien se nota el tiempo transcurrido si comparamos sus bases programáticas con las del Instituto Geográfico Argentino, ya que, en vez de sostener la necesidad de explorar territorios que permanecen aún desconocidos y relevar cartografía, la Sociedad Geográfica Americana se plantea promover excursiones turísticas para los miembros interesados en el conocimiento directo de otras regiones.

La impresión y los aspectos técnicos de la revista son de gran calidad. Junto con el abundante material fotográfico en blanco y negro, incluye en cada número cuatro láminas “a todo color”, dos de ellas con reproducciones artísticas de excelente factura. Esta característica de la revista le permite a nuestra autora incluir sus fotografías en los artículos y revelarse como excelente fotógrafa.

La relación que se establece entre el texto etnográfico de Wanda Hanke y estas publicaciones es inversa de la habitual entre una obra científica y su difusión en la prensa, ya que al publicarse los artículos periodísticos con anterioridad, la autora remite a ellos en el texto etnográfico y evita reiterar lo que ha presentado en la revista. Este

procedimiento afecta su trabajo, pues omite, por ejemplo, el análisis de una ceremonia religiosa *paï tavyterä* y otras informaciones sobre el fenómeno religioso, remitiendo a su descripción en la publicación periódica, lo que hace desaparecer una de sus más interesantes observaciones y, dado que la circulación del texto periodístico es más efímero, vuelve dificultoso el aprovechamiento de su trabajo etnográfico.

Uno de sus artículos tiene especial relación con la publicación sobre los caingú que presentó a la Revista *Runa* y que va a permanecer sin publicación hasta 1995. Se trata de *Un paseo por el Alto Paraná*, en el año 1938³².

Estructura el texto siguiendo un esquema equivalente al de su obra etnográfica: 1) crónica del viaje (síntesis del trabajo de campo en aquélla), 2) referencias a sus “estudios entre los caingú durante los años 34 y 35” (equivaldría a las referencias bibliográficas que actúan como bisagra de las dos partes de su obra), 3) información etnográfica. Esta última se interrumpe en la diagramación de la revista con la publicación de cinco páginas de fotografías de la autora.

Organizó la información por parcialidad: a) datos sobre los mbya, b) sobre los chiripá, c) referencias a la situación de fricción interétnica.

Es interesante observar cómo estos *complementos* de “estudios entre los Caingú”, encuadrados como *obligaciones* propias del trabajo de la autora, se incluyen bajo una nomenclatura adaptada al nuevo contrato de lectura que le exige la revista: se trata de un *paseo*. La descripción del viaje genera una narratividad por desplazamiento del observador (del barco que lo lleva), al estilo de las peripecias del viaje en la literatura de ese género.

Si bien ha elegido un recorrido que la lleva a asentamientos de Paraguay, sale de Posadas y describe someramente las costas de Misiones. Se observa cómo, al no desplazarse al interior del monte misionero, presenta la zona argentina en clave de progreso y civilización: *puertos modernos, florecientes colonias alemanas*, “única y vibrante animación debida a un obraje maderero”.

Sigue aquí el modelo de los viajeros y agrimensores que consideramos en el capítulo tres, así como los viajes de Ambrosetti.

Podemos comprobar que se genera una visión esterotipada de Misiones, no sólo por coincidir con el discurso hegemónico de la época, sino hasta por consecuencias fortuitas de la navegación cuando el etnógrafo que desea visitar asentamientos en Paraguay se moviliza desde Argentina, una mirada desde las orillas que presenta a la provincia como

³² Wanda Hanke, “Un paseo por el Alto Paraná”. Revista Etnográfica Americana, 1938, año V, N° 58. Se incluye en el Apéndice de nuestro informe en forma completa.

centro pujante, y en la que el colono se convierte en transformador activo del ambiente y se desdibuja la presencia del aborigen. W. Hanke no hace mención, a pesar de haberse referido a su trabajo entre los caingú, a los asentamientos de Misiones.

Aunque es mucho menor el número de grupos mbya en Argentina que en Paraguay, se va consolidando en el imaginario aquella propuesta que reflejaba el Boletín del I.G.A.: no somos indios, los aborígenes en Argentina provienen de países limítrofes, el país nace en mayo de 1810 y se nutre de la inmigración en su crecimiento.

Quizás estos presupuestos, además de la belleza del paisaje de las Cataratas del Iguazú, le hacen calificar a la nación como *país preferido por Dios*.

En este número el aporte más interesante lo constituyen las fotos de la autora, seis páginas de ilustraciones, una de paisajes y etnográficas las otras, en las que los epígrafes señalan poco más que la parcialidad que se está retratando en cada caso. La mayoría de ellas nos muestran escenas de la vida cotidiana de mujeres y niños, revelando el interés que ya habíamos manifestado en la autora.

La información sintética sobre las características generales y cultura material de los guaraníes que presenta agrega un dato sensacionalista que no aparece en su trabajo “científico”, ni tiene asidero en relación con observaciones etnográficas de otros autores, lo que probablemente la obliga a especificar en otro artículo posterior³³ que esa información fue obtenida “entre los Tapé”:

“la antigua manera de enterrar es ésta: excavan un pozo y ponen dentro el cuerpo en postura vertical hasta los hombros. Estos, el cuello y la cabeza quedan fuera.(...)Las cabezas de los cadáveres son buena presa para las onzas que una vez acostumbradas a comer carne humana, persiguen también a los vivos” (: 44).

Además de la apretada enumeración de rasgos que presenta, finaliza el artículo con denuncias de malos tratos que no se plantean en el discurso etnográfico: “Cuentan los indios que fueron mal tratados por patrones avaros, perseguidos por bandidos y criminales que se escondían en los montes y que la caza escasamente les alcanzó para vivir.” (:44). El dato “periodístico” que no se registra en la obra etnográfica permite verificar en este tipo de omisiones cómo se evita en el discurso “científico” de la época la descripción de circunstancias propias de la fricción interétnica, y se considera entonces que el mismo debe incluir descripciones generales del modo de vida de los grupos, prácticamente desgajados del entorno de la sociedad nacional y local.

³³ “Costumbres y creencias indígenas relacionadas con la muerte”. Revista Geográfica Argentina, 1939, año VI, vol. XI, N°68.

Debido a lo conciso de las informaciones se observa el uso del resumen como operación discursiva propia del texto descriptivo-explicativo, así como ciertas paráfrasis que pasaremos a analizar en relación con los siguientes artículos: las creencias religiosas presentadas como *supersticiones* (a la manera de Ambrosetti) y *hechicerías*.

En el número 68³⁴ se publica la colaboración de Wanda Hanke titulada *Costumbres y creencias indígenas relacionadas con la muerte* en la cual incluye distintas informaciones obtenidas de primera y segunda mano en sus viajes por el Gran Chaco y entre los *caingúá*. En este discurso se observa un equilibrio entre la cantidad de páginas dedicadas al texto escrito y a las fotografías. Sin embargo los epígrafes son ahora diferentes, más de relevo que de anclaje, pues debe relacionar las fotos con el tema del artículo, hecho bastante dificultoso por tratarse del análisis de entidades abstractas y creencias religiosas, por lo cual ante la vista de un paisaje o el típico perfil de algún aborígen aparecen epígrafes como éstos:

“Indios paraguayos que según afirmaron- habían oído durante la noche los gritos de los fantasmas. Es curioso el fenómeno de sugestión colectiva que les hace interpretar determinados ruidos naturales como producidos por seres sobrenaturales y en cuya interpretación supersticiosa hay una uniformidad general” (:366).

La foto muestra en este caso dos muchachos jóvenes mirando a la cámara.

En el epígrafe mencionado se observa la información y el comentario explicativo que son más característicos del texto de difusión de Wanda Hanke que de su discurso etnográfico propiamente dicho. Veamos otro ejemplo del cuerpo del artículo:

“Los guayaquíes, como los antiguos guaraníes, atan los brazos y piernas del cadáver, porque creen que el espíritu no puede causar daño alguno si está amarrado. Esta creencia pone de manifiesto el pensamiento mágico, que confunde el cuerpo y el alma, y supone que obrando sobre el primero puede obtenerse un efecto sobre la segunda y viceversa” (: 364)

Las explicaciones sobre fenómenos de sugestión o pensamiento mágico parecen dedicadas a los lectores poco informados de las interpretaciones antropológicas de la época, a quienes es necesario guiar en la comprensión de los hechos, en tanto que el discurso etnográfico se supone dirigido a receptores más preparados a los que no es necesario aclarar ciertos conceptos. En cada uno de los ejemplos presentados el recurso utilizado en las explicaciones es la paráfrasis: *el fenómeno de sugestión colectiva es una interpretación supersticiosa en la cual hay uniformidad general; el pensamiento mágico*

³⁴ Wanda Hanke, “Costumbres y creencias indígenas relacionadas con la muerte”, Revista Geográfica Americana, año VI, v. XI, N° 68, Buenos Aires, mayo de 1939.

supone que actuar sobre el cuerpo es actuar sobre el alma y viceversa. De este modo cada información es seguida por el concepto interpretativo y la paráfrasis o explicación del mismo.

Cuando en su obra etnográfica se refiera a las *creencias religiosas, mitología y medicina*, lo hará comenzando de la siguiente manera:

“Aunque sobre estas cuestiones he publicado en otras ocasiones (...) quiero tratarlas también aquí, limitándome a lo esencial y refiriendo lo que antes no he mencionado” (:67)

De modo que remite a los números 68 y 72³⁵ de la revista y elimina interesantes observaciones, especialmente todas las informaciones que le permiten generalizar en su trabajo las referencias a *Ñamandú* y a *Tupá*, así como la ceremonia de la “gran fiesta religiosa” de la que pudo participar en su último viaje. Del mismo modo registra en la revista, pero no en el texto etnográfico (excepto una breve canción infantil a la que ya hicimos referencia), parte de la etnoliteratura mbya, con esta aclaración inicial:

“La confusión con respecto a las definiciones y a las significaciones de las deidades nos hace preguntar si no se aclararía el problema consultando los textos originales de los indios, especialmente los textos de sus plegarias. Logré conseguir tres (...)” (Nº 72: 185)

Consigna esos tres textos y sus traducciones con interesantes observaciones.

La eliminación de estas informaciones, como señaláramos, empobrece su trabajo etnográfico y manifiesta cómo se evitan en la literatura etnográfica las transcripciones de la producción verbal.

Reitera en ambos tipos de publicaciones referencias a personajes de las creencias populares, tales como el Pombrero o el Yasí Yateré, seguramente por el conocimiento del público criollo en relación con estos personajes, determinando en el estudio etnográfico que hará una diferencia entre los mitos locales y los de dispersión general en toda el área “de los caingúá”, como los mencionados. Ambrosetti procede de la misma manera lo que pone en evidencia el poco interés por registrar el mundo religioso específicamente aborigen, o el peso de los presupuestos de inexistencia de estos fenómenos religiosos tal como fuera sostenido por los jesuitas, así como el uso del folclore para ocupar este vacío.

Wanda Hanke es sólo en parte consciente de estas carencias, en el número 72 señala:

“Aunque conozco a casi todas las tribus indígenas del Paraguay no puedo brindar más que algunos informes, bastante incompletos, sobre sus creencias

³⁵ Wanda Hanke, “Creencias religiosas de algunas tribus indígenas del Paraguay”, Revista Geográfica Americana, 1939, año VI, v. XII, Nº72.

religiosas. Son varias las razones que explican esta deficiencia que, realmente, no halaga en nada el amor propio de un explorador exacto.

La primera razón es la gran desconfianza y timidez del hombre primitivo al ser observado e inquirido por el civilizado; sospecha siempre que sus cuentos y secretos, al ser conocidos por el blanco, serán usados como arma contra él mismo, para perjudicarlo en su bienestar y felicidad. Por esto es preciso que pase bastante tiempo para que estas sospechas sean eliminadas y el indígena se decida a abrir su corazón a su interlocutor de otra raza.

La segunda razón es la siguiente: la mayoría de los naturales viven en la mayor ignorancia con respecto a las cuestiones religiosas y sólo los caciques, especialmente los caciques médicos o los médicos hechiceros, tienen conocimiento de estos asuntos. (...)

(...) además, cuando el indio está dispuesto a relatar al explorador sus cosas íntimas por haberse familiarizado ya con él, se niega valerse de la mediación del intérprete, del cual no es aún amigo.” (:181)

Se presenta legitimizando su discurso por el conocimiento de *casi todas las tribus indígenas del Paraguay*. La figura del *explorador exacto* coincide con la mirada de los contemporáneos sobre el texto etnográfico a la que hicimos referencia cuando analizamos la introducción de la Revista Runa al trabajo de Wanda Hanke. La exactitud aparece como relacionada con lo científico y en este texto está ligada al *civilizado, blanco* que observa e inquiera al *indígena, hombre primitivo*, desconfiado, tímido e ignorante de su propia cultura e integrado a la naturaleza tal como los *seres de la floresta* de aquella introducción, ya que un sinónimo de *indio* o *indígena* es para Wanda Hanke, *naturales*. Observemos además el sentido, peyorativo en este caso, de la palabra *cuentos* aplicada a las creencias religiosas (así como en artículos anteriores las llamó *hechicerías*), equivalente a *supersticiones*, en Ambrosetti.

La intención de exactitud se pone en evidencia por las reiteradas advertencias de falta de precisión en algunas de las observaciones, esta enunciación que se presenta como sincera vuelve más verosímiles otras afirmaciones categóricas:

“Está demás decir que todas estas tribus también tienen espíritus y demonios, pero sobre este punto no tengo noticias exactas como para permitirme explayar con libertad y certidumbre” (:191)

El uso de modalizaciones o impersonales para dar impresión de falta de fundamentos válidos, como en este caso: “Los ritos religiosos de los Guayaquí deben ser muy simples, es probable que los cantos tengan una gran preponderancia (...) Se ha tenido oportunidad de observar (...)” (:190), se alterna con explicaciones y expresiones declarativas como las que ya señaláramos, propias de los textos de divulgación:

“El primitivo aunque tiene una gran capacidad de imaginación, suele relacionar sus ideas, concepciones y sentimientos con algo que tiene realidad objetiva, es decir: que se puede ver u oír. El sol y la luna han sido relacionados con la idea de dios.” (:182)

En el ejemplo observamos el uso del reformulador *es decir*, típico de los textos de divulgación, que no había aparecido en las paráfrasis señaladas con anterioridad.

Otra forma de legitimación en los artículos de Wanda Hanke es la abundancia de referencias bibliográficas, que remiten a los autores en los cuales se apoya en su trabajo etnográfico:

“Dicen que ‘tupá’ es el creador del cielo y del mundo con todos los seres; su contrario es ‘añá’, el diablo, el espíritu malhechor. Esta versión me parece influida por el cristianismo y la he encontrado especialmente en Misiones y las regiones del Alto Paraná (ver Ambrosetti, “Los indios Caingúá del Alto Paraná”, Bs. As., 1895, p.81)” (Nº 72:182-183)

Las informaciones sobre la cultura de los caingúá que son transferidas en el discurso de divulgación se refieren a características externas: vestimenta, adornos, entre otras; así como a creencias en las que se oscila entre dar voz, y confrontar distintas informaciones, con los concebidos estereotipos que terminan generalizando prejuicios de la época que seguramente comparten los lectores, en un contrato de lectura que reafirma las creencias doxales, con lo que las nuevas informaciones quedan desdibujadas:

“(…) los Baticola *todavía conservan* su vieja cultura, sus costumbres y supersticiones. Suelen usar “payés”, que son un medio de hechicería (...)” (Nº 58: 44)

“Tales son, entre otras, las creencias predominantes entre los indios del Gran Chaco, con respecto a la muerte. Todas ellas revelan un fondo supersticioso que, en definitiva, *no ha sido aún eliminado del todo.*” (Nº 68:368).

Como ya indicáramos, los estudios etnográficos sobre los guaraníes y otros pueblos vienen signados desde su inicio con el peso de lo que está finalizando, de lo que se registra durante una supuesta (¿o deseada?) agonía cultural. No importa que la extraordinaria movilidad y vitalidad de estos pueblos quede en evidencia en las descripciones etnográficas, no interesa que se registren sus valores, el amor por la familia y la sabiduría de su medicina que ha hecho aportes a la nacional y universal; estas características serán escamoteadas en el discurso de la prensa y serán presentados como integrados a la naturaleza, cosificados, primitivos, envueltos en los “todavía” y los “aún” que anuncian su desaparición futura. Este aspecto no sólo no se modifica sino que

se intensifica, como veremos en seguida, en las décadas siguientes, en las que las culturas selváticas se presentarán como “condenadas”.

Tercera Parte

CONTINUIDADES Y RUPTURAS DE LA VERSIÓN DECIMONÓNICA

Capítulo 8:

COMPLEJIDAD Y REDUCCIONISMO EN LA REPRESENTACIÓN DE LOS GUARANÍES

Como ya hemos señalado son pocos los estudios etnográficos sobre los grupos aborígenes de Misiones. Debido a que nos ceñimos a los primeros años de la etnografía en Argentina para verificar la poca transferencia de los conocimientos elaborados en la disciplina científica, no vamos a desarrollar el análisis discursivo de textos como el breve aporte de Miguel Alberto Bartolomé (1978) o tesis más actuales. Haremos una somera referencia a trabajos en los que se busca analizar las circunstancias de la relación interétnica, para detectar cambios y recurrencias en las representaciones sociales, en un momento en que se produce una nueva relación entre el conocimiento de estos grupos y la literatura: el registro de una pequeña parte de su producción verbal.

En los informes antropológicos que veremos se van a poner en evidencia los efectos que producen en la comunidad aborígen novedosas formas de trabajo conjunto en donde la antropología se plantea un acompañamiento en proyectos de promoción autogestionados, más que un registro etnográfico que se constituya en una descripción totalizadora de *la cultura mbya*.

Antropólogos, especialistas en ciencias sociales y grupos guaraníes tuvieron un acercamiento muy notable en torno a reivindicaciones relacionadas con la ley del aborígen, a fines de la década del 80. Nos detendremos en esta etapa para rastrear, a través del archivo de un diario de referencia cómo aparecían los guaraníes de Misiones en estos medios gráficos que influyen en la construcción del imaginario, a los efectos de comprobar si al iniciarse el último cuarto del siglo se registra una mejor transferencia de los conocimientos antropológicos y etnográficos al público general.

8.1. *La dinámica sociocultural en los trabajos etnográficos*

Si observamos algunos de los materiales en circulación en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, tales como el estudio de Ana María Gorosito Kramer sobre los nombres indígenas (1983) o los trabajos incluidos una década más adelante en *Después de la piel, 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia* (1993), especialmente los de la citada autora y los de Alejandro Kowalski y Liliana Seró, entre otros, va a ponerse en evidencia cómo la antropología da voz a esos sujetos que describe al tiempo que privilegia la reflexión sobre las relaciones interétnicas.

Señala al respecto A. M. Gorosito:

“Como no se había visto antes, el trabajo científico se vuelca a analizar las categorías de su objeto de estudio, convertido ahora en sujeto de la argumentación, a la vez que procura incorporar largos párrafos con exposiciones de los informantes, respetando sus giros verbales, sus incorrecciones gramaticales, procurando que se convierta en un espejo fiel de la visión del mundo que se intenta explicar.

Esta característica de nuestro tiempo trasciende el campo académico, llega a los medios de comunicación, imponiendo un estilo de mensaje (sea científico, sea de divulgación): reproducir la verdad de los hechos, tal como es contada por sus propios protagonistas. Aparentemente, la oscuridad del discurso científico ha cedido paso a una forma más llana de traducción de la realidad (...)” (1983: 18)

Seguidamente, expone los peligros de esta nueva postura: el discurso de los sujetos constituye, más que una “verdad”, un nuevo punto de vista pero no una explicación científica, incluso puede implicar una “renuncia científica a descubrir las conexiones íntimas entre los ámbitos del conocimiento y de la praxis social, y sus modalidades de subordinación a las estructuras de poder de la sociedad”.

