

EL CHACO SALTEÑO: LA FRONTERA INTER ETNICA Y LA MARGINACION DEL OTRO

Carlos H. Caracciolo

Este trabajo -enmarcado en una beca del Consejo de Investigación de la U.N.Sa- tiene como nucleo central la relación entre el "mundo civilizado" y el "mundo indio", durante el período de colonización comenzado en la segunda mitad del siglo pasado y que tuvo por escenario la línea del río Bermejo, por donde avanzaban los criollos ganaderos y se instalaron las primeras misiones franciscanas de la Propaganda Fide.

La investigación tuvo el objetivo inicial de encarar desde una perspectiva histórica los modos socio-económicos de integración de la población aborígen del chaco-salteño.

Con este objetivo se comenzó la recopilación del material para la ulterior búsqueda de los elementos que vayan indicando la posición del "indio" en el sistema económico, religioso, político, sexual, educacional etc., en definitiva, en los distintos aspectos en que lo social se desarrolla.

Por ejemplo se trabajó en los libros de bautismos y casamientos que se encuentran en la catedral de Orán, en el archivo del convento de San Francisco y haciendo entrevistas en la Misión Chaqueña y en Rivadavia banda sur.

Pero ciertos indicios me indicaban que había "algo más" detrás de los objetivos planteados: es decir que, ya sea en las entrevistas con criollos, en los textos documentales recogidos en archivos, en mi propia mente, estaba implícita la forma "ellos"- en oposición al "nosotros" cristiano-para referirse a las personas identificadas como aborígenes.

Por otro lado, el esquema inicial del trabajo también estaba acechado por la antropología de Pierre Clastres, desmitificadora de ciertas ideas clásicas de "primitivo"; por el análisis de la conquista de América hecho por Todorov y por el marco teórico aportado por la "Semiótica de la Cultura" de Jurij Lotman y la escuela de Tartu.

En fin, la fuerza de lo expresado por los documentos y entrevistas y los marcos teóricos fueron llevando la atención y la preocupación de la "cuestión del otro", del margen de la investigación a su mismo centro.

Es decir la problemática presentadas por los textos permitían intuir la necesidad del paso del plano social al plano cultural de análisis.

De todo esto, entonces, surgió una nueva hipótesis: la negación del "otro" cultural como vector generador de estructuras de subordinación y opresión, por parte del actor materialmente más fuerte, y la resistencia del asediado, como dos líneas que en su intersección provocan el hecho de la marginalidad.

Pero para esta hipótesis tenía que demostrar qué significaba "negación del otro cultural" y su vinculación con el origen de la marginalidad.

En primer lugar, entenderemos como negación del "otro" a la identificación de lo distinto con lo que "no es", me explico, el "otro" ya no tiene una identidad válida y valorada por si misma, aunque distinta de mí, del "yo", si no que será un "no-yo".

Cuando los sujetos enfrentados son culturas -no en abstracto, sino los pueblos que las encarnan-, la negación del otro podrá expresarse en la dicotomía cultura/no cultura -entrando ya en la terminología de Lotman- o bien civilización/barbarie.

La vinculación de la dicotomía cultura/no cultura con la marginalidad viene dada por la imposición, por parte de la primera -la civilización- de una estructura social estratificada,

jerarquizada en clases sociales del capitalismo periférico, a la igualitaria y recolectora de los grupos wichi -la barbarie-.

Antes de entrar al análisis de los textos trabajados explicaré el concepto de cultura utilizado. Siguiendo el marco de la Semiótica de la Cultura vemos que más allá de cualquier definición que se dé, en la base de este término está la convicción de que posee trazos distintivos; es decir que la cultura nunca representa un conjunto universal, sino tan sólo un subconjunto con una determinada organización; no engloba jamás todo, sino que se concibe como una porción, un área cerrada sobre el fondo de la no-cultura. Tendrá un carácter de contraposición que variará pudiendo aparecer la no cultura como una cosa extraña a una religión determinada, a un saber determinado o a un determinado tipo de vida o comportamiento; pero siempre la cultura necesitará de algún tipo de contraposición. Otra característica: toda la variedad de demarcaciones existentes entre la cultura y la no cultura se reduce en esencia a que, sobre el fondo de la no cultura interviene como un sistema de signos. En concreto, cada vez que hablemos de los rasgos distintivos de una cultura como "artificial" en oposición a "innato", "convencional" en oposición a "natural", "capacidad de condensar la experiencia" en oposición a "estado originario de naturaleza" estaremos enfrentados con distintos aspectos de la esencia signica de la cultura.