El discurso etnográfico deberá tratar entonces de descubrir esas contradicciones insertas en los modos naturalizados de relación social y de constitución de la doxa.

Al analizar la problemática de los nombres indígenas plantea que no se trata meramente de describir y clasificar hechos sino de producir modelos que sean útiles para las transformaciones sociales necesarias en la situación de conflicto interétnico. Así, la discriminación de los cambios observados en la imposición del nombre aborígen que se seleccionaba del repertorio de cuatro grandes clases, cada una presidida por una pareja de seres divinos, lo que determinaba con qué miembros de la comunidad el casamiento era preferencial y reforzaba el rol de los ancianos que denominaban, (de modo que se superponía una organización espacial –cuatro puntos cardinales- y una

temporal del cosmos – cuatro estaciones-), cedió paso a la elección del nombre de pila cristiano en el almanaque, lo que también remite a un tiempo circular pero refuerza ahora el rol del sacerdote blanco; para desembocar en la selección de nombres de moda, propios de marcas de prestigio y diferenciación en la sociedad regional.

A partir de esta temática (en la que se ligan atributos para ingresar en el mercado del trabajo como las ropas y el documento), la autora analiza las relaciones sociales existentes, de clientelismo entre los patrones blancos y la mano de obra aborígen, así como “virtudes” que determinan la preferencia por el mbya a la hora de contratar: *docilidad, lealtad*, etc. que ocultan tras supuestos lazos de “amistad” la explotación de un colectivo – el aborígen y su familia -, así como un “uso” específico de estas relaciones que le sirve al mbya para construir prestigio dentro de la propia comunidad aborígen. Este tipo de análisis le permite pasar del plano organizativo y las prácticas sociales al plano simbólico, así como poner en evidencia la problemática del poder, el dominio y el control de unos grupos sobre otros.

En otros trabajos describe cómo la sociedad provincial considera al aborígen en términos de: “naturalización, remisión al pasado o deshistorización, y cosificación” (1992: 148). Estas caracterizaciones aparecían en los textos que analizamos en los capítulos anteriores de nuestro informe, y reaparecerán en parte en el discurso periodístico contemporáneo, con una nueva dinámica, revelando cómo cambia la mirada del etnógrafo – que ahora denuncia las visiones distorsionadoras y manipuladoras- lo cual difícilmente pasa al discurso de la prensa, por lo que se van modificando siempre más lentamente las representaciones sociales. Según lo que expresa la autora, el guaraní aparece como silvestre y detenido, en tanto que el colono y el misionero, son progresistas y se los describe como productores de cambios sociales, representaciones que son coincidentes con los textos que analizamos en nuestro corpus.

Los nuevos enfoques no soslayan aspectos subjetivos de la visión del propio nativo. Por el contrario, suelen ir de una a otra forma de construir marcos doxales, pasando constantemente de la mirada de la sociedad envolvente a las categorías, también “miradas”, puntos de vista, de los mismos guaraníes. De este modo, señala Gorosito Kramer que para el mbya: “Todos los componentes de la identidad india son concebidos como débiles, livianos, frágiles, perescibles, ante las modalidades fuertes, pesadas y contaminantes, en fin mortales, de la identidad blanca” (1992:147).

Los análisis a los que nos hemos referido exceden cuestiones relacionadas sólo con los aborígenes, permiten poner en evidencia todo un juego de oposiciones en la sociedad global, siempre que se presenten identidades impuestas o sujetos a controlar, y son

válidos para desentrañar relaciones con migrantes o propias de grupos sociales diferentes, sin omitir como indicamos antes, las manipulaciones que también se establecen desde los sectores dominados, hacia conceptos “más generalizantes, tales como ‘pobre’, ‘desocupado’, o bien ‘trabajador’, etc., y particularmente en zonas de frontera, ‘argentino’” (:152).

Vemos así cómo los conceptos y dinámicas aplicadas en el análisis de relaciones con el mbya se pueden extender a otras consideraciones o dinámicas sociales, donde queden expuestas desigualdades, además de diferencias.

8.2. Aparición de la etnoliteratura mbya: la voz de los “jeguakáva tenonde poranguei”

Así como los antecedentes de la etnografía se relacionaron en nuestro trabajo con la literatura de viajes, creemos que algo de esta característica actual del discurso etnográfico de dar voz a los otrora objetos, devenidos en sujetos, tiene que ver con estudios de la literatura oral que trajeron al campo del conocimiento del Otro sorprendentes voces y rompieron significativos silencios.

Mientras en la antropología de otros países irrumpía el giro lingüístico y la etnografía del habla, en esta zona periférica del mundo, y más aún en Misiones (Argentina) o Paraguay, y entre los mbya, que pueden considerarse la periferia de la periferia, se gestaba un proceso que desembocó en la valoración de la etnoliteratura aborígen, especialmente en Paraguay, lo que no sucedió de la misma manera en Argentina. Durante las décadas del 70 y el 80 pude comprobar cómo los claustros universitarios excluían los registros de la producción verbal guaraní como posibilidades válidas de conocimiento, en parte por circunstancias metodológicas propias del registro, pero en general, en el mundo de las Letras, porque “no era literatura”.

No eran antropología y no eran literatura, de modo que quedaban en una especie de tierra de nadie, pero fueron abriéndose paso hasta desembocar en lo que nos parece urgente: un terreno interdisciplinario común, pero eso ya es otra historia, que excede los límites que hemos impuesto a este trabajo.

Indudablemente son los textos recopilados y analizados por León Cadogan los que iniciaron, desde el punto de vista de la sociedad “blanca”, esta aún pálida conciencia sobre el valor de la literatura etnográfica. Este carácter fundador aparece en el discurso

de Bartomeu Meliá al reeditarse en 1992 el aporte más importante de Cadogan: *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*:

“Cuando en 1946 las hoy amarillentas páginas de la *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* (VIII, 1: 15-47) y, en impresión conjunta los *Anales de la Asociación Indigenista del Paraguay* daban a conocer *Las tradiciones religiosas de los indios Jeguaká Tenondé Porägué i del Guairá comúnmente llamados Mbyá, Mbyá-Apyteré o Ka'ynguá*, del señor León Cadogan, pocos habrán percibido que amanecía un nuevo día para la etnología paraguaya, y que se abría un nuevo espacio-tiempo en la literatura indígena de América.” (:9)

Si bien el señor Cadogan no tiene un ámbito académico que lo respalde, las páginas amarillentas de aquella mítica edición se presentan como fundadoras de su propia legitimidad y también envueltas en el lenguaje mítico guaraní para indicar el comienzo de una era.

Es que este infatigable etnógrafo y lingüista, que recrea el estatuto de quienes en los siglos pasados se hacían a sí mismos como especialistas de la disciplina que contribuían a fundar, ha incursionado en la investigación de las principales parcialidades guaraníes de Paraguay (1959, 1962, 1968, 1971, entre otros) estudiando aspectos culturales y lingüísticos, registrando vocabularios, y haciendo, en fin, valiosos aportes que contribuyen a extender un nuevo espacio para la circulación de la producción verbal de los guaraníes.

Mientras en Paraguay se iba gestando un nutrido y desigual corpus de trabajos sobre las parcialidades guaraníes, gracias en gran parte a las publicaciones periódicas y continuas del Suplemento Antropológico de la Universidad Católica y otras ediciones del Centro de Estudios Antropológicos, en Argentina se produce un registro importante de la producción verbal mbya al tomar contacto Carlos Martínez Gamba, escritor en lengua guaraní (exiliado por ese entonces de Paraguay), con Lorenzo Ramos, líder de un sector de comunidades mbya. De ese encuentro surgió *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera* (1984) y otros trabajos como *Ñande Ru Pa'i a'e Charia. Nuestro Padre Pa'i y Charia* (1993).

Al mismo tiempo que se difundía esta etnoliteratura, en forma no tan generalizada en comparación con lo producido en Paraguay, se iba perfilando el liderazgo de Lorenzo Ramos entre las comunidades mbya, quien al dejar de lado la estrategia del aislamiento y reserva de la palabra como modo de relación con la sociedad nacional, conseguía adhesiones que se unían a la esperanza generalizada de que las leyes registrarán la existencia del pueblo guaraní y alentaran sus reivindicaciones. En este período los antropólogos e investigadores de la Universidad Nacional de Misiones y otros grupos de

apoyo, se relacionaron estrechamente con los mbya y se produjo una irrupción de los mismos en los medios de comunicación, cuando los aborígenes utilizaron por primera vez la protesta social como modo de hacer oír sus reclamos.

Debido a nuestro interés por las representaciones sociales y transferencia del conocimiento etnográfico, desarrollaremos en el siguiente apartado una breve reseña de este proceso.

Así como desde estos nuevos enfoques antropológicos se ven las maneras de constituir identidades y manipularlas (desde los sectores hegemónicos, pero también desde los grupos dominados, como estrategias defensivas primero y ofensivas luego, más o menos eficaces), del mismo modo, el uso de la palabra pone en la escena no sólo en el discurso científico y el de divulgación sino en el propio discurso social de las comunidades aborígenes formas de legitimación de liderazgos y luchas internas por esas posiciones de prestigio que terminan invalidando al líder que se avino a compartir su palabra con los jurua³⁶ (blancos”o “extranjeros”).

Esta disyuntiva de decir o no su palabra envuelve al aborígen y a los etnógrafos, antropólogos o interesados en la etnoliteratura, en un dilema del que ninguno sale indemne.

Desde el punto de vista mbya, como quedó expuesto a partir de las contribuciones de Cadogan, las *ñe'ë porä*, palabras hermosas-buenas propias del lenguaje de los dioses, preceden a la existencia del mundo y del hombre. Más aún, éste último fue creado sólo para compartir esa hermosa y esencial creación que es el lenguaje, así como el amor comunitario y los himnos místico-religiosos (segunda y tercera razón de ser para desdoblarse hasta formar a los hombres y mujeres mbya que tuvo la divinidad). La palabra entonces no sólo está en el origen sino que para el mbya sostiene, alimenta, justifica, en ella hay que buscar no solamente el rumbo espiritual, sino la salud, cuando ésta se pierda, la orientación sociopolítica y normativa de la comunidad, etc. Precisamente por esto es una palabra que no debe darse simplemente a la circulación de los discursos sociales propios de “los jurua”.

Como muy bien lo resumiera Elena Maidana, el dilema para el mbya es éste:

“No hablarle al otro hegemónico, no mostrarle lo propio y menos lo máspreciado, esquivarlos, rehuirlos, evitar el diálogo, quedarse en los límites mismos de la comunicación, no franquear el umbral del contacto fático, responder con monosílabos, con silencios, con gestos hoscos, aparecer como huraño, parco, poco comunicativo. Mantener las marcas y las fronteras construidas a lo largo de siglos de dominación, como defensa y como lucha.

³⁶ Forma mbya de referirse a los europeos y a los blancos en general: alude a la característica de tener barba, signo exterior que simboliza la diferenciación étnica.

A la división impuesta desde arriba responder con otra para reconocer así a los iguales y a los diferentes. Sólo a un mbyá abrirle las puertas del santuario, a los otros nunca, y menos a un juruá, que se apropia de todo y de todos. Usar y abusar una y otra vez del poder productivo de la mentira y el secreto.

Los poderes del decir y del no-decir: el decir las “ñe’ë porä”legitima un poder-saber, el no decir las confirma un orden social no elegido.” (:221)

Y por otra parte:

“Las voces mbya dependientes y excluidas permiten-se, dejan que otro las recopile- las registre- las traduzca. Quieren (se dicen en el espacio textual que ayudan a construir) circular por el espacio de poder del blanco con pedidos y reclamos explícitos, solicitud de un uso definido que difícilmente se cumpla.

Clara intención política en esas voces que incluso piden a Ñamandú que les hable a los dirigentes blancos para que estos también puedan escuchar buenamente, para que hagan algo por los indios que están quedando. Reclamos y lamentos a la vez. Queja y defensa. Un nuevo uso político para las ñe’ë porä y nuevos destinatarios: los líderes y gobernantes de la cultura hegemónica.” (:223)

Este “uso” de la palabra de parte del enunciador mbya puede verse claramente en un trabajo de Ana María Gorosito: “*Medicina indígena: la conquista de la memoria*”, que puede servir de ejemplo de estos nuevos modos de relación entre el antropólogo y el grupo aborígen, ya que se exponen los resultados de proyectos de educación y relaciones interétnicas, en este caso relacionados con las enfermedades y las acciones para restaurar la salud. Además de reseñas y conclusiones de estudios epidemiológicos, se consignan resultados de reuniones de trabajo con los mbya en los que se trató de recuperar el saber de la medicina tradicional y elaborar estrategias comunes para planes educativos y de salud, una de las cuales fue una *Carta a las autoridades*, en la que demandaban la formación de promotores de salud que se capacitaran previamente con el Ñande Ru – líder espiritual- y luego junto a los blancos, de modo que, *después* de utilizar los medios tradicionales, se recurriera de ser necesario a la medicina no aborígen.

Se comprueba una vez más el interés en los grupos guaraníes por utilizar canales discursivos y políticos nuevos para la transmisión de conocimientos, así como para el reclamo ante sus necesidades. Plantearán entonces, por ejemplo, la posibilidad de tener escuela, tal como la conciben en sus propios términos, en la que debería según sus pedidos impartirse conocimientos de medicina aborígen a los niños. Por otra parte, al aparecer en los medios, vinculados con algún acontecimiento, lo harán frecuentemente como sujetos demandantes, que peticionan o exigen a los poderes de turno, lo cual no significa que sus pedidos sean acordados.

Uno de los aspectos negativos para este tipo de trabajo común es la poca efectividad de lo realizado por los investigadores y científicos en forma conjunta con los miembros de las comunidades, cuando lo concluido y proyectado se estrella contra el desinterés y la burocracia estatal o provincial o de otros intereses creados. En estos casos, al comprobar la diferencia entre lo construido desde el ámbito de las ciencias sociales y las decisiones políticas de los poderes de turno, pueden caer en descrédito dentro de las comunidades, no sólo los científicos, sino los miembros del grupo involucrados en aquellos proyectos, tal como sucediera con el liderazgo de Lorenzo Ramos en las circunstancias de la sanción de la ley del aborígen que deseamos reseñar a continuación.

8.3. La condena a muerte de los selváticos en el registro “funerario” del periodismo y su breve irrupción en la agenda de los medios

Mientras en los estudios antropológicos se dan los cambios a los que hicimos referencia, ¿qué sucedía en el imaginario de los argentinos y cómo rastrearlo?

A falta de una relación más estrecha entre lo producido por el discurso científico y la divulgación, tal como habíamos intentado en el período de fin del siglo XIX y primera mitad del s. XX, hemos decidido recortar del amplio espectro de los medios uno de ellos: la prensa gráfica, que mantiene, a pesar del auge de los medios audiovisuales, su carácter de formador de opiniones, de informador del mundo y constructor de marcos de interpretación. Para recortar un corpus destacable de artículos periodísticos nos dirigimos al archivo de un diario de referencia, el Diario Clarín, tomando contacto con el material archivado sobre aborígenes, el cual nos pareció una buena muestra a los efectos de nuestro trabajo.

Hemos seleccionado artículos más generales sobre el “problema del aborígen” o “la cuestión del indio”, tal como suele aparecer tematizado en la prensa, y otros referidos a los guaraníes de Misiones, en un período que abarca desde 1967 a fines de la década del 80, haciendo particular énfasis en artículos sobre el tema del debate de la ley del aborígen en Misiones y la aparición de los mbya en estos debates (entre 1887 y 1889). A partir de 1998 el archivo del Diario Clarín se ha computrizado, no tomamos en cuenta a esta última parte por exceder el período que nos habíamos propuesto para nuestro trabajo.

A los efectos de abordar un corpus heterogéneo de artículos periodísticos, hemos observado que es posible clasificarlos por género y en relación con el contexto de las

condiciones políticas y sociales, cuando estas son más determinantes, ya que en ciertos períodos es la noticia, el acontecimiento, lo que los pone en la agenda de los medios, en tanto que en otros años, es la declamación propia de los editoriales la que es más apropiada a la consideración de la “cuestión indígena”.

Debido a que trata de rastrear representaciones sociales y relacionarlas con propiedades de los textos y del discurso, nos referiremos en esta comparación a aspectos tales como: el tipo de texto, las variables léxicas, los tópicos y temas más recurrentes, las tendencias ilocucionarias (más que informar, explicar, evaluar, dirigir la conducta, persuadir, formar opinión favorable, etc.), la aparición de enunciadores y del etnógrafo o el científico en particular cuando se hacen presentes discursivamente, así como ciertas figuras retóricas que aparecieron en forma privilegiada en los análisis que realizamos anteriormente (metonimias, metáforas, etc.).

En cada caso desarrollaremos de estos aspectos los que resulten más productivos para el abordaje del artículo en cuestión.

Hemos organizado el corpus de artículos en las siguientes clases:

- 1) Un tipo de texto híbrido que mezcla el artículo de opinión y la crónica histórica o la divulgación de estudios científicos. Esta clase aparece frecuentemente en los textos del diario *La Nación*.
- 2) Editoriales, artículos de opinión. Predominan en *Clarín* y son adecuados para el debate en torno a la “cuestión indígena”.
- 3) Noticias, crónicas. Pueden agruparse temáticamente en relación con cierta periodización si tenemos en cuenta el contexto socio-político:
 - a) Durante la época de la dictadura, antes de la Guerra de las Malvinas los guaraníes aparecen relacionados con los proyectos de la iglesia: Perutí y Fracrán, casi exclusivamente.
 - b) A partir de la guerra y de un marcado interés por lo latinoamericano y por lo continental, en la circunstancia del retorno de la democracia, los debates por la Ley del Aborigen hacen aparecer nuevos enunciadores y conflictos. Se observa una manipulación política de los hechos y palabras de los guaraníes.
- 4) En torno al aniversario del descubrimiento de América (1992) se evidencia mayor predominio de la entrevista a antropólogos, sociólogos, etc. y los artículos propios de las revistas dominicales: notas de color, historias de vida, crónicas, etc. No profundizaremos en este último sector por estar fuera de los límites del período seleccionado para nuestro informe.

En cada clase elegiremos algunos textos más representativos para el análisis.

8.3.1. El artículo de divulgación- reseña histórica

Como ya indicáramos es una especie textual que combina una apertura y cierre propios de lo argumentativo (nota de opinión), y suele incluir reseñas de otros textos: históricos, resultados de investigaciones, etc. En los materiales de archivo consultados podemos ver textos como éste reaparecer alrededor de cada 12 de setiembre, año tras año, sobre Andresillo (Andrés Guacurari) con la repetida foto de su estatua. Como ejemplo podemos citar *Los últimos guaraníes* de J.C. Sánchez Ratti (La Nación, 14 de marzo de 1967)³⁷

Se inicia con lo que dimos en llamar teoría del resto o el residuo en los artículos del siglo XIX: “Están en Misiones. Son muy pocos y marchan aceleradamente hacia su desaparición (...) *restos* de la otrora numerosa población aborígen.”

Se cierra con la apelación a la misma hipótesis:

“¿Qué se hicieron de los guaraníes misioneros?
(...) De los miles y miles que poblaron este territorio (...) de todos ellos *no queda más que* un puñado que, divididos en grupos, sin esperanzas, no tienen otro porvenir que morir anónima y miserablemente a los costados de las “picadas”, donde sus huesos blanquearán como trágicos mojonos de una incomprensible desventura”.

“(...) ¡No puede ser que la haya olvidado (a esta raza) y que los últimos grupos de guaraníes nacidos en el territorio argentino vaguen miserablemente y sin esperanzas, recogiendo el amargo polvo de los rojos caminos misioneros!”

Puede observarse la relación de las culturas aborígenes con una especie de sustrato enterrado (¿o que se desea enterrar?), en la sinécdoque de los huesos blanquecinos y las metonimias relacionadas con las *picadas* o el polvo de *los rojos caminos misioneros*. Una especie de destino arqueológico que habíamos comprobado en el tránsito de las disciplinas que desarrolló Ambrosetti.

Los temas recurrentes son la distribución de los guaraníes a la época de la colonización, la lengua guaraní, Andresito y los antecedentes históricos relacionados con la Revolución de Mayo, el reglamento que Belgrano redacta para estas tierras, etc. Debemos tener en cuenta que este “corresponsal de La Nación” es un historiador que vive en Misiones y al que reencontraremos más adelante, ligado al proyecto de los asentamientos administrados por la Iglesia Católica.

Los tópicos relacionados con información etnográfica apuntan al Censo Indígena Nacional y a estudios etnográficos como los de Kurt Unkel o Moisés Bertoni, que se refieren generalmente a aborígenes que no están asentados en Argentina, y, en el primer caso, no pertenecen a esta parcialidad mbya. El científico está presentado lexicalmente como *estudiosos* o *investigadores*, sabios (“el sabio suizo que (...) estudió largos años...”).

Los aborígenes se denominan a través de términos genéricos, colectivos, a pesar de que curiosamente da el nombre que se atribuyen (“Mbua”), nunca los llama con esa denominación, lo que evidencia que se continúa con la tradición de no dar voz al Otro. Los alude con las siguientes expresiones: *la raza*, *la gran raza guaraní*, *esta raza*, *la cultura guaraní*, *los naturales*, *últimos grupos*, *grupos*. Pero lo más corriente, y tengamos en cuenta que se trata de un artículo muy extenso, es el empleo desinencial del sujeto tácito.

En la tendencia ilocucionaria destinada a convencer aparece la propuesta de la Reserva Guaraní, suavizada, como suele suceder en los artículos de divulgación, con un enunciador en primera persona que se identifica con el gran público o el lector lego, y toma distancia de su propuesta para salvar su imagen, en este caso a través del tópico de la modestia: “En nuestra modesta opinión y hasta tanto se proceda más técnica y científicamente el Estado debe crear una Reserva Guaraní de 10.000 Hás. (...)”.

Como estrategia discursiva puede señalarse una matriz que viene repitiéndose desde el siglo XIX – y aún antes, desde los estereotipos de las misiones jesuíticas- la negación como modo de presentar los aportes materiales de los guaraníes (“no hallaron rastros materiales destacados de la cultura guaraní”, “no tuvieron grandes ciudades con edificios notables”) seguidos del adversativo *pero*, de modo que son sus cualidades *espirituales* las que los hacen, como dijera Ambrosetti “aptos para ser reducidos”. Esta mirada sobre la docilidad, la afabilidad de los mbya es lo que señala Ana María Gorosito como característica de las relaciones de clientelismo con los blancos, si bien consideraciones expresas como las de esta autora, reveladoras de los poderes en juego, difícilmente aparecerán en la prensa

Como vemos, el artículo vuelve a poner en circulación los clisés de la primera etapa de la etnografía.

³⁷ Ver Anexos pág. 205.

8.3.2. Editoriales y artículos de opinión sobre la “cuestión indígena”

En este tipo de textos encontramos una fuerte apelación a la integración de los aborígenes bajo el imperio de la idea de Nación. Se trata del discurso hegemónico que se puede observar desde fines del siglo XIX, cuando se determinan las características del proyecto de país que incluye un ejército moderno, desarrollo de las comunicaciones (ferrocarriles, telégrafo) y población de los territorios. La constitución de la nación se presenta, según lo señalara S. Serrani al analizar otro tema, la “cuestión de la lengua” (1992), como un simulacro de unidad nacional que parece constantemente amenazada.

Así “los problemas del indígena” (La Nación, 5 de febrero de 1971) se refieren a la “cuestión aborigen”, como “un problema nunca resuelto y ni siquiera estudiado con seriedad”.

Como se desea imponer una idea igualitaria y uniforme de nación, se presenta a los indios como *nuestros compatriotas*, “argentinos descendientes de los primitivos pobladores del territorio nacional”. De modo que las diferencias étnicas sean borradas por la característica de compartir un territorio común, ser *habitante* como rango superior identificadorio.

El tópico que aparece en este tipo de artículos es el intento de anular las diferencias para favorecer la tan mentada integración.

En este sentido se insiste en que sin *minorías disociadoras*, se podrá lograr la “consolidación del espíritu de lo que es el resultado del esfuerzo de más de un siglo y al que deben concurrir todos sus habitantes, sin distinción: La Nación Argentina”.

Queda claro el dificultoso proceso de integración de los inmigrantes, que lleva ya un siglo, y que se presenta erróneamente como un mito de rápida homogeneización.

Otro caso es el editorial de Clarín: *La Cuestión Indígena* (11 de abril de 1973)³⁸, en el cual el problema de los aborígenes, o *esta cuestión*, como da en llamarse, se plantea con la sucesión de los consabidos tópicos: “Actualmente sobreviven en la Argentina algo más de 200.000 aborígenes (...) falta de integración de los mismos a la comunidad nacional (...)”, por lo tanto se argumenta:

“Urge rescatar los valores humanos paralizados y degradados por la miseria y crearles bases materiales de desenvolvimiento. Nuestra cultura ha abrevado en diversas fuentes y una ha sido la indígena. Aún en los casos en que en nombre de la civilización fue propuesto el exterminio, rasgos autóctonos trascendieron e ingresaron en nuestras escalas de valores. Hay pues, en esta cuestión, un ingrediente que se vincula con la consolidación misma de la nacionalidad.”

³⁸ Ver Anexos pág. 207

Las metáforas relacionadas con la combinación o mezcla de *ingredientes*, que debe fraguar o *consolidarse*, constituyen una analogía típica usada para el proceso inmigratorio, lo mismo la analogía en la que se plantea que diversas *fuentes* o aportes han constituido la nación. La visión del indio aparece, como antaño, en clave de degradación, el exterminio se justifica toda vez que sobrevive lo supraestructural, los valores.

Estos argumentos constituyen lo que Plantin llama “script”o guiones, que aparecen una y otra vez, casi en el mismo orden, como si los editoriales pasaran simplemente de uno a otro diario.³⁹

La propuesta de estos artículos suele ser el ingreso compulsivo a la economía capitalista a través de la idea de desarrollo y progreso, así como el borramiento de lo étnico para dar paso a conceptualizaciones más generales (el simulacro al que aludía S. Serrani): *nuestra cultura, patria, Nación, etc.*, generalizaciones correspondientes al concepto de *raza* para el abordaje de los pueblos guaraníes, lo que para la época ha sido totalmente abandonado por las ciencias sociales, pero permanece vivo en e discurso de los medios.

Por otra parte, la aparición de la etnoliteratura se nota a principios de la década . Durante el 73, por ejemplo, las culturas selváticas son presentadas como “condenadas” a través de ciertas publicaciones tales como la revista Crisis que en agosto de ese año dedica un número a “algunas culturas indígenas sudamericanas en vías de desaparición”, publicando fragmentos de su etnoliteratura. Estas voces propias de los registros de la producción verbal van a ser acalladas rápidamente al interrumpirse la democracia, de modo que, durante la dictadura son los proyectos paternalistas de la iglesia los que aparecerán como exclusivos en el área que nos ocupa.

8.3.3. La emergencia del acontecimiento

A fines de la década del 70 sólo se observa la aparición de los guaraníes de Misiones en la agenda de los medios a través de dos experiencias encaradas por la Iglesia Católica: Perutí y Fracrán, que van a ser ensalzadas y mostradas como modelos de promoción aborigen durante los años de la dictadura.

³⁹ Confrontar con “Argentinos en Estado de Marginación Social. El Problema Indígena Requiere Una Urgente Atención Oficial” (La Nueva Provincia, Bahía Blanca, 25 de junio de 1973): “200.000 argentinos que viven en estado de marginación social, constituye un grave problema (...) han caído en degradación

Después de la Guerra de las Malvinas, con el advenimiento de la democracia, los proyectos de ley del aborigen van a hacer que se tome conciencia de la existencia y reivindicaciones de los grupos de diversas provincias, así como, en el marco de la globalización, se tomará contacto con asociaciones indigenistas y movimientos reivindicatorios de etnias de otros países. Profundizaremos el caso de Misiones por ser la primera vez que los guaraníes utilizaron la protesta social, si bien la misma casi no fue recogida por los medios capitalinos y se manipuló la información, de modo que no se tomó conciencia a nivel nacional de la interesante y novedosa situación que se vivía en Misiones.

Los artículos periodísticos recogidos suelen ser noticias y crónicas, más apropiados a la emergencia del acontecimiento.

a) Las experiencias de Perutí y Fracrán

Así como la constante en la aparición de los guaraníes es la consideración que los vincula permanentemente como los “últimos”, es interesante observar cómo, en la época que nos ocupa, estas dos experiencias de la iglesia son presentadas de modo que el lector puede elaborar la representación de que los guaraníes de Perutí y Fracrán son los “únicos” que han quedado en Misiones (*el último hogar del último grupo*, se dirá en un artículo)

Hemos seleccionado algunos textos periodísticos que nos parecen más reveladores, en ellos se plantea una característica propia del paternalismo: la coexistencia permanente de la miseria y los proyectos de promoción, en un discurso que los relaciona como inevitablemente juntos, sin hacer referencias críticas a la contradicción que se establece cuando esas acciones de promoción no modifican la miseria.

Así, en La Nación del 26 de marzo de 1976, *Aborígenes desamparados a la vera del progreso*,⁴⁰ los consabidos clisés se manifiestan desde el copete:

“Desde hace varios años la asociación misionera ALTER, una entidad privada sin fines de lucro que se constituyó para promover la ayuda a los aborígenes, viene bregando silenciosamente, tratando de evitar una lenta extinción de los últimos guaraníes que aún viven en la provincia.

La tarea no es fácil, ya que poco queda de aquella raza estoica que fuera dueña de estas tierras...”

La oposición permanente del progreso y la tecnología frente a la miseria y el estancamiento, que se expresó en el título, aparece también en el párrafo final:

social (...) proporcionar medios adecuados para desarrollar formas más avanzadas de producción (...) para su proceso de integración en la sociedad “

⁴⁰ Anexos pág. 209

“Por ahora, los habitantes del hogar Perutí siguen con el trabajo comunitario, subsistiendo –pese a todo-, merced al esfuerzo de la gente de ALTER. A menudo dejan sus instrumentos de labranza para observar el paso de raudos automotores sobre la ruta asfaltada, o de modernos jets, a miles de metros de altura. “

En *Clarín*, el 27 de setiembre de 1977, se plantea desde el titular: *Dramático cuadro en Misiones. Los guaraníes asisten a su propio funeral.*⁴¹ Si bien en el artículo se expresa de entrada la supervivencia de unos dos mil guaraníes, a lo largo del texto se construye una representación que produce el borramiento de esta información, de modo que puede concluirse de este modo:

“A veces, por la noche –es decir, cuando toda la población está en la aldea- entra en ese pedazo de selva el sonido de la radio. **Es la invasión del idioma y la música de los conquistadores blancos en el último hogar del último grupo de los mbuas, orgullosos guerreros de antaño que hoy asisten, quebrados, a su propio funeral.**”

A lo largo del discurso se alternan permanentemente la promoción y la miseria, en un equilibrio inestable que, como ya indicáramos, no es señalado expresamente como contradictorio. Así, por un lado se señala:

“Un soldado de la iglesia, el presbítero **Arnoldo Marquart**, de Posadas, ha urdido esta loca fantasía: **recuperar a estos indios para la sociedad misionera, sin violentar sus usos y costumbres...**”

“...se levanta una veintena de chozas de madera y paja, un “tapui”, un quincho, una especie de “bungalow” circular de unos seis metros de diámetro – donde los indios danzan- y una airosa construcción ojival a la que una gran cruz de palo la identifica como un templo.”

Y por otro:

“**De noche, cuando las sombras hacen que la selva sea más selva, y que la miseria parezca menos miseria, sentados a la puerta de sus chozas, los últimos guaraníes fuman sus charutos para engañar el hambre, miran indiferentes cómo sus mujeres y sus chicos se prenden al mate y espantan la corte de perros que se acercan en busca de restos.**

¿Restos de qué?, si la única alimentación de esos indigentes – especialmente los chicos- es un puñado de “**reviro**” (grasa animal sobada con harina).”

La “loca fantasía” del religioso parece no haber podido concretarse aún.

En otros artículos es la sucesión de los mismos lo llamativo en este sentido, ya que cuando se desea hacer ostentación política con los subsidios recaudados se producen informaciones como ésta:

⁴¹ Anexos pág. 208

“Promoción del aborígen. convivencia franca con los guaraníes de las aldeas de Fracrán y Perutí “ (El Territorio, 26 de octubre de 1979)

“En la rueda de prensa mantenida con motivo de la primera etapa de la puesta en marcha del Programa de Desarrollo Integral del Aborígen, el Obispo de Posadas, monseñor Jorge Kémerer y la vicerrectora del Instituto Superior del Profesorado “Antonio Ruiz de Montoya”, doctora María Luisa Micolis señalaron que el costo de dicho programa, con sus correspondientes subproyectos, asciende a la suma de 700.000 dólares”.

En el artículo se describen dos pujantes misiones, con escuelas bilingües, escuelas de adultos, “21 hectáreas cultivadas en lo que va desde 1977 hasta la fecha(...) parcelas de maíz, arroz, girasol, caña de azúcar, té, yerba, mandioca, algunas hortalizas, citrus y plantas frutales”, etc.

Sin embargo, en los artículos de Clarín de meses anteriores se presenta otro panorama: por ejemplo, en: *Rescate del olvido de indígenas misioneros. Encontrarle un sentido a la vida en plena selva* (Clarín, 20 de febrero de 1979):

“El Padre Marquart (...) los visita semanalmente desde el vienes al domingo, acompañado por un grupo de jóvenes que colabora con la misión. Que cocinan y enseñan, ayudan. Durante la semana el sacerdote recoge bolsas de pan viejo, grasa, achuras, patas y otras menudencias de frigoríficos y carnicerías que reparte después entre todos los naturales, habituados, ante la falta de carne, a dietas farináceas, batata, mandioca y porotos.”

¿Qué sucedió con estas experiencias de Perutí y Fracrán? Poco más de transcurrida una década puede sintetizarse su desintegración como sigue:

“Desde el comienzo del programa de aculturación se ha registrado, objetivamente, una progresiva deserción de la población asentada en Perutí y Fracrán. Hoy, importante número de viviendas –“bungalows suizos”- construidas con los fondos de la iglesia, están deshabitadas y los guaraníes usan las habitaciones para guardar sus pocos bienes, acostumbrando a ocupar el sector trasero a la vivienda como espacio fundamental para sus actividades. Entre tanto utilizan aquel que separa la tierra del piso de la vivienda, como lugar de dormitorio.” (Seró, L.-Kowalski, A, 1993: 231)

Como ya señalamos, la Guerra de las Malvinas y el retorno a la democracia ponen en escena voces de antropólogos, sociólogos y otros especialistas que van a ser entrevistados, modificándose la visión de los grupos aborígenes en general, y de algunas provincias en particular, sin que se note un cambio sustancial en la escasa aparición de Misiones y la consideración de sus culturas aborígenes como destinadas a desaparecer, dentro de esta nueva perspectiva de valoración de las culturas originarias. Por otra parte, este súbito emerger de lo Latinoamericano y aborígen es favorecido por el documentalismo, y la aparición en diarios y revistas de otro tipo de artículos de color, historias de vida, etc.

Pero el emerger de los guaraníes en torno a los debates de la ley del aborígen y las posiciones encontradas entre los proyectos de la Iglesia Católica y la labor de los antropólogos serán lo más interesante del período.

b) Debates y protesta social en torno a la ley del aborígen en Misiones

Este proceso que vamos a resumir a continuación ha sido excelentemente reseñado por Liliana Seró y Alejandro Kowalski en 1993⁴², el mismo pone en evidencia la complejidad en la comprensión de las relaciones interétnicas y la información e interpretación de los marcos culturales del Otro.

Ante una iniciativa del Ministerio de Bienestar Social y Educación de la provincia, en 1986, habiendo triunfado en las elecciones por la gobernación el partido radical, se convoca a los guaraníes a intervenir en la formulación de un proyecto de ley del aborígen. Un equipo de la Universidad de Misiones constituye lo que dio en llamarse Grupo de Enlace Intercultural, que colaboró estrechamente con la participación de los asentamientos en consultas, propuestas y elaboración del proyecto de ley

Surge así la demanda de ser reconocidos como “Pueblo Guaraní”, obtener tierras a nombre precisamente de este “sujeto de derecho” en su conjunto, y designar autoridades que tuvieran que ver con procedimientos tradicionales en un reclamo de verdadero protagonismo. Este anteproyecto resulta sancionado el 12 de junio de 1987, con mayoría radical en el parlamento, con el nombre equívoco de Ley del Indio, N° 2435.

La denominación se prestaba a discusiones, pues surge de contactos que el líder mbya Lorenzo Ramos estableció con supuestos representantes de agrupaciones indigenistas aborígenes para las cuales el apelativo “indio” debe ser resemantizado y utilizado en las reivindicaciones de estos pueblos, en tanto que, para los guaraníes, es un despectivo que no suele ser reconocido a la hora de definir la propia identidad, por lo cual se autodenominan, cuando desean utilizar el castellano, “paisanos”, y nunca “indios”.

El anteproyecto que mencionamos se opuso en los debates a otro sostenido por la Iglesia Católica y el Partido Justicialista, que señalaba la necesidad de protección de los guaraníes, y el colectivo “comunidad indígena natural” en lugar de “Pueblo Guaraní”. Estas *comunidades* debían estar registradas en la Dirección de Personas Jurídicas; a su vez la única participación de los guaraníes en su autogobierno sería como simples asesores, sin facultades resolutorias.

⁴² “Cuando los guaraníes se irguieron sobre el papel”. En: Después de la piel, 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia, Dossier de la Revista CON-TEXTOS, Universidad Nacional de Misiones.

La dificultad de transponer las prácticas de conducción tradicionales a las establecidas por la ley se complicó aún más cuando se presenta el proyecto de reglamentación de la misma, para el cual fue convocado Adolfo Colombres, habiéndose ya apartado de este proceso el Grupo de Enlace Intercultural.

Una de las causas de desentendimiento más constantes es el hecho de que los guaraníes no constituyen una comunidad homogénea, como se piensa frecuentemente, sino que, como cualquier grupo étnico, hay en él todo un juego dinámico de intereses y representaciones diversas, las que son frecuentemente negadas en procesos que los inscriben en naturalizaciones que quitan dinamismo histórico a sus acciones, y aún desde perspectivas que los valoran y desean realmente su participación y autogestión.

Por otra parte, la sociedad envolvente con sus luchas políticas y concepciones del poder ligadas a los medios de comunicación y a la religión intervienen alterando la dinámica social de las comunidades. Al respecto, señalan Seró y Kowalski:

“Los guaraníes acceden a relacionarse con los blancos, a expresar en sus opiniones las demandas de su pasado histórico, hecho que obliga a sus representantes a visitar de manera más continua la ciudad y frecuentar los medios de comunicación. Al asumir con el coraje necesario esta primer consulta que la sociedad nacional les realiza en la historia, son inmediatamente identificados y sujetos a la lógica de intereses partidarios, grupos de poder y opinión en general, con cuyas rencillas pasadas los aborígenes no tienen vinculación alguna. Parece un destino inexorable aquello que vincularnos al otro implique “comernos” al otro” (:235)

Los sectores que se opusieron a la Ley 2435, supieron utilizar estas diferencias entre comunidades y líderes guaraníes, especialmente generaron un enfrentamiento entre los más notables: Lorenzo Ramos, por un lado, Bonifacio y Dionisio Duarte, por otro, estos últimos, como ya señalamos habían manifestado su desagrado por el uso del término “indio” en la sancionada ley.