A partir de esto, podremos ver en el material, en los documentos -que ya tomamos como texto de cultura- el lugar en que ubica el "cristiano" al "indio", y después el modelo social que se le quiso imponer al aborígen que parte del modelo cultural desde el cual se contruiría la mirada del criollo al indio.

Así, desde el modo en que se designa al aborígen, podremos dibujar el subsistema que se puso en juego en la relación inter-étnica.

El primer texto pertenece al padre Remedi, el segundo prefecto que tuvieron las misiones en el Chaco, en una carta en que presenta al presidente de la Comisión para la exposición nacional de Córdoba de 1871, objetos -que hoy llamaríamos culturales- hechos por los indios de las misiones:

"Los misioneros del Chaco sobre el Bermejo se tomaron la libertad de remitir a Ud. algunos artículos, para que si lo cree conveniente los envíe a la Exposición que debe abrirse en Córdoba este año. Nada contienen que puedan llamar la atención de los hombres civilizados y sólo podrán servir para excitar la curiosidad. Son artículos ordinarios y groseros, como los indios que los han trabajado. Son el producto de la industria natural de estos indígenas que siguiendo una rutina tradicional se ocupan toda la vida en estos trabajos sin que por si solos sean capaces de añadir alguna cosa de propio mejorando los productos de su industria cambiando, reformando, facilitando el método y las operaciones prolijas a que deben sujetarse para conseguir estos resultados. Es verdad que ellos no tienen instrumento alguno, ni son capaces de aplicarlo ni mucho menos de inventarlo" (Sacado del diario de la Purísima del 31/7/71)

De este texto surgen claramente dos notas definitorias de la no-cultura: una el carácter "natural" de su industria, la otra la imposibilidad de superación "por si solos" ese estado natural y por eso mismo imposibilitados del uso de algún instrumento y "ni mucho menos de inventarlo". Es decir que dentro de las oposiciones derivadas de cultura/no cultura, artificial/innato y capacidad de condensación de la experiencia/estado originario de naturaleza, la mirada de los misioneros sobre los indios y su vida los ubica a éstos últimos detrás de la barra, del lado de la no-cultura, del lado de la barbarie.

Podríamos ver la multiplicación de textos que signan el estado negativo del indio: ignorancia, desnudez, miseria, etc. distintos elementos que marcan una falta, la negación de algo, en fin de cuentas la ausencia de los signos representativos de la cultura.

Si ya hemos visto la ubicación del aborígen como no-cultura, ahora veremos el intento de la sociedad argentina de superar la barra de separación, integrándolo -sometiéndolo, reduciéndolo, como decían en ese tiempo- a la cultura, a la civilización.

Pero tenemos que tener en claro algo: el intento de superación de la barra, es decir de la frontera, no fue un intento de llegar al otro para lograr una integración de los distintos en un solo "nosotros", que sería la sociedad global, sino que la superación de la oposición nosotros/ellos implicó la negación de lo distinto, de la barbarie. Los "otros" son los que tienen que hacer el movimiento de cruce de la barra, dejando vacío el propio lugar. Es un juego de dos movimientos con la misma dirección pero de sentidos contrarios: uno es el movimiento misionero y colonizador, de continuo "ir más allá" de la línea territorial, espacial; el movimiento opuesto es el cultural, exigiendo al indio dar un "paso más acá" de la frontera cultural, de la barra, abandonando su ámbito valorativo y cultural.

Para comprobar esto leamos lo expresado por el padre Pelicci, el primer prefecto de las misiones franciscanas, sobre los objetivos que se deben buscar respecto a los indios chaqueños: "...sacar de la desnudez y miseria, de la ignorancia y barbarie a tantas innumerables tribus (...), y con suavidad y amor a(-)traerlos y reducirlos a los gozes de la vida cristiana y civil" (extraído de Pelicci, Relación histórica de las misiones en el Chaco. 1862).

Si vemos que al aborígen se le exigía un movimiento, más adelante veremos qué tipo de movimiento estaba implícito en todo este proceso.

Pero, para dar un paso más en el análisis, dibujando ya el modelo social que se le impuso al aborígen, nos internaremos en los diarios de los misioneros franciscanos, que tienen el valor de ser hechos por misioneros para misioneros, y que son la escritura producto de la relación "cara a cara", directa y cotidiana del fraile con los aborígenes de las misiones. De estos textos extraeremos, entre otros, un elemento concebido como "signo" por nosotros, aunque para los frailes redactores, que repitieron el hecho durante los distintos años no lo hayan concebido como tal. Leamos:

"Se han ocupado varios peones en desmalezar la chacra y la caña dulce"

"Se ocupan peones para trabajar la casa del vaquero"

"Se mandó a Simón con peones a sacar trozos de cedro del carretón".

"Se perdieron tres angadas de paja llevándose la impetuosidad de la corriente de esta cañada, y por causa de la flojedad de los peones".

Este tipo de oraciones se encuentra en todos los diarios, mientras comenten algún trabajo de la misión. Los citados peones son los mismos de la misión, los mismos "neófitos" o "catecúmenos"; pero la relación existente es laboral y no necesariamente buena: otro párrafo de los diarios:

"En el rastrojo se puso almácigo de cebolla. Los mayordomos de las Haciendas vecinas vienen de todas partes y parece que se multiplican. De todos los indios de esta región, no ha quedado la décima parte, y por lo más, viejos, enfermos y flojos. Aquí estamos completamente aislados, todos los días se llama los peones con la campana y nadie viene, si se van a buscar por los ranchos disparan y se esconden para que el Misionero no los obligue a trabajar. El rastrojo está en un tristísimo estado que da lástima mirándolo solamente". (tomado del diario de la misión de San Antonio).

De estos textos podemos inferir que dentro de las misiones se formalizaron dos tipos de relaciones a partir de la básica frailes/indios; una axiomática, por tratarse de una misión y por los objetivos de evangelización que tenían y la otra claramente expresada a través de la extracción de los diarios: la relación patrón /peón. Es decir que en la misión estaban estructuradas las

relaciones a partir de un sistema de aculturación religiosa explícito y de un sistema de producción económica -la hacienda- que funcionaba también como aparato aculturador, "formalizador" de relaciones sociales. Resumiendo: si existía en la misión la relación neófito catecúmeno/ misionero, es evidente que también existía la relación peón/patrón en la misma.

Este hecho toma mayor significación al recordar que las tierras donde estaban las misiones instaladas habían sido concedidas por el gobierno a los aborígenes, eso sí, con la condición que acepten reducirse en Misión. Entonces la típica relación de contigüidad semántica entre el ser "propietario" y el ser "patrón" se rompe en la relación entre frailes e indios y el propietario pasa a ser peón.

Pero veamos como esta fisura en el esquema clásico de las relaciones de producción occidentales es suturada con otro tipo de relación en la historia de los españoles en "Indias". Transcribiré una carta de los frailes misioneros en los difíciles momentos posteriores a la expulsión, por parte de los criollos vecinos, de los misioneros y misionados de la Misión de "Las Conchas" en 1864, cuando peligraba la existencia de la única en pie: la de la Purísima Concepción del Bermejo. Vamos al texto: del vice- prefecto de misiones, Salvador Mazza al padre Guardián del convento franciscano en Salta:

"He recibido la estimada nota de este Venerable Discretorio fecha 19 de Noviembre último por la cual he quedado instruido de que por su parte no aprueba, (a) este Sto. Venerable Discretorio, antes bien protesta contra la transacción que se habla en ella.