En setiembre de 1987 se realizan las elecciones provinciales para la renovación del Poder Ejecutivo, con la victoria del FREJULI. El nuevo gobernador, Julio César Humada, manifiesta en su discurso inaugural su decisión de derogar la Ley del Indio 2435. Esta circunstancia va a generar campañas, firma de petitorios, cartas al gobernador, etc. en las que se solicita la aplicación de dicha ley y su reglamentación. El ejecutivo simplemente ignora estas presentaciones, y a lo largo del tiempo va fermentando la inquietud de los líderes y grupos guaraníes, especialmente los dirigidos por Lorenzo Ramos, ya que la familia Duarte es cooptada por quienes desean la modificación de la ley.

Es así que representantes de veinte asentamientos se instalaron en la plaza central de Posadas, frente a la casa de gobierno, en una movilización iniciada el 8 de marzo de 1989, que se extendió durante una semana, hasta el 14 del mismo mes. Esta presencia en el espacio simbólico de la plaza se percibe en la sociedad envolvente como la aparición de la promiscuidad y la miseria en un ámbito donde desea darse una imagen de progreso. Luego de que el gobierno los invite a negociar, los guaraníes levantan la medida, pues el gobernador se compromete a entregar tierras a la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní, entidad surgida de la Ley 2435, lo que implicaba, tácitamente, el reconocimiento de esta norma legal.

Es interesante observar cómo se reemplaza la discusión sobre los marcos legales con la oferta y aceptación de tierras, punto siempre anhelado por los aborígenes, estas ofertas y aceptaciones generalmente son nominales ya que a la hora de hacerse efectivas, parte de las tierras acordadas suelen tener dueños, por lo que se inician interminables acciones judiciales en las que se oponen pobres contra pobres (indios y pequeños campesinos).

La intervención de María Teresa Kuperman y Carmen Pérez Brusquetti, miembros activos de la política indigenista del justicialismo, que buscan el desprestigio de Lorenzo Ramos y generan divisiones entre los ya señalados líderes guaraníes, logra que se elabore una nueva lista de autoridades en ocasión de realizarse una asamblea a tal efecto, antes de la llegada de Ramos al evento. Pasados unos días los representantes de nueve comunidades cercanas a Lorenzo resuelven aplicar el derecho tradicional y llevar a los responsables aborígenes de aquella actuación irregular ante los Ñande Ru y el Consejo General de la Asociación para explicar sus actos. Lo hacen a través de una cuadrilla de mbya armados con los garrotes tradicionales, por lo que resulta golpeado uno de los que se resistió a la detención. A pesar de que los detenidos reconocieron su error y juraron no volver a actuar bajo la presión de los blancos, tiempo después el gobierno otorgó tierras por separado dividiendo, en la práctica, a los guaraníes en dos asociaciones, lo que hizo resurgir los enfrentamientos.

Los sectores dirigidos por Lorenzo Ramos iniciaron una nueva movilización, que se extendió por más de un mes: desde el 31 de octubre al 2 de diciembre de 1989. Nuevamente los guaraníes había invadido el sagrado espacio de la plaza ciudadana. Fueron combatidos con manipulaciones en los medios, tales como la conferencia de prensa del gobernador que acusó a los guaraníes de sedición, de querer constituir "un Estado dentro del Estado", o una reunión. del obispo, el Ejecutivo y la prensa con los miembros de la Asociación "oficial", a quienes confunden y hacen manifestar su

acuerdo en la derogación de la “Ley del Indio” y proclamar la consabida demanda de tierras, a fin de hacer más creíble la participación de este sector aborigen en la reunión .

Otra forma de combatir la protesta fue la realización de una feria comercial de la Cámara de Comercio de Posadas y la construcción de un muro prefabricado que separaba a los manifestantes de los puestos de la feria. Al respecto señalan Seró y Kowalski: “El muro fue levantado por la empresa Prat Cerramientos Industrializados, que publicitaba sus productos como siendo **“muy flexibles en cuanto a su uso y adaptables a cualquier necesidad”**. Diario *El Territorio*, Posadas, Misiones, 10 de noviembre de 1989” (:247)

Finalmente, después de diversas formas de suscitar apoyo y utilizar canales propios de la sociedad nacional (cartas al presidente Menem que llega para la Fiesta de la Yerba Mate, recurso a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, anuncio de huelga de hambre, etc.), los guaraníes levantan la medida al enterarse de que el gobierno estaba haciendo llegar miembros de las comunidades leales a Duarte para producir un enfrentamiento entre aborígenes en la misma plaza.

El 22 de diciembre fue derogada la Ley del Indio de la Provincia de Misiones .Se sancionará otra, la Ley del Aborigen N° 2727, que responde al proyecto de la iglesia y el justicialismo.

A partir de este hecho el gobierno provincial aplicó la política preferida a la tan mentada “cuestión del aborigen”: no hacer nada. Esto aumenta la desprotección de los guaraníes, que en años siguientes aparecerán en la prensa ligados a expulsiones e incendios de asentamientos, para la implementación de un complejo turístico en Iguazú.

En 1992, en “encuentros y discusiones conciliatorias entre Dionisio Duarte y Lorenzo Ramos, encuentros que afortunadamente permanecieron en secreto para los blancos” (Seró-Kowalski, 1993: 259), se produce la reconciliación entre los líderes y la constitución de un consejo único de representantes.

En nuestro corpus: el archivo del Diario Clarín correspondiente a estos años, aparecen unos pocos artículos sobre toda esta gesta. Examinados consecutivamente es posible percibir cómo cada noticia es manipulada de modo que el lector, que desconoce el marco general en el que se inscriben los hechos, especialmente la sanción de la Ley del Indio y la protesta aborigen, se ve llevado a atribuir la defensa de los derechos de los guaraníes a grupos sucesivos y opuestos entre sí.

De este modo, en una entrevista realizada al Obispo de Posadas, Carmelo J. Giaquinta, en los días previos a la sanción de la Ley del Indio, este manifestó: “...que esperaba que la norma fuera heredera de esa riquísima tradición humanista y cristiana de la defensa

integral del indio. (...) Y señaló que a los indígenas, especialmente a los guaraníes, ‘hay que dejarlos tranquilos y no nombrarles autoridades que no conocen’” (*El Territorio*, Posadas, 14 de junio de 1987)

Unos días después de la sanción de la ley el tono de las declaraciones del obispo había cambiado notablemente:

“El Obispo de Posadas, Carmelo Giaquinta, calificó a la sancionada Ley del Aborigen como ‘mal concebida y mal parida’”.

“El obispo aseguró que ‘es penoso comprobar que por precariedad de medios se detenga la labor de la iglesia a favor de los guaraníes’ y se pregunta si esto no será ‘falta de suficiente amor como es que en 1987 más de 500 mil cristianos, reunidos en 35 parroquias, con 75 presbíteros, no sepamos qué hacer en pro de apenas tres mil guaraníes’” (*Crónica*, 30 de junio de 1987).

Puede observarse el uso de generalizaciones y paráfrasis eufemísticas para evitar dejar en evidencia posiciones específicas, de este modo la “riquísima tradición humanista y cristiana en la defensa integral del indio” es, sin duda, para él, la posición de la iglesia y su accionar a través del tiempo. A su vez, “dejarlos tranquilos”, puede interpretarse como dejarlos en *nuestras* manos, a pesar de que en el segundo artículo deba reconocer que las muchas manos cristianas no son suficientes para ocuparse de los guaraníes. Es notable cómo no puede tolerar el protagonismo de los aborígenes en la nueva ley, toda vez que en su concepción son reducidos a objetos mudos de los que deberían ocuparse amorosamente los católicos. En este último sentido también nombrados a partir de una generalización que los engloba y disimula con otros: los *cristianos*.

Indudablemente la ley ha sido *mal concebida*, para él, por estar gestada a través de consultas a las comunidades, en cooperación con miembros de la Universidad Nacional de Misiones, a los que caracteriza, también parafrásticamente, en el primer artículo, como: “movimientos o grupos ideológicos con determinado signo político” que pretenderían, según su visión, “manosear al aborigen”. Aparece claramente la metáfora y metonimia de las manos como forma figurada muy cara al paternalismo.

Una visión muy diferente se observa en otro artículo del archivo al que hacemos referencia: un informe especial de EL PERIODISTA, del 14 al 20 de abril de 1989, en el que se analizan las diferentes leyes del aborigen sancionadas en las distintas provincias argentinas en los años inmediatos: *Memorias y olvidos. Los aborígenes en democracia*. En este informe se califica a la Ley 2435 como la “más progresista de todas cuantas han sido redactadas hasta el presente”, y se aclara:

“La ley suprimía de un plumazo la tarea de tutelaje que lleva adelante la Iglesia Católica, con criterios muy distintos a los del padre Nazar o el obispo Hesayne. Tras el cambio de gobierno, el nuevo gobernador, Julio César Humada, procedió a reglamentar la ley. Pero nunca fue aplicada. Las intensas presiones ejercidas por el Obispo de Posadas, monseñor Kémerer, para que la ley actual sea derogada y reemplazada por otra menos complaciente con los aborígenes ha surtido efecto. Es que la iglesia local teme perder las reservas de Perutí y Cacán (sic), compradas con donaciones y administradas por la curia misionera.”

El texto hace referencia a la “tenaz resistencia a cualquier modificación en la ley obtenida” y denuncia hechos puntuales refiriéndose a la primera movilización de los guaraníes:

“La resistencia aborígen continuó hasta que en los primeros días de marzo, 75 aborígenes se instalaron en la plaza principal de Posadas. Durante seis días, los indígenas esperaron pacientemente una salida a la crisis. No alcanzaron intimidaciones policiales ni denuncias de infiltración ideológica contra los representantes guaraníes para amedrentarlos. Finalmente el gobierno decidió ceder y acordó iniciar negociaciones. mientras tanto, la progresista ley misionera duerme el sueño de los justos”.

Independientemente de las diversas posiciones argumentativas, es notable cómo los discursos del prelado evitan la mención concreta al acontecimiento y caen en la generalización y la paráfrasis, mientras que este último texto sintetiza los hechos puntuales a los que hicimos referencia. Es que escamotear los hechos será una de las maneras de manipular la información.

Dos noticias del periódico *Página 12*, correspondientes a la segunda y más larga ocupación de la plaza figuran en nuestro archivo: *Demanda de indios guaraníes* (16 de noviembre de 1989) y *Guaraníes misioneros reclaman tierras* (5 de diciembre de 1989)⁴³. Es interesante cotejarlas porque se observa en ellas, cómo la ignorancia sobre los marcos culturales y coyunturales de los hechos hacen que, al consignarse los pedidos de un sector y del otro, no quede clara la diferencia entre los mismos, absolutamente contradictorias en torno a los debates sobre la ley del aborígen.

El primero de estos artículos resulta una buena síntesis del planteo de los seguidores de Lorenzo Ramos, que están en la plaza:

“Desde el **28 de octubre**, un grupo de **150 indios guaraníes**, compuesto por hombres, mujeres y niños, provenientes de 20 comunidades del interior de la provincia de Misiones, se encuentra en **Posadas**, frente a la **Casa de Gobierno**, en una manifestación de reclamo de sus derechos.

El motivo de la protesta es solicitarle al gobierno de la provincia de Misiones, encabezado por el peronista **Julio César Humada**, la reglamentación de la **ley provincial del aborígen** y su efectiva aplicación

⁴³ Anexos, págs. 210 y 211 respectivamente.

(...)Esta ley reconoce la existencia institucional del pueblo guaraní, dispone la adjudicación de tierras en propiedades comunitarias y establece planes de salud, educación, vivienda y desarrollo para los indígenas.”

El artículo del 5 de diciembre, en cambio, levanta el “reclamo” de Duarte quien, como ya señaláramos, es llevado a una reunión con el gobernador para contrarrestar la protesta aborígen del sector de Lorenzo Ramos.

En el texto se tergiversa la postura de los que están resistiendo en la plaza, pues se los asimila, en el párrafo introductorio, a los pedidos de Duarte utilizando para esta manipulación la referencia a las tierras, siempre presente en las reivindicaciones sostenidas por los mbya:

“Los guaraníes asentados en Misiones pidieron al gobierno que defina esta misma semana “cómo va a solucionar el problema de las tierras para nuestras comunidades”, el cual dio lugar a que una veintena de familias⁴⁴ de dicha raza permaneciera en la plaza frente a la gobernación provincial durante 35 días en actitud de protesta.

El reclamo fue recibido ayer por el gobernador, **Julio César Humada**, y fue efectuado por la **Asociación del Pueblo Guaraní**, que preside el cacique **Bonifacio Duarte**...”

Se suceden en el texto expresiones reivindicatorias tales como *reclamo*, aplicado sucesivamente a lo que pide Duarte: “el reclamo fue recibido ayer por el gobernador” y a la protesta de Ramos:

“**Ramos**, que lideró durante algunos años a la Asociación de Comunidades Guaraníes de Misiones, resultó desplazado este año por **Bonifacio Duarte**. Las diferencias de opiniones en la forma de llevar adelante los reclamos ante las autoridades derivaron en la instalación de la toldería frente a la Casa de Gobierno, lo cual se constituyó en irritante presencia para los funcionarios.

Desde el gobierno se pretendió desautorizar el reclamo...”

El texto finaliza con el siguiente párrafo:

“Duarte y el grupo que se entrevistó con el gobernador Humada se declararon afines con el gobierno provincial en el sentido de derogar la **Ley del Indio**, cuya aplicación fue reclamada por el grupo que manifestó en Posadas, y pidieron “**la inmediata aplicación de la ley nacional 23.302, porque respeta las libertades individuales y organizativas de las comunidades aborígenes**”

⁴⁴ Véase la alteración en la secuencia causa-efecto, al plantear que están en la plaza demandando tierras, en lugar de decir que defienden la ley en vigencia que determina que todas las tierras de proyectos de promoción deben considerarse propiedades del Pueblo Guaraní en su conjunto- incluso Perutí y Fracrán-, así como la presentación diferente del dato cuantitativo: los 150 aborígenes se convierten ahora en 20 familias, lo que modifica la percepción del lector y coadyuva al menosprecio de la protesta liderada por Ramos.

Puede verse cómo se ha invertido el pedido en relación con la defensa o derogación de la Ley del Indio, sin que se aclare al lector qué significan realmente las distintas posiciones en juego. En este último caso, podemos señalar que la apelación a la Ley Nacional del Aborigen fue otra manera de “cajonear” la ley provincial.

A pesar de lo expuesto es notable cómo la coyuntura que describimos hace que los guaraníes sean vistos ya no sólo como restos moribundos destinados a confundirse con el polvo de los caminos, sino como seres demandantes. Aún así, la manipulación en los medios va a borrar esta representación: dos días después del artículo aparecido en Página 12 (“Los guaraníes misioneros reclaman tierras”), aparece en Clarín el 7 de diciembre de 1989, una noticia: *Guaraníes agradecen la donación de tierras*⁴⁵:

“El gobernador de la provincia de Misiones, **Julio César Humada**, recibió en la sede del gobierno a los integrantes de la **Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní** encabezados por su presidente, **Bonifacio Duarte**.

En la oportunidad Duarte agradeció al mandatario misionero la donación de 15.000 hectáreas en distintos lugares de la provincia y el compromiso de ir solucionando los problemas de cada uno de los asentamientos guaraníes. “

“(…) Asimismo solicitaron al gobernador la derogación de la ley 2435/87 por considerar que lesiona y va en contra de las libertades de las comunidades, al obligarlas a tomar una forma de organización totalmente ajena a las tradiciones del pueblo guaraní.

También esta ley está en contra de la Constitución Nacional (...) Se solicita la aplicación inmediata de la ley nacional 23.302, la que sí respeta las libertades individuales y organizativas de las comunidades aborígenes de todo el país.”

De este modo se ha configurado en el caso de la protesta de las comunidades guaraníes de Misiones una narratividad entre el pedido de tierras y la donación que clausura el debate por la ley y cierra un ciclo.

Un año después los guaraníes reaparecen en las noticias en torno al desalojo de asentamientos en Iguazú. De todos estos artículos queremos destacar uno: *Niegan que hubo violencia en traslado de aborígenes*, Clarín, 1 de junio de 1990, en el que los culpables del incendio son los propios guaraníes que queman sus casas. No nos sorprende encontrar que la foto que ilustra el artículo y tiene este epígrafe: “Una humilde vivienda de la aldea guaraní donde residen los aborígenes que deben ser reubicados. En ese lugar se emplazará un complejo turístico”, es una fotografía de la capilla de Perutí, ubicada a muchos kilómetros de distancia de la zona fronteriza.

⁴⁵ Anexos pág. 212.

8.4. La puesta en evidencia de la heterogeneidad y complejidad en la relación interétnica

Como pudimos observar, la conciencia de la heterogeneidad en las relaciones de un grupo étnico con los otros diversos y dentro del mismo grupo no ha sido transferida desde los planteos antropológicos y etnográficos al imaginario colectivo de la sociedad englobante. Se le pide al aborigen una uniformidad que coincida con lo que otros sectores sociales creen de él.

El guaraní utiliza desde hace tiempo diferentes estrategias frente a la sociedad envolvente, como la privilegiada de antaño, evitar, recluirse, ya no es posible, las nuevas implican tomar los canales de comunicación de los otros, lo que resulta difícil en condiciones desiguales de marginación que los vuelve especialmente manipulables.

Comprobamos, una vez más, en esta última etapa que consideramos, la escasa transferencia de los conocimientos etnográficos.

En los acontecimientos relacionados con el debate de la Ley del Indio en Misiones, la relación de los antropólogos y trabajadores sociales se estrechó con los grupos que participaron y usaron la protesta social como recurso. Sin embargo, este contacto no siempre resultó inocuo para ambos: líderes como Lorenzo Ramos fueron acusados dentro de las comunidades de excesiva connivencia con los científicos; factores de poder diversos (partidos políticos, iglesia) afectaron la natural discusión por el poder dentro de los sectores guaraníes.

El corrimiento del Grupo de Enlace Intercultural es paradigmático: expresa la necesidad de mantener una distancia, de acompañar con una cierta intervención no traumática. Quizás estos presupuestos de las disciplinas propias de las ciencias sociales deban reverse, y seguramente debería ser mayor el protagonismo de la difusión del conocimiento del otro en los medios, a los efectos de asegurar al lector general una posible construcción de marcos para interpretar la complejidad de este tipo de relaciones, entre las que se encuentran las de clientelismo tales como el “uso” mutuo que pone en evidencia el trabajo de Ana María Gorosito Kramer.

Para los guaraníes se plantea un nuevo desafío: la relación con grupos indigenistas pertenecientes a otros sectores del mundo aborigen. En este sentido, la manipulación también mutua que podía observarse entre Lorenzo Ramos y ciertos acompañantes que se atribuían representatividad legitimada supuestamente en otras comunidades guaraníes (kollas, mocovíes) o agrupaciones (Centro Kolla, Consejo Indio de Sudamérica)

contribuyó en parte a su desprestigio, pero tuvo seguramente beneficios secundarios que permitieron la continuidad de la relación y que acaso desconocemos.

La heterogeneidad constitutiva y complejidad que comienzan a ponerse en evidencia en el discurso científico, con el riesgo de que la autoridad otorgada a las nuevas voces aborígenes sea tomada como verdad absoluta más que como perspectiva, no hará desaparecer los antiguos clisés.

El discurso etnográfico de esta época se propone descubrir las contradicciones en las relaciones de fricción interétnica para beneficiar necesarias modificaciones sociales, pero vuelve a descuidarse la transferencia. Así, tras haber transcurrido un siglo desde los trabajos de Juan Bautista Ambrosetti, la representación social de los guaraníes sufre manipulaciones que se ponen al servicio del discurso hegemónico cuando se inicia una década de consolidación del proyecto neoliberal. Los guaraníes, en esta década “pragmática” quedan nuevamente inmersos en la teoría del resto en el discurso de los medios, que augura su pronta desaparición, a pesar de los cambios paradigmáticos en los estudios antropológicos.

Conclusiones

Nos hemos centrado en los primeros trabajos sobre los guaraníes de Misiones, especialmente en el contexto sociodiscursivo de Juan Bautista Ambrosetti, y en quien consideramos su epígono silenciado, Wanda Hanke, para pasar en una somera referencia a enfoques más contemporáneos, en busca de conceptualizaciones que puedan poner en evidencia cambios en la representación étnica de estos grupos.

Al aplicar algunas herramientas del análisis del discurso tales como la Teoría de la Argumentación y de la Enunciación a los textos que tienen a los guaraníes de Misiones como referente, especialmente en el discurso etnográfico, buscando su transposición en el discurso social a través de cuerpos textuales como los de la prensa ilustrada y gráfica en general, hemos notado una clara permanencia del divorcio entre la ciencia y el imaginario, y la especial continuidad de aquellos presupuestos ideológicos que no parecen condicionarse por cambios en el saber científico (también sujeto a sus propios presupuestos), que configuran como un sustrato de topoi o clisés, muy resistentes, propios del contrato de lectura de los medios.

En nuestro trabajo hemos partido de la crisis del concepto de homogeneidad en relación con las identidades étnicas, considerando en la principal parte del informe el período anterior a esta crisis, donde se intenta generalizar y describir lo que se considera la totalidad de la cultura del Otro, en tanto que en la *Tercera Parte* pusimos en evidencia textos etnográficos en los que se trabaja en forma conjunta con esos sujetos observados, y se trata de describir y acompañar transformaciones sociales propias de situaciones de conflicto interétnico.

Ambos intentos son complejamente contradictorios: los textos de Ambrosetti revelan oposiciones a la doxa y planteos subjetivos novedosos que luego el mismo autor soslayará y callará en la divulgación, y, por otra parte, los cambios en la perspectiva etnográfica en discursos del siglo XX (décadas del 70 y 80), a cien años del texto de Ambrosetti, parecen igualmente refractarios a las transferencias en el discurso social o el imaginario, pues las “versiones del Otro” que continúan circulando en el discurso de la prensa presentan viejos estereotipos y los guiones argumentativos consabidos.

En este trabajo hemos realizado un rastreo bibliográfico que permite observar el surgimiento de la disciplina etnográfica como emergente de un cruce entre la literatura

de viajes y el registro utilitario, geográfico, relacionando aspectos discursivos con transformaciones institucionales, sociales y disciplinarias

En los *Recorridos Preliminares* nos hemos referido a los dos momentos arquetípicos de la disciplina etnográfica a los que hiciera referencia Geertz (1997): el trabajo de campo, con la experiencia iniciática del viaje, y la inscripción en texto de la descripción etnográfica. Al constituirse la etnografía en torno a la metodología de la observación participante, se pretendió en el trabajo de campo borrar la distancia entre sujeto y objeto, ya que el observador se consideraba adiestrado para ser portavoz del punto de vista nativo, y luego, en el segundo momento, se sostenía la posibilidad de construcción de un texto informativo objetivo, separando en forma tajante esa “distancia”.

A mediados del siglo XX entrará en crisis el llamado realismo etnográfico y se tomará conciencia del carácter discursivo de la interacción personal propia del trabajo de campo y de la constitución del texto etnográfico. El concepto de acto interpretativo y de pluralidad de perspectivas y voces irá imponiéndose en la antropología.

¿Qué sucede con la representación de los guaraníes de Misiones durante este proceso? Desde la denominación observamos que este sujeto-objeto se desdibuja en categorías generalizantes como “los caingúá” o se multiplica a través de sinécdoques y metonimias (por ejemplo, un rasgo de la vestimenta como denominación, el nombre del líder de la comunidad o del lugar de asentamiento, etc.)

Hemos rastreado la aparición y pervivencia de algunos topoi propios del primer período jesuita, tal como aparecen en el discurso fundante de la *Conquista espiritual* de Ruiz de Montoya, en el cual los guaraníes resultan contrastados con “el ideal de hombre político y humano (...) reducido” (Meliá, 1986: 98). En este sentido, pasan de ser *bestias feroces* a la categoría humana por el bautismo, la domesticación por las artes y el “aprendizaje” del sedentarismo y la agricultura (concepto por el cual se invierte la relación causa-efecto, ya que los textos de los misioneros suelen plantear que los guaraníes, a diferencia de los chaqueños, pueden ser reducidos por su carácter agrícola). Al confrontar los primeros registros etnográficos y algunos estudios del siglo XX pusimos señalamos la fuerza y permanencia de estos estereotipos (recordamos en este sentido la encuesta realizada por Chase Sardi (1992) en la cual el 77% de los encuestados respondió acerca de su representación de los guaraníes: “son como animales porque no están bautizados”).

De todos los variados rasgos que Montoya pone en evidencia, es la *indolencia* la característica que será más “productiva” como estereotipo. Este principio, que Susnik relaciona con el “postulado de inmadurez social e irresponsabilidad moral de los

guaraníes” (1962) permitirá explicar tres momentos del contacto con estos grupos: la necesidad de “reducción”, el paternalismo que “es preciso” ejercer sobre ellos durante la vida misional, y la pauperización posterior al abandono de las misiones y los pueblos guaraníes, por la política de despojo y destrucción de las bases organizativas propias de las comunidades aborígenes.

De los períodos siguientes, el de la independencia y el de la estructuración de la nación, hemos destacado los que creemos los antecedentes más inmediatos al surgimiento del discurso etnográfico “científico” de Ambrosetti.

Uno de los principales aportes de nuestro trabajo es la reconstrucción de esta parte del contexto sociodiscursivo de Ambrosetti, para la cual hemos tenido en cuenta no tanto los enfoques historiográficos como los geográficos, especialmente los materiales publicados en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino. En este sentido, describimos en el tercer capítulo cómo la circulación ideologemas como *progreso* y *civilización* se hacen pasar por la *trama* de las líneas geodésicas propias de la geografía.

A través del análisis de estos materiales nuestro informe ha podido reseñar algunos aportes a la constitución del imaginario sobre el Territorio de Misiones a fines del siglo XIX, que pueden resultar de interés para investigadores de diversas disciplinas sociales.

El proyecto civilizador, que parte de la exploración de este último territorio de la nación considerado aún como desconocido y lo presenta como fuente inagotable de riquezas, aparecerá en los textos de Queirel (1893) y otros emergiendo de la literatura de viajes y oscilando entre el pintoresquismo y la objetivización, con la “combinación del discurso racionalista-utilitario con el discurso romántico-sublime” (Prieto, 1996: 38) propio de la influencia humboltiana. Ambrosetti resolverá esta fluctuación con una división tajante: por un lado el relato del viaje, y por el otro el discurso etnográfico.

Nos hemos dedicado muy especialmente al discurso de este autor, cuyo texto es señalado como el primero de la etnografía argentina, haciendo hincapié la influencia recíproca del imaginario de la época sobre el científico como divulgador de conocimientos.

Siguiendo nuestro rastreo de la permanencia de las representaciones étnicas vimos que Ambrosetti presenta a los caingúá como previsores, trabajadores, capaces de cumplir exactamente con los tratos comerciales, viviendo en una economía que más parece de abundancia que de subsistencia, ya que se permiten auxiliar a los trabajadores criollos cuando estos están necesitados, etc.; pero también como dóciles y aptos para ser reducidos. Esta representación de docilidad y lealtad llegará hasta las últimas décadas

del siglo XX y servirá, según lo que señala Ana María Gorosito, para ocultar la explotación del colectivo aborigen.

A pesar de los rasgos presentados por Ambrosetti que mencionáramos anteriormente, los guaraníes serán sindicados como pasivos y cosificados como parte de la naturaleza en oposición al dinamismo de los colonos (tal como en el primer período pasó al contraponerlos a los jesuitas).

Las perspectivas de abordaje discursivo aplicadas al discurso de este autor y al de Wanda Hanke, teniendo en cuenta la orientación argumentativa de la descripción etnográfica, se sustentaron en la Teoría de la Argumentación en la Lengua. Si bien utilizamos en forma más general el concepto de lugar común o estereotipo, nos centramos en los textos del siglo XIX en algunos aspectos léxicos, estrategias adversativas y negaciones, que ponen en evidencia el aspecto polifónico del lenguaje y la polemización con la doxa en Ambrosetti. Seguimos a Ducrot y Ascombe (1994) en estos análisis.

Un aspecto interesante nos parece el uso de las dobles negaciones, que si bien merecería un estudio más pormenorizado, se reveló en nuestro trabajo como una estrategia que, al negar una ausencia, nos remite generalmente a los marcos interpretativos y suele (Hamon, 1991: 138) deslocalizar la fuente de enunciación.

Esta actividad del enunciadoretnógrafo que se oculta tras un texto en el que la objetividad se enuncia como principio fundante, pero parece más construida como efecto del discurso, suele remitirnos al concepto de ideología como sistema de valores parcialmente implícito, relacionado con marcos extratextuales (Hamon).

Hemos tratado de poner en evidencia principios de clasificación y valoración al referirnos a la cuestión del indio, en textos de divulgación, especialmente en aquellos encarados por los mismos etnógrafos, como las colaboraciones de Ambrosetti en la revista *Caras y Caretas*, por lo que profundizamos la representación del indio en esta publicación. Allí observamos representaciones o ideologemas que dimos en llamar la *teoría de las dos razas* (una belicosa como los pueblos chaqueños y otra domesticable como los guaraníes), o *la del resto* (que presenta a los pueblos aborígenes, y a los selváticos en particular, como condenados a desaparecer). El soporte heterogéneo de la revista es particularmente dúctil a la hora de mostrar las contradicciones entre las distintas posturas frente al Otro. De este modo, reaparecieron ciertas constantes observadas en el discurso etnográfico: cuando se da voz a quienes se encuentran en el contacto interétnico aparecen posiciones más matizadas, que contravienen la doxa o son

más contemporizadoras, y cuando se efectúan crónicas generalizadoras se cae en posiciones estereotipadas, sin matices (*indiada salvaje, poblaciones indefensas*).

En este buceo del rol del científico como divulgador de saberes, comprobamos, al analizar artículos de difusión de Wanda Hanke y conferencias o debates en los que participó Ambrosetti, que en el discurso científico se permiten discrepar con la doxa pues asumen una postura que registra las contradicciones, pero en la revista o la conferencia recurren a un discurso explicativo o poético que consideran seguramente más en consonancia con los receptores.

En el caso de Wanda Hanke, hemos hecho referencia a las escenas de interacción en las que puede leerse entre líneas la complejidad de las relaciones interétnicas. El texto de esta autora, ignorado quizás en su época por provenir de una mujer que no tiene el apoyo disciplinar que se le concede a otros (a pesar de ser médica en tanto que Ambrosetti no cursó estudios universitarios), se permite considerar el rol de las mujeres, las emociones y los afectos, especialmente en la primera parte de su trabajo etnográfico.

Uno de los aspectos más interesantes del trabajo de Wanda Hanke que analizamos es la construcción de lo que denominamos *mito de rapport*, que elabora discursivamente las dificultades que halla el etnógrafo en campo y el momento en que cree encontrar posibilidades de real interacción y comunicación, lo cual lo habilitaría para la constitución de los *data científicos*.

En la *Tercera Parte* de nuestro trabajo, a pesar de los cambios en los abordajes de las disciplinas antropológicas, encontramos los mismos topoi en el discurso social: el más claro y permanente, además de la *docilidad* de los guaraníes que los configura como objetos *reducibles*, es la declamación de su “muerte anunciada” ya desde los primeros registros etnográficos. Confrontados primero a los chaqueños belicosos, a quienes “era necesario” destruir o someter, los guaraníes tienen un *destino superestructural* que puede homologarse al monumento al tehuelche, propio del proceso en la zona sur del territorio nacional: sobrevivir en el plano simbólico; en el caso de los guaraníes, como *resto* cristalizado de quienes fueron integrados al proyecto religioso de las misiones jesuíticas (a pesar de que los *mbya* probablemente no pasaron por la experiencia misional).

Nos parece de interés la aparición de los *mbya* en la agenda de los medios durante los debates de la ley del aborígen en Misiones, pues las reivindicaciones que asumen estos grupos, con el acompañamiento de los científicos sociales, ponen en discusión la distancia que la antropología debiera o no guardar frente a las transformaciones

sociales, así como las dificultades en la transferencia de los conocimientos sobre la compleja realidad de las relaciones interétnicas.

Por otra parte, hemos hecho referencia a los proyectos paternalistas que aparecen en la prensa ligados a otros factores de poder, en épocas de dictaduras, los cuales presentarán a los *mbya* particularmente inmovilizados, como sujetos de un estado de miseria terminal que requiere de la ayuda y protección del sector más dinámico de la sociedad, por lo que se observa cierto escándalo en los discursos del mismo cuando estos objetos devienen en sujetos que desean realmente autogestionarse. Hemos reseñado la “gesta” de los guaraníes misioneros durante los años 1986 y 1989 por razones que hemos expuesto al señalar la selección del corpus, pero también porque creemos necesario que se difundan estos hechos, que pertenecen a una lucha que suele silenciarse y malentenderse en la circulación de los discursos sociales.

A pesar de lo expuesto, y por una dinámica propia de las mismas comunidades y de cambios en la forma de entender las ciencias sociales, irán abriéndose paso como grupos dialogantes y demandantes, lo que no los protege, como vimos, de manipulaciones.

Por otra parte, siguen constituyendo un sujeto menospreciado, pues se mantienen en parte ciertas concepciones que hemos podido rastrear en los comienzos de la etnografía argentina, acerca del rechazo a considerar a las culturas originarias como constituyendo un sustrato propio de la nación o un sector dinámico y existente en la actualidad. A veces este menosprecio o ignorancia acerca de los *mbya* tiene bases cuantitativas en relación con otros pueblos aborígenes más numerosos. Las circunstancias histórico-sociales los harán aparecer en la escena pública, ya sea cuando se busque atraer a los colonos para poblar el territorio de Misiones, o en situaciones de pérdida y rescate de canales democráticos.

De la lectura de los antecedentes de la etnografía propia de los aborígenes misioneros, los escritos de viajeros, agrimensores y funcionarios ligados a la constitución de un proyecto de nación, hasta la literatura etnográfica que asoma en las décadas del 70 y 80, en el siglo XX, así como en las diferentes tipologías textuales en las que se observa una orientación argumentativa de los discursos, los guaraníes, y los *mbya* en particular, constituyen una especie de zona fronteriza, no sólo espacialmente en relación con Paraguay y Brasil, sino discursivamente, a medio camino entre los enfoques de la ciencia y la literatura, una especie de campo elusivo en el que se los muestra a su vez evitando los canales del blanco y otras veces deseando utilizarlos en su propio beneficio, generalmente mal interpretados y “leídos” desde los presupuestos ideológicos tan resistentes al cambio que hemos desarrollado en nuestro trabajo.

Teniendo en cuenta las dificultades propias de la interacción que el análisis discursivo pone en evidencia, nos parece que el modo específico de relación interétnica es el conflicto, ya que no se trata de sectores igualitarios que se ponen en juego sino de campos desiguales por definición.

El discurso etnográfico aparece entonces a fines del siglo XX como intento de presentar los conflictos, (primer momento necesario para superarlos), de enunciar contradicciones y encontrar canales que permitan a los dominados una salida; la cual nunca es totalmente discursiva, por lo que el conflicto vuelve a surgir.

En este sentido, si bien no he profundizado en estos aportes etnográficos por no tener la distancia crítica necesaria, he tratado de presentar los cuestionamientos que los propios antropólogos, trabajadores sociales y estudiosos de la etnoliteratura señalan, tales como el peligro de considerar la perspectiva de los aborígenes a los que se da voz como la única posición autorizada, como una verdad absoluta, sin tener en cuenta de que se trata de una posible mirada, la cual puede reducir y ocultar procesos que las ciencias sociales deberían poner en evidencia.

Quizás la tarea del etnógrafo debiera ser dejar planteada la contradicción y el conflicto, hacer surgir esa especie de intersticio inquietante entre las diferentes visiones o, mejor aún *versiones* del Otro, en la frase de Ana María Gorosito con la que dimos apertura a nuestro informe.

De este modo se alertaría a la comunidad científica y a un circuito más amplio a partir de la transferencia del conocimiento así determinado, la cual debería surgir de una reflexión de los propios científicos sociales devenidos en comunicadores, pues, como vimos, esta transferencia es particularmente refractaria al discurso de los medios de comunicación, verdaderos gestores hegemónicos de las representaciones sociales en la actualidad.

Esta actitud más centrada en la divulgación parece contraria a concepciones de la ciencia, que se cierra sobre sus propios circuitos, tal como señalan Seró y Kowalski en el trabajo que reseñamos:

“Es necesario tomar conciencia que la producción antropológica argentina, continúa investigando desde un formalismo tan exagerado y viciado por el mito de la neutralidad científica, que los esfuerzos teóricos por analizar las prácticas contemporáneas del indígena, son excepcionales. Así, es preciso quebrar también con el mito del cientificismo que preestablece las condiciones para considerar a los ensayos que abordan este tipo de prácticas como más próximos a la filosofía política que a las ciencias sociales (...) Debería antes, más bien, (nuestro modesto esfuerzo) ser visto como un llamado de atención sobre la casi inexistencia de conceptualizaciones que emerjan de una efectiva práctica actual que, al incluir un compromiso

ideológico con alguno de los sectores involucrados en cada fenómeno, replanteen la jerarquía de las posiciones de producción de tales conceptualizaciones.”
(1993: 227)

Así como el colonialismo está detrás de la primera etapa de la antropología, la imposición universal de “una” cultura particular (globalizada) podría estar detrás de la aspiración a construir una cultura universal científica con su pretendida objetividad.⁴⁶

Un mayor compromiso con la exposición de lo ideológico en la transferencia del conocimiento científico seguramente hará que se revisen conceptos de objetivización propios de las ciencias “duras” dentro de las ciencias sociales, poniendo en evidencia al discurso etnográfico como uno de los más complejos, contradictorios e inquietantes .

⁴⁶Confrontar los textos de nuestro estudio con el trabajo de Pablo Perazzi (2003) sobre la historia de la antropología en la Argentina durante 1935-1966, posturas académicas y poder. Este es un período que no desarrollamos por acotar nuestro trabajo a los primeros años de la etnografía argentina.

Bibliografía

A) Bibliografía sobre los mbya, fuentes y textos del corpus

(en negrita los usados para análisis del discurso)

Ambrosetti, J.B. 1893 a. *Viaje de un maturrango* por Tomás Bathata, ilustraciones de Noris Zucoff. Bs. As., Imprenta Jacobo Peuser.

..... 1894 a. "*Segundo Viage a Misiones por el Alto Paraná e Iguazú*". Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XV, Buenos Aires, Imprenta Roma.

..... **1894 b. "*Los indios caingua del Alto Paraná (Misiones)*", Separata del Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XV, Buenos Aires: 661-744.**

..... **1894 c. "*Un viaje a Misiones*". En Anales de la Sociedad Científica Argentina. T. XXXVIII, 2do. Semestre de 1984, Imprenta Pablo E. Coni, pp.31-52.**

..... *Cuentos de tierra adentro* por Fray Tetera

Caras y Caretas. Semanario festivo, literario, artístico y de actualidades.

Directores: José Alvarez, Eustaquio Pellicer y Manuel Mayol. Buenos Aires.

"*El niño Filomeno*", n. 118, 1-12-1900

"*Las franquezas de Don Trifón*", n.119, 12-1-1901

"*La herencia del oficio*", n. 127, 9-3-1901

"*El final de un simulacro*", n. 150, 17-8-1901

"*Patriotismo desbordante*", n. 154, 14-9-1901

"*La Porteñita*", n.164, 23-11-1901

"*El abuso de la historia*", n.169, 28-12-1901

"*Despacito por las piedras*", n.185, 19-4-1902

"*Consuelo*", n.192, 7-6-1902

"*Un acontecimiento en Cotópolis*", n. 269, 28-11-1903

..... 1963. *Los argentinos y su folklore. Viaje de un maturrango y otros textos folklóricos.* Selección, estudio preliminar y textos introductorios por Augusto Raúl Cortazar y otros. Buenos Aires, Ed. Centurión.