"En contesto debo decir a V.P. y Ven. Discreto que por parte nuestra también estábamos dispuestos a protestar contra dicha transacción, principalmente porque ésta no es una transacción de nuestra parte, porque los colonos no ceden ni tienen derecho que ceder en favor de la transacción. Pero transacción en cuanto las dos partes ceden parte del derecho que pretenden tener etc. Por que nosotros los Misioneros no somos más que tutores de los indios y administradores de sus bienes, pero en bienes de menores no pueden transar sus tutores, por que no son estos los dueños (..) " (caja de la misión de la Purísima, cartas y papeles varios).

De esta carta surgen de interés, para nosotros, dos puntos, el primero la clara conciencia de los frailes de quién es el dueño de la tierra donde están las misiones, de no ser los dueños de la tierra explotada, el segundo, la relación de tutoría, que justifica la "administración" de las tierras.

Ahora bien, después de ver cómo logran la sutura de la relación de contigüidad patrón - propietario mediante la figura de la tutoría del "menor" (el indio) por parte del adulto (el fraile), entramos al lugar que ocupa la relación patrón- peón en el modelo cultural occidental.

Una preocupación explícita de los misioneros era enseñar algún oficio a los jóvenes aborígenes, así es que, en un padrón del año de 1871, de la misión de la Purísima, aparecen un carpintero y un herrero, de 16 y 20 años y en otras páginas un albañil- que colaboró en la construcción de los edificios de las misiones- y hasta un "s sombrero", quién había sido enviado a la ciudad para aprender dicho oficio, pero la mayoría, la gran mayoría, eran peones o "jornaleros".

Si la enseñanza de un oficio es uno de los medios de integrarlos a la sociedad, por medio de un rol productivo otro de los medios de "civilizarlos" será "sujetarlos al trabajo", o como decía el padre Remedi sobre el trabajo de los misioneros: "acostumbraban a los indios al trabajo, promovían con ellos la agricultura, y recogieron fruto abundante"(Remedi,1895). Para confirmar al trabajo como signo de la "civilización", de la cultura, veremos cómo se caracteriza, en contraposición, a los miembros de la cultura: "los indios mozos más bien les gusta estar en ocio tirados por el suelo que venir a trabajar" (Diario de la Misión de San Antonio. 1872)

La conmutación trabajo-ocio también puede ser conmutada por la básica cultura-no cultura. Pero es además acompañada por otros pares dicotómicos que tomaremos de algunos textos.

"Los indios no reconocen el principio de autoridad ni en los Caciques, ni en sus propios padres, los siguen por instinto y conveniencia, y les obedecen cuando quieren y en lo que les gusta sin que sean reprendidos y castigados, por que los mismos padres y caciques, parece que no se creen investidos de esa autoridad para imponer y mandar, o son tímidos y cobardes y no se atreven a ejercitarla" (Remedí, 1895). Otro:

"Los Maticos tienen una idea muy imperfecta y confusa de la propiedad: pues sólo la tienen de la propiedad común respecto a las tierras donde han nacido las familias de cada parcialidad o cacicazgo que reconocen como exclusivamente propias" y otro:

"No tienen aspiraciones de ningún género, y aunque llevan una vida muy desgraciada y miserable prefieren su libertad salvaje a todas las ventajas civiles y sociales, y teniendo que comer el día de hoy están contentos y nada les aflige, no piensan al día de mañana"

De estos textos podemos tomar, por ejemplo, la cuestión de la autoridad: sin ésta no hay jerarquía posible, según nuestro modelo social y hace posible las relaciones de subordinación entre patrón y peón, pero esta última necesita a su vez de la propiedad privada (aparecida tácitamente en oposición a la propiedad común tribal) para tener razón de ser y por ende al trabajo productivo (en oposición al ocio y a la actividad recolectora) y como motor generador del sistema a la ambición, opuesta totalmente a la aptitud de "vivir al día", y que tiene como natural resultado la riqueza (opuesta a la miseria en que los veían los cristianos).