Bartolomé, M.A. 1978 (2da. ed.). *La situación de los guaraní (mby'a) de Misiones* (Argentina). En: *Las culturas condenadas*. México, Siglo XXI.

Bove, Giácomo. 1886. "*Un viaje al Alto Paraná*". **Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo VI.** Buenos Aires, Imprenta Jacobo Peuser.

Boletín del Instituto Geográfico Argentino, 1882, Tomo III, Buenos Aires, Imprenta Jacobo Peuser.

....., **1883, Tomo IV, Buenos Aires, Imprenta Jacobo Peuser.**

....., **1884, Tomo V, Buenos Aires, Imprenta Jacobo Peuser.**

....., **1885, Tomo VI, Buenos Aires, Imprenta Jacobo Peuser.**

Cadogan, León (1959 a) 1992. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol.XVI.

.....1968 a. "Ñane Ramói Jusú Papá Ñengareté. canto Ritual de Nuestro Abuelo Grande (el Creador)". Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, III, 1-2: 425-450, Asunción.

.....1971, "Ywyrá ne'ery; fluye el árbol de la palabra", Asunción, Centro de estudios Antropológicos.

Caras y Caretas. Semanario festivo, literario, artístico y de actualidades. 1898-1904
Directores: José Alvarez, Eustaquio Pellicer y Manuel Mayol. Buenos Aires.

de Guaranía, F -Alberico, A. 1992. "*El principio creador según los mbya*". Textos y Contextos, University of Pittsburgh..

Gorosito Kramer, A.M. 1983. "*Nombres indígenas: las dos formas de la dominación blanca*". Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Misiones.

..... 1992. "*Identidad étnica y manipulación*". En: *Etnicidad e Identidad*. Buenos Aires, CEAL.

..... 1993. "Medicina indígena: la conquista de la memoria" En: *Después de la piel, 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia* Dossier de la Revista CON-TEXTOS, Universidad Nacional de Misiones, Argentina

Hanke, Wanda. 1938. "Una excursión por el Alto Paraná". Revista Geográfica Americana, año V, v.X, N° 58, Buenos Aires, julio

..... 1939. "Las ruinas jesuíticas del Paraguay". Revista Geográfica Americana, año VI, v.XI, N° 64, Buenos Aires, enero .

..... 1939. "Costumbres y creencias indígenas relacionadas con la muerte". Revista Geográfica Americana. Año VI, v.XI, N° 72, Buenos Aires, mayo .

..... 1939. "Creencias religiosas de algunas tribus indígenas del Paraguay". Revista Geográfica Americana, año VI, v. XI, n° 72, Buenos Aires, setiembre.

..... 1995. *Dos años entre los caingúá*. Buenos Aires, CAEA

Ruiz, Irma. 1880. Instrumentos musicales etnográficos y folklóricos de la Argentina. Síntesis de los datos obtenidos en investigaciones de campo. Buenos Aires, Secretaría de Estado de Cultura. Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega".

..... 1984. "La ceremonia Ñemongaraí de los Mbyá de la Provincia de Misiones". En *Temas de Etnomusicología*, N° 1. Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega".

..... 1985 "Acerca de la sustitución del idiófono indígena por un cordófono europeo: los mbarakó de los Mbyá (Guaraníes). En: *Segundas Jornadas Argentinas de Musicología*, 2 al 5 de octubre de 1985. Resúmenes. Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega".

Hirsch, S. -Alberico, A. 1996. "El don de la palabra. Un acercamiento al arte verbal de los Guarní de Bolivia y Argentina." *Anthropos* 91, 125-137.

Martínez Gamba (comp.) -Ramos, B. y L., 1884. El canto resplandeciente. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Martínez, G-Ramos, L, 1993. "Ñande Ru Pa'i a'e Charia. Nuestro Padre Pa'i y Charia. En: *Después de la piel, 500 años de confusión entre desigualdad y*

diferencia. Dossier de la Revista CON-TEXTOS, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

Newbery, Sara J., 1998. "*Grupos indígenas de la Provincia de Misiones*", Suplemento Antropológico, vol. XXIII N°2, Asunción.

Niederlein. 1893. "*Mis exploraciones en el Territorio de Misiones*". Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XI, Buenos Aires, Imprenta de La Universidad.

Queirel Juan. 1893. "*Apuntes de viaje sobre el Territorio de Misiones*". Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XIV, Buenos Aires, Imprenta de Martín Biedma.

Ruiz de Montoya, Antonio, 1989 (1639). *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

..... 1993 (1640). *Arte de la Lengua Guaraní*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch

Schaden, Egon, 1963. "*Caracteres específicos da cultura Mbüa-Guaraní*" Rev. De Antropología, v.11, N°1-2, São Paulo.

Seró, L- Kowalski, A. 1993. "*Cuando los guaraníes se irguieron sobre el papel*". En *Después de la piel, 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*. Dossier de la Revista CON-TEXTOS, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

B) Correspondiente a estudios del lenguaje, discursivos, literarios en general y de etnoliteratura

Angenot Marc. 1982. *La Parole Pmphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*. París, Payot.

..... 1998 a. "*Pour une théorie du discours social: problématique d'une recherche en cours*". En: Littérature N°70, Mai, París, L. Larrouse.

..... 1998 b. "*Intertextualidad, interdiscursividad, discurso social*". Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes.

Arnoux, Elvira. 1992. "Reformulación y modelo pedagógico en el *Compendio de la Historia de las Provincias Unidas del Río de la Plata* de Juana Manso". En Signo y Seña, Revista del Instituto de Lingüística, F.F. y L.-UBA, 1.

..... 1995. "Los 'episodios nacionales': construcción del relato patriótico ejemplar". Revista Interamericana de Bibliografía, OEA, vol.XLV, N°3: "El reverso de la tradición: transformaciones culturales en la literatura argentina del siglo XIX".

..... 2002. "Las lenguas en las integraciones regionales", Revista Interciclos, N°2 "Universidad, globalización y contraglobalización", Publicaciones Ciclo Básico Común, Buenos Aires, pp.12-23.

..... 2005. "El pensamiento sobre la Unión Americana: estudio de una matriz discursiva", Revista Letras, Volumen de Estudios Lingüísticos, N°10.

..... 2005. "El análisis del discurso como campo interdisciplinario", Coloquio 6, Arequipa, Departamento Académico de Literatura y Lingüística, Universidad Nacional de San Agustín.

Ascombe, J.C., 1998. "Pero-sin embargo en la contrargumentación directa: razonamiento, genericidad y léxico". En Signo y Seña 9, pp.75-104

Ascombe, J.C. – Ducrot, O., 1994. *La Argumentación en la Lengua*. Madrid, Gredos.

Bauman, R. 1997. *Verbal Art as Performance*, Massachusetts, Newbury House Publishers.

Bauman, R y Briggs, Ch. 1990. "Poetics and performance as critical perspectives on language and social life". Rev. Antropol. 19: 59-88.

Benveniste, E. 1971. *Problemas de Lingüística General I y II*. México, Siglo XXI

Blakemore, D.1989. "Denial and Contrast: a Relevance Theoretic Analysis of But". En: Linguistic and Philosophy, XII, pp.15-37.

Ducrot, O. 1984. *El decir y lo dicho*. Buenos Aires, Paidós.

..... 1998. "Los modificadores desrealizantes". En Signo y Seña 9, pp.45-72

Gallardo, S. 1997. "Funciones del conector adversativo en la interacción comunicativa entre periodista científico y lector", LEA XIX/ 2, pp.173-184.

García Negroni, M.M., 1998. "Argumentación y dinámica discursiva. Acerca de la Teoría de la Argumentación en la lengua. En Signo y Señal 9, pp.21-43

.....1998. "Los modificadores desrealizantes". En Signo y Señal 9, pp. 45-72.

.....1998. "Negación metalingüística, argumentación y escalaridad". En Signo y Señal 9, pp.227-252.

Genette, Gerard 1982. "Fronteras del relato". En *Análisis estructural del relato*. México, Premio ed.

Grize, J.B., 1990. *Logique et Langage*. París, Ophrys.

Gumperz, J. 1984. "Communicative competence revisited". E: Schiffrin, D. (ed): *Meaning, Form and use in context: Linguistic applications*, Washington, Georgetown U.P.

Hamon, P. 1991. *Introducción al análisis de lo descriptivo*. Buenos Aires, Edicial.

Hymes, D. 1974. *Foundation in Sociolinguistics*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Kovacci, O. "Las construcciones con sino y no... pero, y los campos léxicos". En *Estudios de Gramática Española*, Buenos Aires, Hachette.

Lakoff, R. 1971. "If's, and's and but's about conjunction". En Filmore, Ch. & Langendoen, J. (eds.) *Studies in Linguistics Semantics*. New York, Holt, Rinehart & Winston, pp. 114-149.

Laplantine, François. 1996. *La description ethnographique*. París, Nathan.

Lausberg, H. 1975. *Elementos de retórica literaria*. Madrid, Gredos.

- Maidana, E.** 1993. "Claroscuros de un devenir". En: *Después de la piel, 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*. Dossier de la Revista CON-TEXTOS, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.
- Milner, J.C.**, 1978. *De la syntaxe à l'interprétation*. París, Seuil, cap. 7 (traducción al español)
- Parret, H.** 1995. *De la Semiótica a la Estética. Enunciación, sensación, pasiones*. Buenos Aires, Edicial.
- Plantin, Christian**, 1998 a. *La argumentación*. Barcelona, Ed. Ariel S.A.
..... 1998 b. "La interacción argumentativa". En: *Escritos 17/18. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, México, Universidad Autónoma de Puebla
- Prieto, Adolfo.**1996. *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina – 182-1850*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Ribas Bisbal, M.** 1999. "Argumentación y representaciones sociales (La inmigración en el discurso parlamentario)". En: *La argumentación. Escritos 17/18*. México, Universidad Autónoma de Puebla.
- Rey, Joëlle**, 1999. "La argumentación en la divulgación científica". En: *La argumentación. Escritos 17/18*. México, Universidad Autónoma de Puebla.
- Romano, Eduardo.** 1998. "La oferta inicial de Caras y Caretas". En *Hispanoamérica, Revista de Literatura*, a. XXVII, N° 79.
.....1999. "Signos de democratización política y de un nuevo régimen de lectura a partir de 1890" En *Silabario*, N°2, setiembre, Córdoba.
- Serrani, S.** 1992. "La lengua como metáfora de la nación ". En: *Signo & Señal*, N°1, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Van de Voorde, K.** 1992. "De deux à trois mais: essais de verification des approches d'Ascombe et Ducrot de Blumenthal". En *Travaux de Linguistique*, 24, pp.57-80.
- Zamudio, B. y Ana Atorresi**, 2000. *La explicación*. Buenos Aires, EUDEBA.

C) Materiales correspondientes a estudios históricos, etnográficos y antropológicos en general

Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.

Bateson, Gregory, Naven. *A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn for Three Point of View*. California, Stanford University Press, 1958 (1936), (traducción en castellano, Ed. Jucar).

Bauman, R y J. Sherzer (eds.) 1974 (2da. ed. 1992). *Exploration in the Ethnography of Speaking*. Cambridge, Cambridge U. P.

Boas, Franz. 1966. *Kwakiutl Ethnography*. Chicago, The University of Chicago Press.

Burmeister, Hermann. 1876. *Descripción Phisique de la República Argentina*. París, E. Maupas.

Cáceres Freire, Julián. 1967. *Juan B. Ambrosetti*. Buenos Aires. Ed. Culturales Argentinas.

Cadogan, León. 1959 b. "Cómo interpretan los chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual". *Revista de Antropología*, VII, 1-2: 65-99, São Paulo.

..... 1962. "Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané". *Revista de Antropología*, X, 1-2: 65-91, São Paulo.

..... 1968 b. *Diccionario Guayaki-Español*. París, Societe Des Americanistes

Carvalho, José J. de 1993. "Antropología: saber académico y experiencia iniciática". En: *Antropológicas*, Nueva Epoca, 5, pp. 75-86.

Chase-Sardi, Miguel, 1992. *El precio de la sangre*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología.

Chase Sardi, M- Vysokolán, O. 1984. "El etnocidio en el pensamiento paraguayo", Asunción, Suplemento Antropológico, vol. XIX, Nº1.

Comaroff, John and Jean. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Papers.

Correa Luna, Carlos.1896. "La obra del Instituto Geográfico Argentino".En Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tomo XVII, Bs. As., Imprenta Roma.

Clifford, James, 1998. "Sobre la autoridad etnográfica."En: *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Evans-Pritchard, E. 1978 (1962). "Antropología eHistoria". En: *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo XXI.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, Columbia University Press.

.....1990. "Presence and Representation". En: *Time and the Work of Anthopology*, Philadelphia, Critical Inquiry.

Foucault, Michel. 2002 (1969). *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Geertz, Clifford, 1997 a (1ra.ed. 1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa
..... 1997 b. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós.

Guevara, S.J. 1969 (1764). *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos aires, Plus Ultra, Colección Pedro de Angelis (1836)

Hobsbawn, E.J. 1989. *La era del Imperio (1875-1914)*, Barcelona, Labor.

Kroeber, A.L, 1963."What Ethnography is".En: *An Anthropologist looks at History*. Berkeley, University of California Press

Krotz, Esteban. 1988."Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos."Nueva Antropología, vol. IX, Nº33, México.

Lehmann-Nitsche, 1915. "*El problema indígena*". En *Anales de la Sociedad Científica Argentina*. T.LXXX, 2do. Semestre, Buenos Aires, Imprenta Coni, pp. 385-389.

Malinowski, Bronislaw. 1992 (1986) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Planeta Agostini.

Marcus, G. y Cushman, D. 1998. "*Las etnografías como textos*". En: *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*", Barcelona, Gedisa.

Meliá Bartomeu, 1986. *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, 1971. *Naufragios y Comentarios*, Madrid, Espasa Calpe.

Pratt, Mary Louise, 1997. *Ojos Imperiales. Literatura de Viajes y Transculturación*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Peramás, José Manuel, 1946 (1791). *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires, Emecé.

Perazzi, P. 2003. *Hermenéutica de la barbarie. Una historia de la antropología en Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires, 1935-1966*

Ruiz de Montoya, Antonio, 1989 (1639). *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

Schmidl, Ulrico, 1947. *Derrotero y viaje a España y las Indias*, Buenos Aires, Espasa Calpe.

Sepp, Antonio, 1971 (1696/ 1709). *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*. Buenos Aires, EUDEBA, edición crítica a cargo de Werner Hoffmann.

Susnik, B. 1962. *El indio colonial del Paraguay*. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero"

..... 1979-80 *Los aborígenes del Paraguay. Etnohistoria de los guaraníes*. Tomo II, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

..... 1984. "El aporte alemán en la etnografía paraguaya". Suplemento Antropológico, vol. XIX, N°1, Asunción.

Tyler, Stephen.1998."La etnografía postmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto". En: *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Wright, Pablo.1998. "Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica". Trabajo presentado al Seminario Internacional "Una agenda para la antropología a partir de América Latina". Universidad de Brasilia.

....."The Inquiring Subject".En: *The Experience of the World. Explorations in Anthropology and Existence*. Inédito.

Anexos

UN PASEO POR EL ALTO PARANÁ

Excursión a la región de los Caingú del Alto Paraná: Mbyás, Tapé y Chiripá

por la Dra. WANDA HANKE

A medida que se remonta el Paraná desde los puertos de Posadas y Encarnación, situados el uno enfrente del otro, va aumentando la magnificencia del panorama. La costa argentina nos revela un aspecto del progreso, con algunos puertos modernos, entre los que cuentan florecientes colonias alemanas: Monte Carlo y Eldorado. El lujoso hotel Eldorado — ubicado en el puerto mismo — hace olvidar casi que estamos en presencia de una colonia creada hace alrededor de 15 años por el señor Schwelm.

Siguiendo hacia el norte y después de pasar por los puertos de Irigoyen — donde hace dos años vivió el señor Mayntzhusen, el mejor conocedor de los indios Guayaquí —, Esperanza y Bemberg, se llega a Bosetti, lugar de belleza única y vibrante de animación debido a un obraje de madera. El último puerto argentino es Aguirre, situado sobre la costa del río Iguazú y conocido como el punto de partida de las maravillosas cataratas del mismo nombre. Desde Puerto Aguirre se aprecia la zona limítrofe entre la Argentina, Brasil y Paraguay.

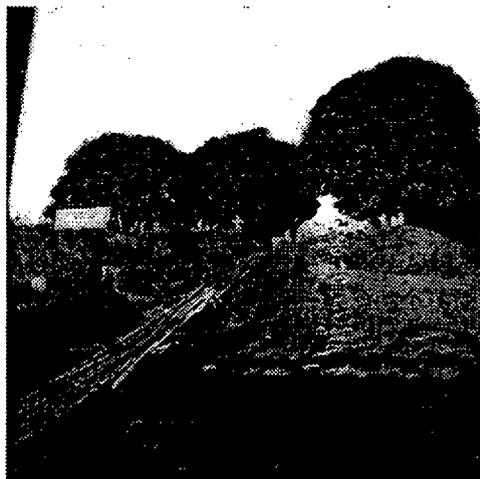
Desde Aguirre a las cataratas median 20 Km. Desde el hotel Iguazú se oye el bramido de las aguas precipitadas y se ve el brillo de los saltos resplandecientes. Después, caminando sobre varios puentes y puentecillos, se admira la magnitud, grandiosidad y variedad de los diversos saltos.

Contemplando este maravilloso lugar, tan abandonado y alejado del movimiento del mundo, se tiene la impresión de estar ante la más atractiva galanura de la naturaleza. Desgraciadamente, mis obligaciones no me permitieron contemplar por mucho tiempo las bellezas de este país preferido por Dios.

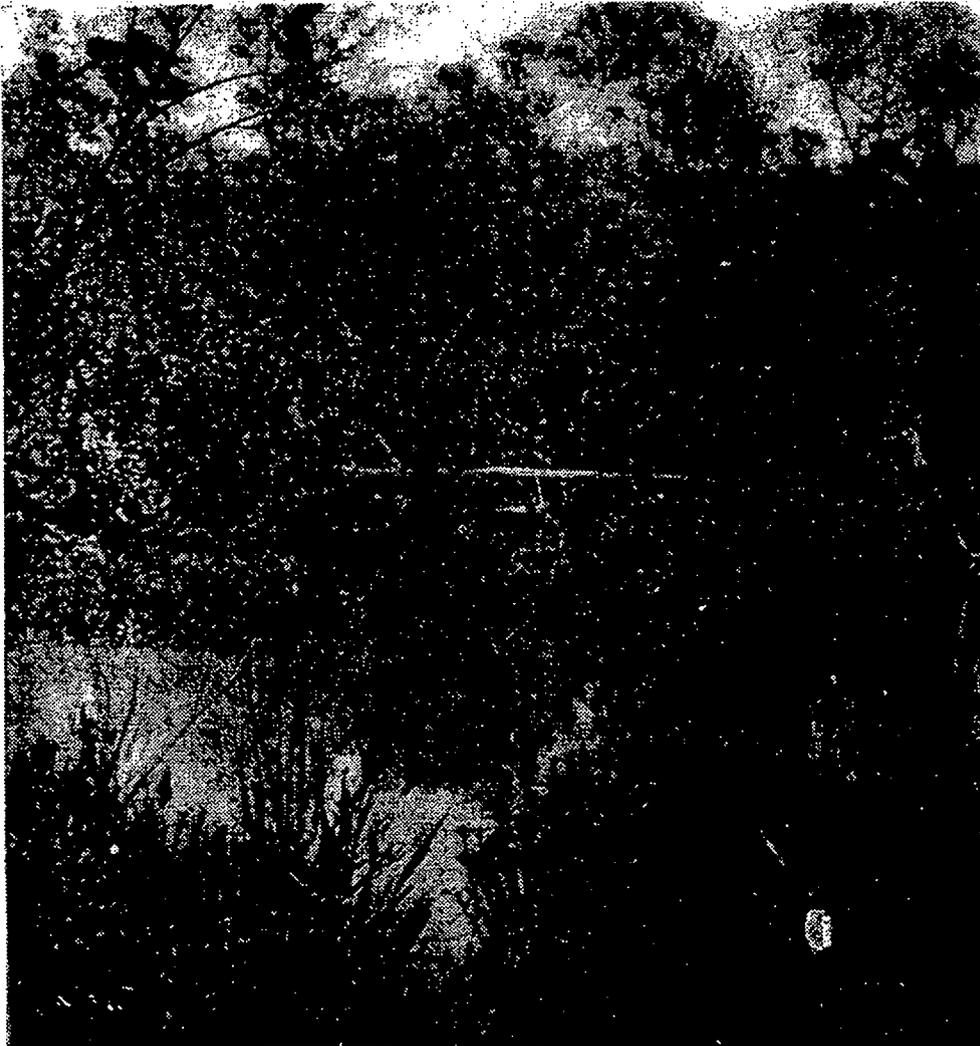
Ya en la costa paraguaya, bajamos en Puerto Franco. Cerca de allí, en el Km. 8, encontramos un grupo de indios Caingú. Mis estudios entre los Caingú durante los años 34 y 35, exigen todavía algunos complementos. Antes he viajado por el centro del Paraguay, viviendo con los varios grupos de los Caingú, especialmente con los Mbyás. Ahora quise conocer a los Caingú del Alto Paraná, divididos en los grupos de los



Puentes colgantes sobre las cataratas del Iguazú



Puerto Bemberg, embarcadero de yerba mate



Vista de una de las típicas lagunas de la región, cerca del Km. 8

Mbyás, Tapé y Chyripá. Sólo tenía que renunciar a los Teís del río Limoy por la gran distancia y la falta de tiempo.

Ambrosetti y Adolf Schuster hablan de los Caingú del Alto Paraná. Es cierto que son un poco diferentes de los grupos centrales. Los Tapé son ligeramente más pequeños que los demás, más tímidos y pacíficos, pero casi no se encuentran puros, sino mezclados con los Mbyás. Estos dos grupos, como también los Teís, pertenecen al gran conjunto de los Baticola, que tienen su nombre de un cubresexo que llevan los hombres y que en su idioma se llama "también" o

"tambeó". Esto los distingue de los Chyripá, otro gran grupo de los Caingú; se sienten superiores a los Chyripá y miran con un leve desprecio a los Baticola.

En el Km. 8 tuve la suerte de que los Mbyás o Avá-Mbyás — como dicen ellos — en seguida me dieron su confianza. De este modo los pude medir y hacerles fabricar sus productos de arte para mí. La misma facilidad tuve en todas las tolderías, menos en una, donde se negaron a las medidas y a la fotografía. Esta última conseguí al fin.

La cultura material de estos grupos

UN PASEO POR EL ALTO PARANA

59



Maderas listas para el transporte en Bosetti



Un tronco cayendo hacia la barranca



Un Mbyás con la cara pintada de rojo



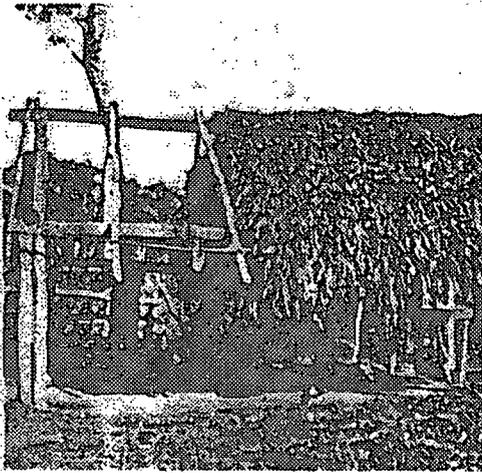
La esposa de un cacique Mbyás



Un grupo de Indios enfermos de gripe



Indígena contagiada de gripe por los Baticola



Una casa en construcción



Una choza (Chyripá) Nótese el canasto colgado



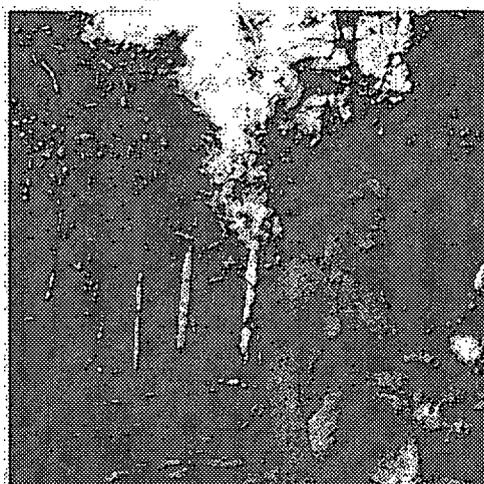
Indios (Chyripá) con el colaborador de la autora



Indígenas (Baticola) confeccionando sus camas



Tres hermanas Chyripá



Joven indígena Chyripá

UN PASEO POR EL ALTO PARANA

41



India Tapé con un plato de mandioca



Trampa para cazar onzas de los Caingúa



Indígenas eligiendo la fruta



La familia de un cacique Mbyás



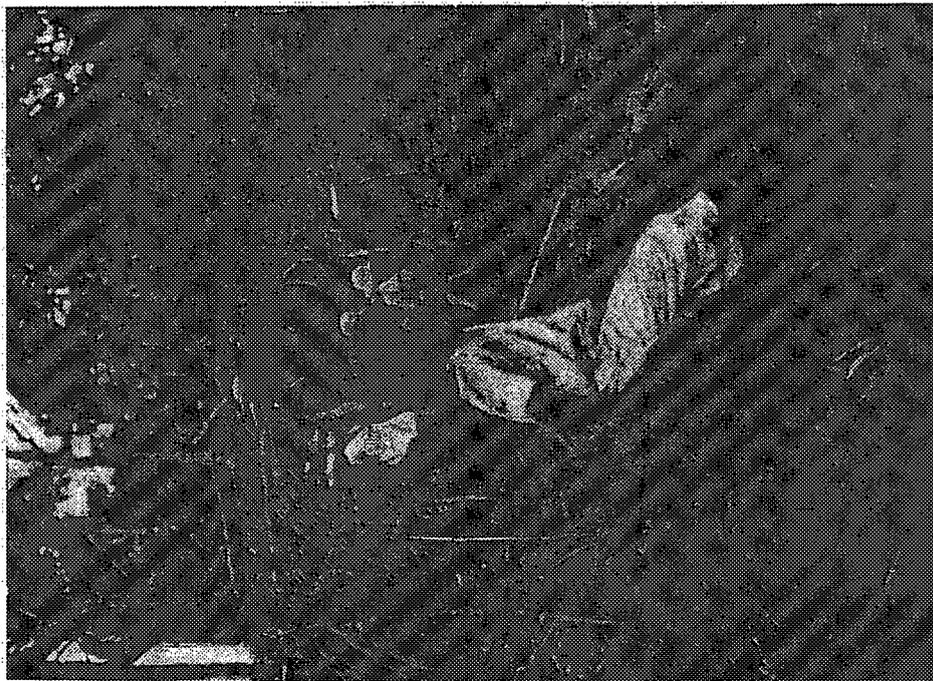
Trenzando un canasto con hojas de bambú



Una manera original de llevar la carga



Una indígena Mbyás cocinando al aire libre



Niña indígena descontenta de ser fotografiada

UN PASEO POR EL ALTO PARANA

45



Una conversación entre las indias Chyripá



Indios Chyripá preparando la comida

es muy parecida a la de las agrupaciones del centro: llevan piolines de cabellos de mujer por debajo de las rodillas y a la altura de los tobillos; tienen arcos y flechas, trenzan canastos y sedazos y usan la cáscara del zapallo para guardar agua, comida o miel. Los hombres guardan sus pipas y otras cosas, de vez en cuando sus "payes", en bolsillos o bolsas de cuero y las mujeres sus chucherías en estuches con tapa de la misma fruta. Estos estuches los observé antes en el Chaco entre los Lenguas, pero nunca entre otros grupos de los Caingú. Me quedé sorprendida de encontrarlos aquí.

Los caciques se adornan la cabeza con una cinta ancha, tejida con algodón o hecha de fibras de "pinó" que es una especie de ortiga grande. Por detrás cuelgan franjas largas. Raras veces la cinta está coronada con plumitas de tucán.

Ví un solo plato de barro, muy mal hecho, entre todos los Caingú. Casi nunca se ocupan de alfarería, aunque la conocen. Las bocas de las pipas son lo único que suelen hacer de barro.

Son muy apasionados por la música y tocan varios instrumentos. Uno de los más viejos es el "gualambán", que es un instrumento con una cuerda. También tienen flautas diferentes para hombres y mujeres. Estas últimas tocan tres flautas juntas cada una y casi siempre entre dos o tres. Poco se usa el tambor. De los blancos aprendieron la construcción del violín y de la guitarra y estos instrumentos ya son comunes en las tolдерías. Para los bailes usan palos huecos de bambú, con que pisan la tierra siguiendo ciertos ritmos. Los niños saben silbar con cualquier hoja o botellita.

Los Chyripá también llevan adornos cefálicos y además tejen fajas, ponchitos y jergas y ligan hamacas. Pero sus canastos son más primitivos que los de los Baticola. No usan piolines de cabellos y dicen que no quieren saber nada de los "payes". En general, los Chyripá parecen más bien formados y más inteligentes, pero son de menos importancia para la Etnología, porque desde hace tiempo tienen relaciones con los blancos y una gran parte de ellos son cristianos.

Contrariamente, los Baticola todavía

conservan su vieja cultura, sus costumbres y supersticiones. Suelen usar "payes", que son un medio de hechicería. Prefieren los "payes" para despertar el amor, para tener suerte en la caza y para evitar enfermedades. Está prohibido tener "payes" para causar la muerte de un hombre. El asesino es condenado a la pena de muerte, que se ejecuta en la hoguera o partiendo el cuerpo. Sin embargo el cacique puede perdonar y casi siempre lo hace. Se multan también riñas graves, robos y estafas. En casos graves el autor es expulsado de la tribu y ya no lo reconocen como a uno de ellos.

Cuando muere uno, los otros abandonan las tolдерías con todas las plantaciones. A veces llevan al enfermo o moribundo fuera de la tolдерía y construyen una mampara para él y luego prenden fuego. Allí lo cuidan hasta el último estertor. La antigua manera de enterrar es ésta: excavan un pozo y ponen dentro el cuerpo en postura vertical hasta los hombros. Estos, el cuello y la cabeza quedan fuera. En el centro del país y poco a poco también en la costa del Paraná, ya se han acostumbrado a enterrar el cuerpo entero. Las cabezas de los cadáveres son una buena presa para las onzas que una vez acostumbradas a comer carne humana, persiguen también a los vivos. Los indios les temen mucho y construyen trampas pesadas para matarlas. Nunca osan cazarlas con arcos y flechas.

En el mes de mi última presencia entre los Caingú hubo muchos acontecimientos y cambios. Varios grupos se mudaron del río Monday y de Santa Margarita a la propiedad de la familia Bertoni, descendientes del famoso Dr. Moisés Bertoni, gran sabio y explorador. Cuentan los indios que fueron mal tratados por patronos avaros, perseguidos por bandidos y criminales que se escondían en los montes y que la caza escasamente les alcanzó para vivir.

La reducción de Pyra Pyta, obra de los Chyripá, pone de manifiesto el espíritu progresista de este grupo, que seguramente, pronto se va a asimilar completamente y de *motu proprio* a nuestra civilización.

LA NACIÓN

14 MAR 1967

Presencia del interior

Los últimos guaraníes

Por Jucio C. Sánchez Raffi
(Corresponsal de LA NACIÓN)

POSADAS. — Están en Misiones. Son muy pocos y marchan aceleradamente hacia su desaparición como consecuencia de las enfermedades que hacen presa fácil en sus organismos debilitados por las privaciones a que se ven sometidos. Carecen de tierras, de medios de trabajo, y apenas consiguen unos pocos pesos con la venta de hermosos canastos de bambú o de arcos y flechas. Cada tanto se hace su recuento, se intenta un censo. En 1966 fue el último, esta vez efectuado por un representante de la Comisión Nacional del Aborigen, quien halló aproximadamente 1500 guaraníes — son los únicos que habitan en Misiones —, restos de la otrora numerosa población aborigen de tal parcialidad racial.

Pero los "caatinguás", como se los denomina ("cáa" - selva; "igüá" - habitante; ellos dicen llamarse "Mbuá" que quiere decir gente), no tienen paraderos permanentes y continuamente se visitan —recíprocamente— con sus parientes y amigos del Paraguay y el Brasil. Por lo que en un momento dado puede haber 1500 como en 1966 —que posiblemente sea el máximo— o sólo 300, según arrojó, el censo de 1956.

Pincelada histórica de la raza

Cuando Colón tocó tierras del Nuevo Mundo, la gran raza guaraní a través de sus distintas naciones ocupaba territorios que se extendían por el centro y costa atlántica, desde el Caribe hasta el Plata. Precisamente el nombre Caribe es guaraní. Viene de "caráivé" que quiere decir hombre verdadero, el más valiente, el más hombre. La lengua de la catequización continental, guaraní, tupí o tupí-guaraní que es lo mismo; la "lingua geral", al decir de los portugueses, era hablada por la mayoría de las poblaciones nativas del centro y Este, desde las Antillas a las riberas del Plata y desde la costa atlántica a los contrafuertes andinos en Bolivia. En lengua guaraní del Beni está escrito el notable poema etnocosmogónico de los "Rapá Pucuba Guaránis" recogido por el Dr. Kurt Hünkel, más conocido por su nombre guaraní de "Nimundayú". Y la influencia de este idioma se documenta en el libro "El Guaraní en la geografía de América" del Dr. Anselmo Jover Peralta.

Los estudiosos, en sus investigaciones, no hallaron rastros materiales destacados de la cultura guaraní. Estos no tuvieron grandes ciudades con edificios notables, como templos, por ejemplo. La explicación cabría en el hecho de que el guaraní vivió en un medio natural que le proveía de abundantes y fáciles recursos y en un clima benigno, más bien cálido. Pero los investigadores hallaron notables características espirituales. Dice el Dr. Moisés Bertoni, el sabio suizo que el siglo pasado los estudió largos años en el Alto Paraná: "... La constitución política de los guaraníes es la democracia pura; el gobierno es esencialmente popular. El indio guaraní no cedia su independencia ni como ciudadano ni como miembro de una tribu a nadie ni a las mismas autoridades. Reconocía al cacique, estimaba al anciano, respetaba al "Avaré" (sacerdote), pero no se consideraba nunca ni inferior ni superior a ninguno de ellos".

De carácter afable, confiado, respetuoso, hospitalario y generoso, sobre estas bases ajustó su posterior trato con los primeros blancos.

Apoyo a la Revolución de Mayo

De conformidad con la Real Cédula de Carlos III del 25 de julio de 1771, aprobando la designación de gobernadores para la provincia de Misiones, en 1810 se desempeñaba como tal el sargento mayor D. Tomás de Rocamora, con residencia en Yapeyú, quien al enterarse de los sucesos de Mayo y de la pertinente comunicación para el envío de diputados adhirió fervorosamente al movimiento. Pese a la presión de la provincia del Paraguay, cuya actitud es bien conocida, el pueblo misionero reunido en Candelaria en asamblea de las representaciones de sus cabildos resolvió el 8 de julio de 1810 adherir a la causa de la Revolución.

Cuando la expedición al Paraguay dispuesta por la Junta, Belgrano acampó en Candelaria antes del cruce del Paraná y recibió el más amplio apoyo por parte de los naturales. Mucho debió haber influido en el ánimo del prócer la actitud de los misioneros para que, pese a las vicisitudes propias de la campaña en que se encontraba empeñado, se afanara en dar a la anti-gua y leal provincia un reglamento para el régimen político y administrativo que fue en realidad una verdadera constitución. Ha sido, pues, el pueblo de Misiones el primero entre los pueblos argentinos que tuvo una "constitución escrita y con tintes de verdadero progreso y libertad". El Reglamento de Belgrano, dado en su campamento de Tacuary el 30 de diciembre de 1810, dice en su art. 10: "Todos los naturales de Misiones son libres; gozarán de sus propiedades y podrán disponer de ellas como mejor les acomode, como no sea atentando contra sus semejantes."

"Andresito", último caudillo

Luego de la retirada de Belgrano del Paraguay, la desorganización se acentúa en

Misiones de manera tal que prácticamente van quedando en ruinas sus antiguos pueblos. Estas tierras, tan valiosas, fueron siempre miradas con ojos de conquistador, tanto por Portugal como por el Paraguay. En 1814 comenzó el asalto: por el lado del Uruguay los portugueses y por el del Paraná los paraguayos. El marqués de Alegrete, capitán general y gobernador de Río Grande, ordenó al general Chagas quemar pueblos, estancias, "y cuanto pudiera servir de refugio o morada a los guaraníes". La terrible orden fue cumplida al pie de la letra, y el 13 de febrero de 1817 Chagas informa a su superior con muchos detalles al respecto.

Por su parte, las tropas de Francia, al extraño dictador paraguayo, quemaron y saquearon las doctrinas de San Ignacio, Corpus, Loreto, Candelaria y Santa Ana. En este último pueblo tomaron prisionero al sabio francés Amado Bonpland, al que Francia por largos años negó su libertad.

El gobierno central de la naciente patria se encontraba abocado a la solución de graves problemas —por todos conocidos— que amenazaban con extinguir la débil y única llama de libertad que quedó prendida en Hispanoamérica. No estaba en condiciones de adoptar providencias valederas contra este avasallamiento, cuyos actores, poniendo en juego hábiles hilos de la política diplomática, tenían la seguridad de legalizar tan hábil conquista. Todo hacía presumir, pues, que la patria perdería para siempre esta valiosa parte de su territorio. Pero he aquí que surgió en su defensa un factor generalmente olvidado en el reparto de beneficios, pero siempre presente en las horas difíciles: el factor representado por el elemento nativo que actuó al irrefrenable impulso de su ancestral amor a la libertad y a la plena conciencia de propiedad del solar nativo. Los indios guaraníes, acaudillados por otro indio, el guaraní Andrés Guaycurarí, expulsan a los invasores a tremendo costo en vidas y hacienda y dejan a "Misiones la hermosa", como la llaman ahora, la rica provincia de la tierra colorada, en la legítima propiedad de la Nación Argentina. Este caudillo guaraní, el último, había sido adoptado por Artigas, por lo que también usaba tal apellido, pero era más conocido por "Andresito". La epopeya de su lucha y la de sus tenientes en la reconquista del amado solar nativo es un largo relato en el que campean el heroísmo, la abnegación y el sacrificio.

¿Qué se hicieron de los guaraníes misioneros?

Los tragó el olvido. Olvidados y abandonados buscaron el refugio de sus selvas nativas, donde rápidamente el progreso los fue desalojando sin que se adoptara providencia alguna en su defensa; y despojados de sus tierras fueron presa fácil de la explotación, las enfermedades, la miseria. De los miles y miles que poblaron este territorio, que bajo la dirección de unos pocos sacerdotes jesuitas crearon un emporio de trabajo organizado; que aportaron su contribución de sangre y sudor en la defensa y consolidación de la libertad en el Río de la Plata; que se plegaron presurosos con patriótico fervor a la causa de la Revolución de Mayo; que integraron el glorioso Regimiento de Granaderos a Caballo por especial pedido de su fundador, quien escribió que quería en él "a mis conaturales misioneros", que lucharon en sangrientas batallas en defensa del soldado salvándolo como valiosa herencia legada a todos los argentinos, pagando ellos con sus vidas, persecución, exterminio, saqueo e incendio de sus pueblos; que contribuyeron étnicamente al afianzamiento de la nacionalidad... de todos ellos no queda más que un puñado que, divididos en grupos sin esperanzas, no tienen otro porvenir que morir anónima y miserablemente a los costados de las picadas, donde sus huesos blanquearán como trágicos mojoneros de una incomprendida desventura.