De este modo podemos formar una cadena de relaciones dicotómicas y de contigüidad, estas últimas uniendo los conceptos-signo de cultura por un lado y de no cultura por otro, -formando dos cadenas representativas de cada sociedad enfrentada-, y la de relaciones dicotómicas, uniendo-por la barra de oposición -cada signo con su respectivo no -signo de cultura: siempre a favor de la contraposición básica cultura-no cultura, nos quedará:

<u>Trabajo,</u>	<u>Producción,</u>	<u>propiedad privada,</u>	<u>ambición,</u> etc.
Ocio	recolección	propiedad común	vivir al día

De la imposición del "numerador" al denominador- la cultura a la no cultura - se hace posible la relación patrón/peón, siendo ésta, entonces otro elemento de la estructura civilizadora o modelizante social utilizada por la cultura dominante como instrumento y a la vez signo de la civilización.

Resumiendo: si para pasar la frontera, la barra, entre la no cultura y la cultura, para salir de la barbarie y llegar a la civilización, el paso del "indio" a civilizado pasa por formar parte de una estructura social, y a esta se llega por una relación de trabajo, un rol en el sistema de producción, la pregunta que surge es ¿por qué integrarlo por el nivel más bajo de la escala o "escalera" social : peón?

Si antes habíamos hablado de un movimiento exigido al aborigen para cruzar la frontera de la no-cultura, ahora podríamos ver que ese movimiento tiene una orientación ascendente. El ingresante a la cultura no tiene otro camino que alcanzarla subiendo desde el "fondo", es decir la no cultura hasta tocar el primer escalón, que será el nivel más bajo de la jerarquía social en que está organizada la cultura, pero que ya es un signo de todo el modelo cultural, el paso primero era entonces de indio a peón, siendo este último término índice de un estrato social, de una jerarquía, de un rol en el sistema productivo y de propiedad, un signo de la civilización.

Los frailes querían enseñarles un oficio, que no significa

más que subir un escalón más, desde peón a albañil por ej. pero también es un movimiento ascendente, la educación fue otro de los caminos que intentaron los frailes, pero también es un salto, desde abajo.

La negación del otro no llegó a ser exterminio del otro por la necesidad de mano de obra barata en las haciendas de Jujuy y Salta representadas en sus intereses en la frontera por el jefe militar, Napoleón Uriburu, a diferencia de lo ocurrido en la frontera sur del país, donde la tierra más que sus hombres-mejor dicho sin sus hombres- se deseaba conquistar, pero el contacto traumático con la cultura, con la civilización, provocó un gran éxodo de aborígenes hacia lugares más lejanos "de nuestro contacto" como dijera el citado Uriburu, y otros modos de resistencia al modelo social impuesto por el actor materialmente más fuerte. De cualquier modo, si la sociedad global logró romper la frontera espacial, territorial con el Chaco y lo explotó y ocupó en lo que pudo, al igual que a sus mismos habitantes, no consiguió romper la barrera entre nosotros (cristianos, blancos, criollos o como se quiera llamar) y el "ellos" los "indios", los aborígenes.

Nuestro modelo cultural, la "sociosfera" -utilizando el término de Lotman- es tan densa, que no nos deja ver la realidad del otro. Nuestros modos de tipificación social son tan fuertes, que junto con el poderío material de nuestra cultura no alcanzamos a oír la palabra del otro y se nos hace incomprendible, entonces lo obligamos a adecuarse a nuestro código cultural y a nuestro idioma.

Nuestra exigencia de que el "otro", ubicado -según nuestro "sentido común" - en el "fondo de la no-cultura" nos alcance, salga de sí mismo, es decir, deje de ser él para llegar a nosotros, no nos permite ni nos permitirá romper la barra, la frontera entre nosotros y ellos, que ahora toma el nombre de marginalidad y que permite que todavía se puedan hacer trabajos de este tipo.