¿Qué correspondería hacer?

En nuestra modesta opinión, y hasta tanto se proceda más técnica y científicamente el Estado debe crear una Reserva Guarani de 10.000 Hás. preferentemente en la zona de los pinares. Ahí agrupar a estos pobres olvidados y facilitarles todo que necesitan, pensando de manera especial en los niños, que éstos sí son fácilmente recuperables. Darles atención médica y farmacéutica, así como escolar, y el goce legal de la ciudadanía argentina con sus obligaciones y derechos. Hasta ahora, carecen de toda documentación. Desde luego que el personal de la reserva, sin excepción, debe ser conocedor de la psicología y lengua guaraní. Sus ocupaciones pueden ser la agricultura menor, con plantaciones de mandioca, maíz, zapallo, batata, porotos, naranjos, mangos, paltas, mamones, ananás, bastante apicultura, y como trabajo especial, reforestación de pinos y otras especies valiosas.

Mientras no se haga algo de valor en favor de esta raza, los argentinos estaremos en deuda con ella, asistiendo impasibles a su ya próxima desaparición.

¡No puede ser que se la haya olvidada y que los últimos grupos de guaraníes nacidos en territorio argentino vaguen miserablemente y sin esperanzas, recogiendo el amargo polvo de los rojos caminos misioneros!

Año XXVIII
EDICIÓN
NÚMERO 9267



Clarín

Fundado por
ROBERTO NOBLE
el 26 de Agosto de 1945

Un toque de actualidad para la solución argentina de los problemas argentinos

Directora: Ernestina Herrera de Noble

Buenos Aires, Miércoles 11 de Abril de 1973

La Cuestión Indígena

ACTUALMENTE sobreviven en la Argentina algo menos de 200.000 aborígenes, que son en todos los casos ciudadanos de la República, aunque muchos de ellos no cuentan aún con la respectiva documentación. Este último dato es tal vez significativo, pero el menos importante dentro de la situación de los pueblos indígenas, entre los que apuntan al hecho de la falta de integración de los mismos en la comunidad nacional. Ello, obviamente, no es imputable a los propios marginados, sino que constituye una de las deficiencias de nuestra sociedad.

Algunos elementos de juicio deben tenerse en cuenta: la extrema pobreza de la inmensa mayoría de las comunidades indígenas, su marginamiento no solo socioeconómico sino también geográfico por falta de comunicaciones adecuadas, la insuficiencia de los recursos materiales y humanos volcados por la Nación en las tareas de integración, la desatención en el orden asistencial, que se traduce —por ejemplo— en que las tasas de morbilidad y mortalidad que afectan a los aborígenes son muy superiores a los promedios nacionales e, incluso, a los de las zonas en que habitan. Nuestra primera expresión, al manifestar que los aborígenes "sobreviven" en nuestro país, no solo apunta a un dato histórico o a una referencia a la persistencia de sus comunidades a través de décadas de agresiones sufridas por ellas, sino principalmente a las condiciones actuales de su existencia.

Las cuestiones involucradas en el problema de los aborígenes son múltiples y se agravan, precisamente, por la tendencia a encararlas aisladamente, cuando se intenta alguna política al respecto. Se suele circunscribirlas, así, a los aspectos sanitarios, cuando éstos son una consecuencia —aunque sea la más evidente— de la marginación y la pobreza.

Otra cuestión que (hecha ya la salvedad de postular un ineludible

tratamiento global y profundo de la integración de las comunidades aborígenes a la Nación) reviste importancia prioritaria, es la vinculación a las tierras. Casi en su totalidad, los indios viven en zonas de reserva, y cuando se trata de liberarlos de esta indirecta tutela, se les imponen formas de propiedad individual. Se ha dado el caso de "indios ricos", por la calidad y precio teórico de las tierras que presuntamente poseen en plenitud, pero que han de subsistir precariamente, junto a explotaciones agrícolas que generan altas ganancias, hasta que por una ínfima parte de su valor enajenan sus propiedades. El marginamiento gravita negativamente en el acceso a las facilidades financieras y técnicas que son normales para sus vecinos descendientes de europeos, aunque también gran número de éstos padezca similar problema en muchas zonas del país.

Aun cuando las tierras son puestas en colonización no se apoya su explotación con los recursos o mecanismos que permitan iniciar el proceso inversor que está en los cimientos de la economía.

DOTAR a las comunidades indígenas de los medios aptos para desarrollar formas avanzadas de vida y de producción es el camino más aconsejable para asimilarlas al cuerpo social de la Nación. En este como en otros problemas, de lo que se trata es de atacar las causas y no los efectos.

Urge rescatar los valores humanos paralizados y degradados por la miseria y crearles bases materiales de desenvolvimiento. Nuestra cultura ha abrevado en diversas fuentes y una de ellas ha sido la indígena. Aun en los casos en que en nombre de la civilización fue propuesto el exterminio, rasgos autóctonos trascendieron e ingresaron en nuestras escalas de valores. Hay, pues, en esta cuestión, un ingrediente que se vincula con la consolidación misma de la nacionalidad.

DRAMATICO CUADRO EN MISIONES

Arj. Indígenas Raza

Los guaraníes asisten a su propio funeral

Ciento cincuenta indígenas, entre adultos y chicos, o sea el siete y medio por ciento de los dos mil indios guaraníes misioneros que han logrado sobrevivir a la "civilización", se agrupan en el Hogar Peruti, en las proximidades de Montecarlo, sobre la ruta 12.

Y ya que se utiliza el mecanismo de los porcentajes, conviene señalar que esos superstitios de la vieja traza dueña de esta tierra bravia sufren un pavoroso cuadro sanitario: 94 por ciento de tuberculosis; 99,8 por ciento de anemias.

Así lo afirma Mario Aguilera, especie de celador, maestro, enfermero y curador de la población infantil de esta reserva indígena, donde se conservan las tradiciones guaraníes, se ayuda a sobrevivir a ese centenar y medio de seres selváticos y, en lo posible —cuando es posible—, se restaura su fe en Dios, ya que no ocurre así con los hombres.

Un soldado de la Iglesia, el presbítero Arnoldo Marquart, de Posadas, ha urdido esta loca fantasía: recuperar a estos indios para la sociedad misionera, sin violentar sus usos y costumbres, sin perturbar sus tradiciones y sus creencias, sin exigirles una integración total y masiva.

En 500 hectáreas donadas por un señor Garabano —en homenaje a la memoria de su hijo Pedrito, ALTER (raíz latina de altruismo), ha dado acogida a estos nómades de siglos, deseando posibilitar su desarrollo físico y psíquico, dándoles unidad de tribu, mostrándoles que aunque su tierra grande les haya sido arrebatada hace siglos, pueden aún ceder a un retazo de ella, en las inmediaciones del Piray Guazú, de ancha corriente.

♦ El lugar

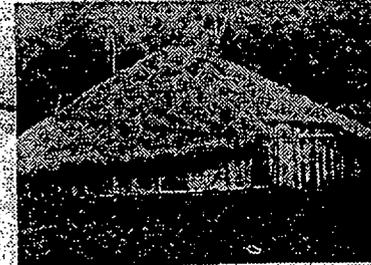
Allí se levanta una velتنا de chozas de madera y paja, un "tapui", un quincho, una especie de "bungalow" circular de unos seis metros de diámetro —donde los indios danzan— y una afrosa construcción ojival a la que una gran cruz de palo la identifica como templo.

La aldea está plantada en plena selva —por más que el camino corra frente a ella— y su población luce a diario por impedir el avance de la maleza sobre los pobres cultivos indígenas: maíz y hortalizas.

El fragor del tránsito no perturba la paz de este núcleo tribal hundido en la más rica zona de la provincia, empeñado en luchar contra insectos y alimañas,



El encargado de la reserva, Mario Aguilera.



En este "bungalow" circular, los guaraníes recuerdan los danzos tribales.

sacudido por la tos, diezmado por la enfermedad. De noche, cuando las sombras hacen que la selva sea más solva y que la miseria parezca menos miseria, sentados a la puerta de sus chozas, los últimos guaraníes fuman sus charutos para engañar el hambre, miran indiferentes como sus mujeres y sus chicos se prenden al mate y espantan la corte de perros que se acercan en busca de restos.

Restos de qué?, si la única alimentación de esos indígenas —especialmente los chicos— es un puñado de "reviro" (grasa animal sobada con harina).

♦ El cura y el médico

Los fines de semana, el cura Marquart, que con las donaciones recibidas en su domicilio de Colón 430, Posadas, ha comprado algunos víveres, llega a la aldea al volanté de un rastrojero. Los indiecitos lo rodean alborozados, le cuentan —en un cerrado guaraní— las novedades y le ayudan a bajar la codiciada carga.

A veces, también llega el médico Fernando Carranza, de El Alcázar, población vecina, con "muestras gratis" de medicamentos, necesarios, para mitigar el dolor, tratar las enfermedades más urgentes, mejorar la situación sanitaria de la comunidad indígena. Treinta de esos chicos estudian allí. Fundamentalmente, estudian castellano; son educados en el uso de letrínas, se acostumbra a dormir sobre una tarima despegada del suelo, tratan de desterrar tabaco y alcohol —por otra

parte inalcanzables para ellos— y aprenden a convivir con "los blancos", o por lo menor, con un par de dios.

Muchos de los adultos trabajan fuera de la aldea, en labores agrícolas. Pero al caer la noche se recogen en sus chozas. Otros, cazan y pescan con arco y flechas, respondiendo atávicamente a sus ancestros o trabajan a puro machete en la diaria lucha contra la "capuera" (selva) dentro de una nube de insectos picadores.

♦ Integración

Mario Aguilera cuenta a Clarín, que es difícil acclimatar a estos indios, especialmente porque es la sociedad blanca la que los rechaza. "En el Registro Civil no los quieren anotar —asegura—, ni siquiera cuando se trata de defunciones".

El asesor de ALTER y director de Cultura de Posadas, profesor Sánchez Raffi coopera con el presbítero Marquart en esta obra silenciosa. También lo hacen algunos comerciantes de la provincia, especialmente aportando alimentos y medicinas.

A veces, por la noche —es decir, cuando toda la población está en la aldea— entra en ese pedazo de selva el sonido de la radio. Es la invasión del idioma y la música de los conquistadores blancos en el último hogar del último grupo de los mbuás, orgullosos guerreros de antaño, que hoy asisten, quebrados, a su propio funeral.

José Arverás

LA NACION

26 MAR 1976

Aborígenes desamparados a la vera del progreso

POSADAS. — Desde hace varios años, la asociación misionera ALTER, una entidad privada sin fines de lucro que se constituyó para promover la ayuda a los aborígenes, viene bregando, silenciosamente, tratando de evitar una lenta extinción de los últimos guaraníes que aún viven en la provincia.

La tarea no es fácil, ya que poco queda de aquella raza estoica que fuera dueña de estas tierras, cuyos descendientes, combatieron en Mbororé, en defensa del solar patrio y contra la invasión de los mamelucos; se enrolaron en las huestes del caudillo Andrés Guacurari o acompañaron a su comprovinciano José de San Martín, para integrar el glorioso Regimiento de Granaderos a Caballo.

Hoy no superan los 2000 y andan diseminados por los polvorientos y rojos caminos, a veces en miserables "paraderos", cambiando de lugar en la medida en que el progreso los obliga, cuando llegan las maquinarias a arrasar los bosques —el hábitat— y desaparecen los animales silvestres, su sustento.

Si bien la mayoría nació en Misiones (muchos vienen del Paraguay), carecen de su condición de argentinos, porque simplemente no se inscriben en los registros. En consecuencia, no votan ni hacen el servicio militar, no van a la escuela y están desprovistos de todo tipo de atención social. Es el desamparo y el marginamiento.

Ayuda tesonera

Frente al desolador panorama de Marquart, dinámico sa-

cardote y el Varco Divino, con estos recursos provenientes de aportes particulares y el apoyo de profesionales, enfermeras, vecinos y colaboradores, lleva a cabo una experiencia de integración social y comunitaria de evidente interés.

En las cercanías de Paraná y sobre el arroyo del mismo nombre, a unos 160 kilómetros de Posadas, se levanta la Aldea-Hogar Peruti, sobre propiedades de la Congregación Salesiana, cedidas al efecto. Allí se han reunido varias familias guaraníes que reciben atención sanitaria y trabajan en una chacra cultivando especies regionales, como la mandioca, realizando sus artesanías entre las cuales se destaca la cestería, con muestras de notable belleza creativa.

Una capilla

Recientemente, en una ceremonia sencilla, se bendijo una capilla, con la asistencia de numerosos aborígenes y vecinos de la zona de Paraná. Se trata de una rústica construcción al estilo de los "tapals" (ranchos) de los guaraníes, pues su techo de paja llega al suelo en dos aguas. La cruz, al costado, hecha con dos palos del monte, tiene ocho metros de altura.

Luego de la ceremonia se sirvió un "yopará guazú" (comida "grande" colectiva), mientras algunos niños daban al compás monocorde rama, la asociación ALTER, cuya presidencia ejerce Ar-

otros cantaban salmos religiosos en lengua nativa, enseñados por los sacerdotes que asisten a la aldea.

Mucho más resta por hacer en defensa de quienes van desapareciendo, con el peligro de la extinción social. Pero, por sobre todo, se necesita el aporte efectivo de aquellas instituciones de bien público, no sólo provinciales sino también nacionales para coadyuvar en una campaña trascendente como la que lleva adelante ALTER.

Fue importante, asimismo, un relevamiento sanitario efectuado por médicos misioneros y la valiosa supervisión de docentes de la cátedra en enfermedades infecciosas, de la Universidad de Buenos Aires, permitiendo comprobar el estado lamentable en que se encuentran los aborígenes, afectados por pestes y enfermedades que causan verdaderos estragos y elevados índices de mortalidad infantil.

Por ahora, los habitantes del hogar Peruti siguen con el trabajo comunitario, subsistiendo —pese a todo—, merced al esfuerzo de la gente de ALTER. A menudo dejan sus instrumentos de labranza para observar el paso de raudos automotores sobre la ruta asfaltada, o de modernos jets, a miles de metros de altura. Sin embargo, ni las pautas de esta sociedad ni la cibernética influyen demasiado como para que estos primitivos (y hoy despojados) dueños de la tierra, hayan olvidado seculares tradiciones, de hondo contenido humano.


 16 NOV. 1989

Demanda de indios guaraníes

Desde el 28 de octubre, un grupo de 150 indios guaraníes, compuesto por hombres, mujeres y niños, provenientes de 20 comunidades del interior de la provincia de Misiones, se encuentra en Posadas, frente a la Casa de Gobierno, en una manifestación de reclamo de sus derechos.

El motivo de la protesta es solicitarle al gobierno de la provincia de Misiones, encabezado por el peronista Julio César Humada, la reglamentación de la ley provincial del aborigen y su efectiva aplicación.

Esta norma fue sancionada en junio de 1987 por el Poder Legislativo de Misiones, y reglamentada ese año durante la gestión del gobernador Ricardo Barrios Arrachea (UCK).

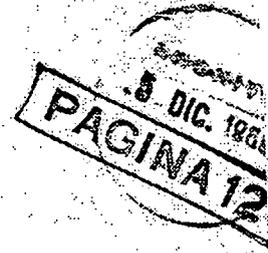
En noviembre de 1988 la administración de Humada deroga dicha reglamentación y dejó en suspenso la legislación aborigen. Esta ley reconoce la existencia institucional del pueblo guaraní, dispone la adjudicación de

tierras en propiedades comunitarias y establece planes de salud, educación, vivienda y desarrollo para los indígenas.

En marzo de este año se realizó una manifestación similar por espacio de 10 días, finalizando en aquella oportunidad con un acuerdo con el gobierno para la aplicación de la ley y la adjudicación de tierras, que las autoridades no cumplieron.

Pese a estar apostados frente al palacio gubernamental, todavía los guaraníes no han sido recibidos por el gobernador de la provincia. Las autoridades acusaron a los indios de ser opositores al gobierno, manifestaron que no dialogarán con los guaraníes.

El grupo de aborígenes, pese a las negativas del gobierno, ha decidido continuar su actitud frente a la sede del Poder Ejecutivo misionero hasta obtener una respuesta concreta.



Guaraníes misioneros reclaman tierras

Los guaraníes asentados en Misiones pidieron al gobierno que defina esta misma semana "cómo va a solucionar el problema de las tierras para nuestras comunidades", el cual dio lugar a que una veintena de familias de dicha raza permaneciera en la plaza frente a la gobernación provincial durante 35 días en actitud de protesta.

El reclamo fue recibido ayer por el gobernador Julio César Humada, y fue efectuado por la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní, que preside el cacique Bonifacio Duarte, en una sorpresiva reunión realizada pocas horas después de haberse levantado la manifestación india en la plaza y de suito.

Ramos, que lideró durante algunos años a la Asociación de Comunidades guaraníes de Misiones, resultó desplazado este año por Bonifacio Duarte. Las diferencias de opiniones en la forma de llevar adelante los reclamos ante las autoridades derivaron en la instalación de la toldeña frente a la Casa de Gobierno, lo cual se constituyó en irritante presencia para los funcionarios.

Desde el gobierno se pretendió desautorizar el reclamo revelando el apoyo que estaban recibiendo de jóvenes militantes

del radicalismo, al punto de que el cacique Ramos estuvo alojado varias noches en un comité de ese partido.

En el documento entregado al mandatario provincial los guaraníes piden "que el gobierno sapa que los paisanos necesitan ayuda para conseguir algunas cosas. Muchos nos dicen que somos los primeros dueños de la tierra, pero dicen mucho y hacen poco, porque casi todas nuestras comunidades están en tierras que son de otros que vinieron después que nosotros".

"A pesar de ser los primeros habitantes nunca nos dieron una solución. Nunca nos tuvieron en cuenta cuando los blancos se adueñaron de nuestras tierras, y por eso nuestro pueblo está cansado de promesas que nunca se cumplen", enfatizaron.

Duarte y el grupo que se entrevistó con el gobernador Humada se declararon afines con el gobierno provincial en el sentido de derogar la Ley del Indio, cuya aplicación fue reclamada por el grupo que manifestó en Posadas, y pidieron "la inmediata aplicación de la ley nacional 23.302, porque respeta las libertades individuales y organizativas de las comunidades aborígenes".



Guaraníes agradecen la donación de tierras

El gobernador de la provincia de Misiones, Julio César Humada, recibió en la sede del gobierno a los integrantes de la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní encabezados por su presidente, Bonifacio Duarte.

En la oportunidad, Duarte agradeció al mandatario misionero la donación de 15.000 hectáreas en distintos lugares de la provincia y el compromiso de ir solucionando los problemas de cada uno de los asentamientos guaraníes. La mencionada asociación también ratifica el acta-compromiso suscripta oportunamente con la Dirección de Asuntos Guaraníes del gobierno provincial por la que esta se obliga a transferir los inmuebles a los asentamientos respectivos.

Asimismo, solicitaron al gobernador la derogación de la ley 2436/87 por considerar que lesiona y va en contra de las libertades de las comunidades, al obligarlas a tomar una forma de organización totalmente ajena a las tradiciones del pueblo guaraní.

También esa ley está en contra de la Constitución Nacional. En otra parte del comunicado dado a conocer por la Asociación de Comunidades guaraníes se solicita la aplicación inmediata de la ley nacional 23.802, la que sí respeta las libertades individuales y organizativas de las comunidades aborígenes de todo el país.

Por otra parte, desconocen toda representatividad y autoridad a Lorenzo Ramos, quien es solamente cacique de la aldea Marangatu y repudian la presencia de Daniel Araujo.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas