

LA ACTUAL DINÁMICA ECONÓMICA DE LOS CAZADORES-RECOLECTORES DEL GRAN CHACO Y LOS DESEOS IMAGINARIOS DEL ESENCIALISMO

Gastón Gordillo *

Introducción (1)

Por décadas concebidos por el imaginario antropológico como la quintaesencia del aislamiento y del primitivismo romántico, los grupos cazadores-recolectores han comenzado a ser redescubiertos en los últimos años como parte integrante de la dinámica de expansión del capitalismo. La reinserción de estos grupos en la historia, sin embargo, ha desatado en el hasta hace poco aletargado ámbito académico ligado a su estudio una fuerte polémica, polémica que ha girado sobre todo en torno al papel que juegan sus sistemas socioculturales y las constricciones impuestas por el capital en su actual dinámica económica.

Ubiquemos brevemente el contexto de este debate. Desde la década del 80 un creciente número de autores, entre los que se destacan Schrire (1984), Headland & Reid (1989) y sobre todo Wilmsen (1983, 1989), comenzó a cuestionar duramente el modelo ecologista/evolucionista con el cual se había abordado a los cazadores-recolectores como entidades aisladas, autorreguladas y como vivos representantes de la Edad de Piedra, modelo que había tenido su más clara expresión en el simposio *Man The Hunter* de 1966 y en la correspondiente publicación de Lee & Devore (1968). Esta nueva corriente, por el contrario, ha puesto especial énfasis en el análisis de los procesos históricos por el cuales estos grupos han sido incorporados a sistemas socioeconómicos más amplios - no sólo recientemente sino también en algunos casos desde hace siglos - y en los actuales procesos de subordinación al capitalismo.

El avance de esta corriente generó a su vez una reacción por parte de los sostenedores de las antiguas posturas, quienes si bien en la actualidad reconocen la importancia del análisis de los procesos históricos, en general han rechazado los supuestos "excesos" de los por ellos llamados "revisoristas": su "mecánica transportación a los cazadores-recolectores de un discurso de subordinación propio de las sociedades agrarias" (Solway y Lee, 1990: 121-2), su "visión unilineal del cambio cultural" (Bicchieri, 1990a: 123) o su "excesivo énfasis en análisis macroestructurales" (Peterson, 1991a: 2; Feit, 1991: 260). Este conjunto de autores, más allá de sus diferencias, enfatiza por el contrario la capacidad de los grupos cazadores-recolectores de orientar en base a sus particulares patrones sociales y simbólicos algunas de las modalidades de su inserción en el capitalismo.

* Lic. en Ciencias Antropológicas (UBA). Docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Becario de Iniciación UBA en el Instituto de Ciencias Antropológicas, sección Antropología Social, (FFyL-UBA), Puán 470 4p (1006) Buenos Aires.

A pesar de la distancia que la separa de las disquisiciones intelectuales del primer mundo, la antropología de los cazadores-recolectores del Gran Chaco ha vivido en los últimos años un proceso similar. Por décadas abordados por la etnografía tradicional como pueblos situados al margen de la historia, los grupos indígenas chaqueños han comenzado a ser analizados por un limitado pero creciente número de autores en el contexto de su inserción en el capitalismo.

En algunos aspectos podría decirse que estos nuevos abordajes siguen tendencias similares a las imperantes en el debate del primer mundo: una que prioriza las constricciones materiales impuestas por el capital y otra que por el contrario enfatiza el papel determinante que poseen las estrategias socioculturales. Sin embargo, quienes postulan la actual gravitación de la especificidad cazadora-recolectora de los indígenas chaqueños tienen poco en común con la mayoría de los que apelan a esta particularidad en el debate anteriormente mencionado (2).

En efecto, en el debate generado en el primer mundo la mayoría de los autores que defienden la especificidad de las respuestas de los cazadores-recolectores frente al capitalismo no sólo parte del análisis de los rasgos socioculturales que son ampliamente reconocidos como característicos de estos grupos, sino que además no deja de tomar en cuenta al menos en forma general los principales cambios aparejados por las relaciones de mercado. Veamos algunos ejemplos.

Solway y Lee (1990: 114, 118-119) sostienen que entre los bosquimanos san del Kalahari la posibilidad de las bandas de replegarse sobre el desierto constituyó por décadas una forma relativamente eficaz de evitar una completa subordinación a los pastores bantúes y al capitalismo en general; no obstante, estos autores muestran a su vez que esta posibilidad ha sido en los últimos años fuertemente minada por la degradación del medio ambiente en el Kalahari y por la creciente demanda de mano de obra (ibid: 119). Peterson (1991b: 84) señala que los aborígenes australianos han asimilado el dinero a sus valores igualitarios, utilizándolo principalmente para consumir y no para acumular, pero reconociendo que la creciente mercantilización de la producción ha comenzado a debilitar la igualdad y la reciprocidad, sobre todo en el ámbito del arte tradicional (ibid: 72). Feit (1991: 260 y ss) analiza cómo entre los cree del subártico canadiense persisten importantes relaciones comunales que hoy son el sostén de una movilización política centrada en la lucha por la tierra y en la defensa de su estilo de vida cazador, pero partiendo de la base de que el comercio de pieles implicó una fuerte fragmentación respecto a la antigua organización de bandas (ibid: 240 nota 11) y analizando además el fuerte impacto de las políticas asistenciales del gobierno canadiense sobre las actividades de cacería (ibid: 238 y ss).

En definitiva, si bien en el contexto de este debate muchos de estos autores tienden a sobrevalorar la capacidad indígena de realizar estrategias selectivas y a subestimar los condicionamientos que impone el capitalismo, por lo general sus posturas no caen en formas extremas de idealismo. Y en este sentido, convenientemente reformuladas, algunas de éstas pueden ser retomadas desde un materialismo dialéctico que analice el papel de esta dinámica sociocultural en el marco de un movimiento de explotación y resistencia. No es este el caso de las posturas que apelan a la gravitación de la "especificidad cazadora-recolectora" de los indígenas del Chaco.

2. La antropología esencialista y los indígenas del Gran Chaco

El Gran Chaco argentino, paraguayo y boliviano (3) constituye una de las grandes regiones del mundo habitadas por grupos con una tradición cazadora-recolectora, grupos que si bien poseen relaciones sociales y económicas similares cubren un entramado étnico muy diverso (4). En los últimos años, estos grupos han sido objeto de análisis antropológicos que han hecho de este carácter cazador-recolector una suerte de fuerza económica immanente. Concretamente,

diversos autores han sostenido que la "cultura" de cazadores-recolectores de estos grupos genera en ellos "estrategias" económicas que serían determinantes en sus actuales modalidades de inserción en el mercado.

Esta "cultura" y estas "estrategias", sin embargo, no son más que fruto de la construcción imaginaria de estos autores. Esta construcción se basa en una forma particularmente radical de idealismo, que si bien retoma la tradición culturalista la lleva a un extremo en el que los sistemas simbólicos son transformados en fuerzas inmanentes que poco tienen que ver con lo cultural. Por ende, a pesar de sus estrechos vínculos con el culturalismo, esta postura constituye más bien una variante antropológica de esencialismo. Esta antropología en efecto, hace de la cultura una esencia: una estructura innata e irreversible que, como la sustancia o la esencia necesaria de Aristóteles a nivel filosófico, enuncia lo que un grupo social no puede dejar de ser.

La antropología de los indígenas del Gran Chaco ha sido un terreno especialmente fértil para el surgimiento de posturas esencialistas. La etnografía fenomenológica de Marcelo Bórmida constituye sin duda la corriente que más se esforzó por hacer de la cultura de los indígenas chaqueños una estructura esencial, fosilizada y al margen de todo proceso histórico. Sin embargo, su propio extremismo así como su particular corpus teórico - inspirado en la filosofía de Husserl - la diferencia de las formas de esencialismo surgidas en los últimos años. Precisamente, el absoluto desinterés de la fenomenología por la situación socioeconómica de estos grupos hizo que - a diferencia de aquellas - nunca se propusiera abordar cuál es el peso del "ethos cultural" en su actual dinámica económica. En esta corriente, la búsqueda de la esencia del "hecho etnográfico" se limitó exclusivamente a la captación de la "vivencia cultural" de los indígenas, vivencia inmanente a la que se accedería siguiendo una particular interpretación de la reducción fenomenológica husserliana (cf Bórmida, 1976: 17, 32). Según los fenomenólogos esta vivencia encontraba su mayor expresión en la mitología indígena, la que era tomada como reflejo de una estructura primordial inmune a toda influencia externa y a toda resignificación.

La labor pendiente dejada por el esencialismo fenomenológico - el análisis del peso del "ethos cultural" en su actual situación económica - ha sido recogida, sobre todo en los últimos años, por un nuevo grupo de autores. Más allá de sus diferencias y de su énfasis sobre distintas modalidades de acceso al mercado, estos autores postulan que la "cultura" de los indígenas del Gran Chaco explicaría la importancia entre ellos de la venta de fuerza de trabajo, la dependencia a programas asistenciales y de desarrollo de organismos oficiales y no-gubernamentales (ONGs), la práctica de la mendicidad y la búsqueda en las ciudades de bienes descartados, y por el contrario la relativamente débil gravitación de la producción agrícola mercantil. Estas posturas, que por el momento presentaremos esquemáticamente, pueden separarse en dos grupos:

a) La dependencia a los programas de desarrollo y asistencia y la práctica de la venta de fuerza de trabajo, la mendicidad y el "cirujeo" se debería a la "cultura de recolección" de los indígenas chaqueños. Sería la conciencia "recolectora" y "ecologista" propia de los pueblos cazadores-recolectores, opuesta a toda forma "productiva" de transformación de la naturaleza, la que haría que los indígenas no desarrollen sistemáticamente la agricultura sino que por el contrario busquen obtener en el medio actual "recursos ya dados" como asistencia, salarios, limosnas o residuos. Esta es a rasgos generales - y más allá de sus diferencias - la postura de Volker von Bremen (1987) y de Elmer Miller (1989).

b) La importancia de la venta de fuerza de trabajo se debería a los valores igualitarios y reciprocitarios propios de los grupos cazadores-recolectores. Concretamente, los indígenas preferirían vender su fuerza de trabajo antes que practicar la agricultura o la ganadería porque, al igual que ocurre en la caza y la recolección, encuentran en ella un rápido retorno de recursos,

lo que les permite integrarlos en forma inmediata a los circuitos recíprocos. Esta postura es algo más elaborada que la anterior; sin embargo, también posee fuertes elementos esencialistas. Esta es la tesis de John Renshaw (1987).

En primer lugar analizaremos críticamente estas posturas apuntando a las debilidades de su propia lógica argumental interna. Posteriormente completaremos nuestra crítica con un análisis general del gran olvidado del esencialismo: los procesos históricos de inserción de los grupos indígenas en el capitalismo. Será precisamente el análisis de los condicionamientos resultantes de estos procesos lo que nos permitirá explicar la importancia de la venta de fuerza de trabajo y el relativamente débil desarrollo de la producción mercantil, y contextualizar procesos como el asistencialismo, los programas de desarrollo y la "marginalidad" urbana. En la parte final del trabajo, por último, analizaremos en forma general de qué modo la cultura de los indígenas chaquenses - ya no en tanto esencia sino como sistema social y simbólico siempre en proceso de reformulación - moldea sus actuales modalidades de inserción en el mercado.

3. Los deseos imaginarios del esencialismo.

3.1. Tesis uno: la cultura "recolectora"

Las tesis de von Bremen y de Miller se basan en gran medida en atribuir una filosofía "ecologista" a los indígenas chaquenses, filosofía por la cual éstos tendrían actitudes "pasivas" y "armoniosas" hacia el medio. Concretamente, estos autores sostienen que los aborígenes no buscan la transformación de la naturaleza por medio de la producción, sino su "integración" a ella y su "conservación tal cual es" (von Bremen, 1987: 15; Miller, 1989: 640). En las propias palabras de nuestros autores:

"Los objetivos fundamentales de las recolectoras y los cazadores no persiguen una transformación del medio ambiente por voluntad propia (...) Una transformación planeada e intencional del mundo y del medio ambiente no existe tampoco en el presente de manera conceptual, como acción conciente y productiva" (von Bremen 1987: 14) (...) "En lugar de una transformación del medio ambiente mediante la producción, el ser humano, como componente de un todo, trata de integrarse de la mejor manera posible al mundo de lo ya existente" (ibid: 15).

"El propósito de la vida en esta filosofía es conservar el mundo tal como es antes que transformarlo en lo que no es. Consecuentemente, la pasividad hacia lo que consideramos fenómenos naturales es más altamente valorada que la agresión. (...) Las implicancias de aplicar esta filosofía a la actividad humana de proporcionar las necesidades de la vida merece una consideración cuidadosa. El objetivo no es transformar el ambiente natural por iniciativa personal (...) sino adaptarse a las cambiantes condiciones que ofrece un ambiente dado" (Miller, 1989: 640, nuestra traducción)" (5).

Esta particular cosmovisión, basada en "conservar el mundo tal como ha sido dado", conduciría por ende, a que los indígenas no busquen "producir" sino por el contrario "apropiarse de bienes ya existentes". Así, según von Bremen para los pueblos chaquenses los bienes naturales necesarios para la subsistencia no son producidos por ellos, sino que, por el contrario, ya existen en la naturaleza - "ya han sido producidos en el pasado" - y por consiguiente "sólo es preciso buscarlos" (1987: 12, 15). Algo similar ocurriría con los bienes manufacturados del blanco: "El tractor, la bicicleta, la radio, etc, no son producto de la fuerza transformadora de la naturaleza y de la voluntad por parte del ser humano, sino que surgieron como prototipo del tiempo mítico" (ibid: 16; ver una idea idéntica en Miller, 1989: 641). Además, según von Bremen, el carácter rudimentario de la agricultura entre los indígenas se debería no sólo a esta concepción

"recolectora" sino también al hecho de que carecen de una mitología ligada al cultivo de la tierra (1987: 17).

Pero lo más destacable de la tesis de estos autores sobre la cultura "recolectora" de los grupos chaqueños es su intento de explicar con ella buena parte de las actividades que éstos practican actualmente en el contexto de su inserción en el capitalismo.

En el caso de von Bremen, su trabajo está centrado en un análisis crítico de los proyectos de desarrollo implementados en el Gran Chaco entre los indígenas. Este trabajo, encargado por un grupo de iglesias alemanas para intentar desentrañar las razones del fracaso de los proyectos por ellas financiados, ha tenido una gran difusión entre las ONGs que actúan en la región, y muchas de ellas lo han aceptado como la principal explicación del poco éxito de su accionar. Más adelante volveremos sobre el problema concreto de estos proyectos; por ahora centrémonos en la tesis más general de este autor.

Von Bremen sostiene si bien los indígenas han perdido la mayor parte de sus territorios y de sus fuentes tradicionales de recolección (frutos silvestres, miel, animales y peces) éstos han mantenido su particular cosmovisión "recolectora", lo que les ha permitido establecer nuevas formas de recolección basadas no en la producción sino en la apropiación de bienes ya existentes. Estas "nuevas formas de recolección" serían la búsqueda de subsidios y mercaderías en los proyectos de las ONGs y de los organismos oficiales, el trabajo asalariado, la mendicidad, y paradójicamente, ya que anteriormente la había negado como tal, la agricultura (1987: 84-85) (más adelante volveremos sobre esta última contradicción).

En el caso de Miller, su trabajo está dedicado al análisis de las "estrategias" de supervivencia de los tobas que han migrado a barrios marginales de las grandes ciudades, como Resistencia, Rosario o Buenos Aires. Para este autor, el establecimiento de los tobas en el ámbito urbano no ha implicado el abandono de su tradición "cazadora-recolectora" (1989: 640). Por el contrario, los tobas continuarían manteniendo su "cultura de recolección" - basada como vimos en la búsqueda de bienes ya existentes - pero adaptada a las particularidades del ámbito urbano: haciendo "changas", buscando bienes descartados en los basurales, pidiendo limosnas y viviendo de la asistencia de organismos oficiales y privados (ibid: 637-638). Así, los tobas no han hecho más que aplicar su filosofía de "genuinos ecologistas" a las nuevas condiciones de la ciudad (cf ibid: 640).

Como vemos, si bien ninguno lo desarrolla a nivel teórico, Miller y más explícitamente von Bremen apelan a una supuesta praxis "recolectora" que estaría diferenciada de la producción, y que se caracterizaría al contrario de esta última, por la no-transformación del medio. A continuación mostraremos la debilidad no sólo de esta distinción sino también de la atribución de este tipo de estrategias a los indígenas del Chaco.

Producción y recolección.

Una de las principales características de las economías basadas en la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres es el aprovechamiento semi-directo de los recursos de la naturaleza, dado el muy escaso desarrollo de sus fuerzas productivas. Este fenómeno, por el cual se explotan los recursos naturales con relativamente poca acumulación de trabajo y sin grandes transformaciones en el medio, ha sido un fuerte alimento para las posturas que niegan la universalidad de la producción en las sociedades humanas. Baudrillard (1983) es uno de los exponentes más combativos y visibles de esta postura, pero no el único. La distinción entre "recolección" y "producción" de alimentos como procesos diferenciados tiene tal vez su principal antecedente en Gordon Childe y sus trabajos sobre el origen de la agricultura (ver por ejemplo 1975: 114, 119), y en la actualidad se encuentra difundida, por lo general dada como

supuesto y sin mayores desarrollos teóricos, en varios autores que trabajan con grupos cazadores-recolectores, como Bicchieri (1990b: 507), Hitchcock (1982: 224, 228) y Wiessner (1982: 61) (6).

Todas estas posturas, y en nuestro caso las de Miller y sobre todo von Bremen, tienen en común el manejar una conceptualización **marcadamente empirista** de lo que constituye la producción: ésta es identificada con toda actividad que modifique en forma significativa y/o destructiva el medio ambiente, y en este sentido es restringida a procesos laborales agrícolas e industriales. Además, von Bremen parece homologar "producción" a "productivismo" y concluir que la falta en los grupos del Chaco de una ideología productivista-explotadora implica ausencia de producción.

Es indudable que la categoría de "producción" surgió conceptualmente con el capitalismo y que por ende estuvo íntimamente ligada a la ideología y a la praxis productivista de la economía política. Sin embargo, sólo haciendo abstracción del método con el que fue utilizada por Marx puede confundirse la "producción" como categoría **abstracta universal** con un particular concreto como es la producción en el capitalismo y el productivismo burgués asociado a ella.

En este sentido, la "producción" es una categoría **abstracta** que como tal está más allá de los usos prácticos e ideológicos que hagan de ella la economía política y algunas corrientes del marxismo. Y como tal da cuenta de uno de los rasgos básicos de las sociedades humanas: la **adecuación**

conciente de la naturaleza a las necesidades (socialmente determinadas) del hombre, fenómeno que se manifiesta en escala fabulosa y explotadora en el capitalismo y en forma débil, sin grandes modificaciones en el medio ambiente, en las sociedades cazadoras-recolectoras. La producción está allí, en ambos casos, más allá de la ilusión del empirismo ingenuo de ver en la caza, debido a la mínima transformación del medio o a lo rudimentario de los medios técnicos utilizados una forma de "recolección no-productiva". Los cazadores-recolectores, en efecto, a diferencia de los animales depredadores, adecuan la naturaleza a sus fines en forma conciente y con un propósito eminentemente social. Y en este sentido sus actividades están plenamente incluidas en lo que Marx, en un célebre pasaje de *El Capital*, describe desde un punto de vista abstracto como proceso productivo:

"El proceso de trabajo, tal y como lo hemos estudiado, es decir fijándonos solamente en sus elementos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual" (1986: I 136, subrayado nuestro)."

En definitiva, los grupos cazadores-recolectores, lejos de encontrarse en los límites de una animalidad depredadora, no practican más que una forma históricamente determinada de producción, ligada a un débil desarrollo de las fuerzas productivas y por ende a una explotación semi-directa del medio, proceso en el que la transformación de la naturaleza suele mantenerse dentro de límites acotados.

El ecologismo imaginado

La cultura "recolectora y no-productiva" enarbolada por von Bremen y Miller no responde por ende a la propia praxis indígena sino por el contrario a una construcción antropológica imaginaria. Y esta construcción se basa en atribuir a los indígenas una filosofía "ecologista"

(pasiva y armoniosa) que nos habla más de los deseos de nuestros autores que de los valores indígenas.

En efecto, esta atribución es claramente etnocéntrica. El ecologismo tiene más que ver con la cultura del capitalismo avanzado, preocupada por sus propias catástrofes ambientales, que con la cultura de los grupos cazadores-recolectores. Es indudable que estos últimos mantienen una estrecha relación económica y simbólica con la naturaleza y que no la destruyen sistemáticamente, sin embargo el ecologismo tal como lo define actualmente el conservacionismo es ajeno a su cosmovisión. Dado que su dinámica económica excluye grandes transformaciones en el medio, en estos grupos la destrucción global de la naturaleza no aparece como posibilidad y por ende la necesidad de protegerla con celo tampoco existe como valor social (7). Renshaw (1987: 344-345) - a quien criticamos más adelante por su tesis de la preferencia cultural por el asalaramiento - señala acertadamente este fenómeno respecto a los indígenas del Chaco.

Las actitudes "pasivas" hacia la naturaleza, por ende, tienen poca relación con las necesidades de quien debe extraer su sustento cotidiano del medio ambiente. En efecto, incluso en los propios términos en los que se manejan Miller y von Bremen los indígenas "transforman" el medio ambiente, no sólo como hacheros o cosecheros asalariados sino también al cazar sistemáticamente animales para vender sus cueros o pieles - hasta el extremo de en algunas regiones casi haberlos exterminado - o al desmontar quebrachales para hacer postes para sus cercos o para la venta, por citar sólo unos ejemplos. Es más, aún antes de la subordinación militar al blanco, la adopción del complejo ecuestre por parte de los guaycurúes significó una fuerte explotación del medio ambiente, fenómeno ya ignorado por Miller (1979) en la primera formulación de su hipótesis del "ecologismo toba" (Cordeu- De los Ríos, 1982: 161 nota 64). En este sentido, el respeto que los indígenas tienen por la naturaleza se basa no en modas preservacionistas que postulan "dejar el medio tal cual es", sino en su constante interacción con un monte del cual, aún hoy, depende buena parte de su subsistencia.

Habiendo criticado la distinción entre producción y recolección y la atribución de filosofías "ecologistas" a los indígenas chaquenses, a continuación analizaremos los límites argumentales de esta postura.

Los límites del discurso de la "recolección".

Lo primero que sorprende de la tesis de estos autores es el empirismo ingenuo sobre el que está construida. En efecto, von Bremen y Miller equiparan la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres con la búsqueda de asistencia, la venta de fuerza de trabajo, la mendicidad y el "cirujeo" porque lo que el indígena obtiene a través de ellas: mercaderías, subsidios, sueldos, limosnas y bienes descartados, no serían en sí mismos resultado directo de su trabajo sino elementos que "están" en el medio rural-urbano y que él "recolecta", de la misma forma en que recoge algarroba en el monte o peces en los ríos.

Esta analogía superficial, que iguala actividades con tan desiguales determinaciones sociales e históricas, es vulnerable incluso a los propios argumentos de nuestros autores. En relación a la venta de fuerza de trabajo, si bien no profundizan demasiado en ella, tanto von Bremen como Miller la conciben como hemos visto como una "nueva forma de recolección" (von Bremen, 1987: 85, Miller, 1989: 637-638). Sin embargo, aún basándonos en sus propios términos es claro que cuando el indígena vende su fuerza de trabajo, aunque más no sea haciendo changas, "produce" y "transforma la naturaleza". Esto, sin embargo, no parece ser tomado en cuenta por estos autores, quienes sólo parecen percibir en esta actividad el acto de "recolección" del sueldo. Al respecto, si von Bremen y Miller fueran realmente rigurosos con su tesis de la cultura "recolectora" en realidad deberían sostener lo contrario a lo por ellos postulado: que la cultura

aborigen es incompatible con la venta de fuerza de trabajo, ya que a través de ella el indígena "transforma el medio" en forma más expoliadora que cuando sale a cazar o a pescar.

Otro fenómeno ilustrativo de las contradicciones que atraviesan a estas posturas se encuentra en la postura de von Bremen sobre la agricultura. Como señaláramos, este autor primero sostiene que la agricultura es poco compatible con la cosmovisión "recolectora" (1987: 17) y no obstante ello más adelante afirma que ésta sería una "nueva fuente de recolección" (ibid: 85). Conciente de esta contradicción von Bremen intenta, con muy poco éxito, una salida conciliatoria. Así, sostiene que para los indígenas la agricultura:

"(...) no se practica con la intención primaria de asegurar la subsistencia - por lo menos a mediano plazo - mediante una **intervención activa** en el ciclo de la naturaleza y siguiendo un **plan trazado con anticipación** relativamente larga. Para los indígenas, la agricultura es, en sí, una técnica que persigue el fin de **ayudar un poco a la naturaleza para que ésta pueda desarrollar una fuente de recolección mejor aún**— (ibid: 85, subrayado nuestro)."

Esta "aclaración" de que la agricultura no es para los indígenas una intervención activa sino "una ayuda" para crear "una fuente de recolección mejor aún", es de por sí explícito de cómo von Bremen se ve obligado a hacer malabares con su modelo para intentar explicar lo que en definitiva éste es incapaz de explicar: el hecho de que antiguamente la agricultura, más allá de su rusticidad, era practicada por casi todos los grupos del Chaco, y de que hoy día muchos han desarrollado - como veremos - formas relativamente importantes de producción agrícola. Desmintiendo la pasividad ecologista y cortoplacista que von Bremen le atribuye a los indígenas, cualquier pequeño agricultor toba, lengua o nivaklé podría atestiguar si el trabajar durante horas en su pequeño cerco con mínimos instrumentos de trabajo no requiere una intervención "activa" y formas de planificación "a largo plazo" que tomen en cuenta - con meses de anticipación - factores tales como ciclos de crecimiento de cultivos o épocas de lluvias y heladas.

Centrémonos ahora en la asistencia por parte de ONGs y organismos estatales. Como vimos, Miller y von Bremen - el primero en relación a los tobas urbanos y el segundo sobre los indígenas chaquenses en general - sostienen que los aborígenes han encontrado en los recursos que proporcionan estos programas una "nueva fuente de recolección", y que ello explica la dependencia que muchos de estos grupos han adquirido respecto al asistencialismo. En particular von Bremen afirma:

"La dependencia tradicional del medio ambiente natural se ha extendido en nuestros días a un nuevo y amplio medio ambiente, bajo condiciones transformadas. Los proyectos constituyen un componente esencial de ese nuevo medio ambiente (1987: 89) (...) El deseo de hacerse independientes, más adelante, del proyecto y de otras 'fuentes de recolección' les es ajeno"— (ibid: 91, subrayado nuestro).

En definitiva, la dependencia con los programas de asistencia y desarrollo se debería en gran medida a que los aborígenes han hallado en ellos una modalidad de subsistencia acorde a su "cultura recolectora", ya que éstos les permiten apropiarse de bienes preexistentes sin transformar el medio ambiente. Esta "estrategia recolectora", según von Bremen, explica que en los programas de desarrollo los indígenas sólo se interesen por recibir las mercaderías asociadas a ellos, sin adquirir un compromiso real con la finalidad "productiva" de los mismos (ibid: 84-85).

La dependencia que se genera en estos procesos, sin embargo, responde a un fenómeno que no es privativo ni de los indígenas chaquenses ni de los grupos cazadores-recolectores, sino que es identificable en la mayor parte de los lugares del globo donde este tipo de programas se han implementado. Efectivamente, por lo general los programas de desarrollo se conciben e implementan en forma paternalista, sin fomentar la participación de las comunidades de base e ignorando sus pautas sociales y culturales, lo que suele crear fuertes desajustes entre éstas y

los proyectos y terminar desembocando en la adopción por parte de los supuestos beneficiarios de formas pasivas de receptividad. Este fenómeno se acentúa aún más en los programas de mera asistencia - en los que entregan mercaderías y subsidios diversos sin objetivos explícitos de desarrollo -, donde la imposición de un rol pasivo al receptor es un elemento constitutivo de los mismos. En definitiva, al no fomentar respuestas en los grupos involucrados, estos procesos terminan creando no sólo una fuerte dependencia entre éstos y las distintas modalidades de "ayuda" sino también actitudes de pasividad hacia ellas, fenómeno común tanto en los ámbitos rurales como en las poblaciones "marginales" de las grandes urbes.

Si bien en particular von Bremen describe acertadamente el autoritarismo y el poco fomento a la participación con los que se implementaron los proyectos en el Chaco, termina encontrando en la "estrategia recolectora" indígena la base de sustentación de esta dependencia y de las formas pasivas de receptividad (cf *ibid*: 84-85, 89-91). A nuestro entender, sin embargo, éstas tienen su origen sobre todo en la modalidad paternalista y autoritaria de concebir e implementar los proyectos y en la consiguiente falta de identificación de los indígenas con ellos. Es precisamente este fenómeno lo que crea y alimenta actitudes pasivas como las señaladas por von Bremen, donde el interés de los indígenas en los programas se limita a sacarles provecho en tanto proveedores gratuitos de bienes, sin mayores compromisos con sus objetivos de desarrollo.

Según von Bremen, el fracaso de estos proyectos también se explicaría - además de por el autoritarismo y la falta de consulta - por el hecho de no haberse tomado en cuenta que los indígenas no tienen una conciencia de "producción" sino de "recolección" (*ibid*: 82 y ss). Si analizamos la implementación de dichos programas, sin embargo, veremos que además de los factores arriba señalados estos fracasos se debieron no a que se buscaba hacer "producir" a personas que sólo son capaces de "apropiarse" de recursos, sino a la particular ideología sobre la que se pretendía implementar dicha producción. Precisamente, la mayor parte de estos proyectos se estructuraron en torno a una racionalidad productiva netamente capitalista (como señala el mismo von Bremen), racionalidad que entra en conflicto con las relaciones sociales domésticas y recíprocas de los grupos aborígenes cuyo criterio mínimo de eficiencia no es la obtención de una ganancia media sino la reproducción simple. Es en definitiva en este desajuste y en el paternalismo ya mencionado donde se encuentran en gran medida las causas de los fracasos de los programas.

Respecto a las "estrategias urbanas de recolección", éstas son analizadas sobre todo por Miller, aunque también mencionadas en lo que hace a la mendicidad por von Bremen (1987: 85). Como hemos visto, Miller afirma que "la recolección" de los tobas en la ciudad se centra en el recurso a la asistencia, en la búsqueda de empleo irregular, en la mendicidad y en la recolección de residuos (1989: 637-638). Si bien este autor hace una muy breve y vaga referencia a la dificultad de encontrar empleo permanente en la ciudad - "En las ciudades (...) empleos firmes con ingreso regular no son obtenidos fácilmente" (*ibid*: 637, nuestra traducción) (8) -, esta mención no pasa de ser en la estructura lógica de su trabajo una acotación meramente formal. Así, en los párrafos siguientes Miller explica las actividades de subsistencia de los tobas en la ciudad exclusivamente en base a su "cultura cazadora-recolectora", concluyendo tras referirse a ellas que: "en consecuencia, antes que abandonar su tradición recolectora, los tobas han encontrado una supervivencia cultural en la ciudad en un grado mucho mayor de lo que uno pudiera haber imaginado" (*ibid*: 638, nuestra traducción) (9).

Sostener que estas actividades responden a la supervivencia de la "tradición recolectora" toba supone, además de una forma extrema de idealismo, relativizar en forma absoluta las duras condiciones de vida que las grandes urbes imponen no sólo a los tobas sino también a la mayor parte de los habitantes de las poblaciones "marginales". En efecto, no diremos nada nuevo al

afirmar que lo que ha empujado en los últimos años al empleo ocasional, la mendicidad, la búsqueda callejera de bienes descartados y al asistencialismo a enormes masas de personas ha sido sobre todo los profundos procesos de crisis, desindustrialización y ajuste que ha atravesado el país en las últimas décadas. El que los tobas urbanos recurran a estas modalidades de subsistencia se debe por ende no a una "estrategia cultural" sino fundamentalmente a la falta de alternativas ocupacionales estables, factor al que en muchos casos se le suma la discriminación que sufren en el ámbito laboral.

Por otra parte, ¿Cómo explicar desde la perspectiva de estos autores la práctica de la mendicidad y el "cirujeo" por parte de la población "marginal" no-indígena, la que de hecho es la que más alimenta las legiones de mendigos y "cartoneros"? ++Ellos también tienen una "cultura recolectora"? ¿O es que en este caso, a diferencia del de los indígenas, sí se le puede dar prioridad a los condicionamientos estructurales? Es indudable que intentar responder a estas preguntas llevaría a estos autores a contradicciones insalvables, como sería universalizar hipotéticas "estrategias recolectoras" que intentarían contra su propio discurso de la "especificidad" indígena, o hablar de procesos estructurales que involucrarían selectivamente - dentro de una misma clase subalterna - más a ciertos sectores que a otros.

En definitiva, a partir de un hecho indudable, como es que los indígenas chaquenses carecen de una ideología productivista de tipo empresarial-capitalista y que tradicionalmente su modo de producción se basó en la explotación semi-directa de la naturaleza, von Bremen y Miller construyen una "conciencia recolectora" por la cual la conducta económica de los indígenas estaría al margen de la transformación del medio y de la producción. Como hemos visto a lo largo de este punto, esta concepción carece totalmente de sustento tanto a nivel conceptual como empírico.

3.2. Tesis dos: la reciprocidad generalizada y la búsqueda de "rápidos retornos"

En el caso de Renshaw, su principal postura es que los valores reciprocitarios e igualitarios de los indígenas los llevan a "preferir" el asalaramiento antes que la producción mercantil agrícola o ganadera (1987: 335-336) (10). Esta "preferencia" se debería a que la venta de fuerza de trabajo, al igual que la caza y la recolección, tiene un **rápido retorno** que permite orientar constantemente recursos a la **distribución reciprocitaria**. Precisamente, el asalaramiento se retribuye en buena parte del Chaco con frecuentes adelantos en mercaderías lo que permitiría alimentar en forma casi inmediata los circuitos de distribución (ibid: 347, 350). El que los pagos sean en la mayor parte de los casos en mercaderías y no en dinero en efectivo favorecería esta integración, ya que el dinero está excluido de las redes de reciprocidad (ibid: 345, 347). La agricultura y la ganadería, por el contrario, serían practicadas rudimentariamente por los indígenas por ser poco compatibles con la reciprocidad generalizada. La agricultura sobre todo, tiene **prolongados ciclos productivos**, lo que hace que el retorno sea estacionario y que por ende no haya una rápida integración a los circuitos de distribución (ibid: 349), y además puede llevar a establecer formas de **acumulación incompatibles con la ética igualitaria** (ibid: 348-349).

Si bien Renshaw elaboró su tesis para el Chaco paraguayo, ésta debería también poder ser generalizable al Chaco argentino, debido a que) en esta última subregión los indígenas poseen en general los mismos valores reciprocitarios y enfrentan similares condicionamientos estructurales (más allá de las diferencias que analizaremos más adelante).

Antes de iniciar nuestra crítica a esta postura, veamos en primer lugar cuál es la actual gravitación de las relaciones reciprocitarias entre los indígenas chaquenses.

La reciprocidad generalizada y su vigencia en los grupos del Gran Chaco.

La reciprocidad generalizada es el principal mecanismo por el cual se realiza la distribución de alimentos en los grupos cazadores-recolectores, e implica una prestación donde la obligación de retribución es indefinida en cuanto a los recursos y al momento de la devolución. Si bien entre algunos grupos indígenas del Chaco la reciprocidad generalizada mantiene una gran importancia, la inserción en el mercado ha generado o ha comenzado a generar en la mayoría de estos grupos algunas transformaciones en las modalidades de distribución, sobre todo en aquellos en los que la base cazadora-recolectora ha sido fuertemente desarticulada.

En primer lugar, la sedentarización, los incentivos estatales y misionales a formas de producción centradas en la familia nuclear y sobre todo la práctica de actividades mercantiles y las formas individualizadas de acceso al mercado asociadas a ellas, hicieron que las familias extensas - que ya antiguamente poseían dentro de la banda una autonomía relativa - y las familias nucleares se consolidaran en mayor medida que antaño como los principales referentes para la organización de los procesos de trabajo (ver Cordeu, 1967: 45, 74; Cordeu-Siffredi, 1971: 18, 121-2; Gordillo, 1992: 109 y ss). Este proceso ha comenzado a debilitar, aunque con variaciones en intensidad según el grupo en cuestión, la gravitación social de las modalidades reciprociarias de distribución, y ha tendido a restringir a estas últimas al propio grupo doméstico. Este fenómeno, si bien con diferente énfasis, ha sido señalado respecto a diversos grupos chaqueroses (ver Hack, 1980: 54; Barúa, 1986: 81; Cordeu, 1967: 89; Cordeu-Siffredi, 1971: 121; Gordillo, 1992: 111), y constituye además un proceso generalizado a la mayor parte de los grupos cazadores-recolectores hoy insertos en el capitalismo (ver Leacock, 1954; Murphy-Steward, 1981; Turnbull, 1972; Peterson, 1991a; Ichikawa, 1991, entre muchos otros).

Renshaw no toma en cuenta en lo más mínimo este proceso de debilitamiento de la reciprocidad generalizada. Por el contrario, según se desprende de su trabajo esta modalidad de reciprocidad se mantendría tan fuerte como antaño, inmune a toda transformación. El eje del esencialismo de Renshaw, sin embargo, descansa no sólo en esta apelación a la perpetuidad de la reciprocidad sino también en un fenómeno que este autor - basado en una particular interpretación de la distinción de Woodburn (1982) entre sistemas con retorno inmediato y diferido - desprende de ésta: la búsqueda de obtención de rápidos retornos.

La "búsqueda de rápidos retornos".

En efecto, a pesar de su apelación a la reciprocidad generalizada, la explicación de Renshaw sobre la "preferencia" del asalariado descansa principalmente en la velocidad del retorno de las actividades económicas. Precisamente, es la rapidez del retorno lo que unifica a la venta de fuerza de trabajo con la caza y la recolección (1987: 347, 350), y por el contrario, es lo diferido del retorno de la agricultura - además de la acumulación que puede generar - lo que haría que los indígenas sólo la practiquen rudimentariamente (ibid: 349). Como sostiene el mismo Renshaw al cerrar las conclusiones de su trabajo:

"El trabajo asalariado, a diferencia de cualquier otra forma de producción para el mercado, ofrece un relativamente rápido retorno por el tiempo y trabajo invertidos, y sus productos - salarios o raciones - pueden ser integrados a las redes de intercambio por las cuales las comunidades del Chaco se definen a sí mismas sin desafiarse (su insistencia en la igualdad)." (ibid: 360, nuestra traducción) (11).

Es indudable que la reciprocidad generalizada como mecanismo social de distribución del producto es propia de grupos cuyas principales actividades productivas - caza, pesca y recolección - tienen un relativamente rápido retorno, ¿pero es ello suficiente para postular a partir de allí la existencia en estos grupos de "estrategias" económicas basadas en la búsqueda de rápidos retornos? Creemos que no.

Lo que funda entre los cazadores-recolectores la reciprocidad generalizada es la imprevisión en la reproducción social que enfrenta por separado cada familia extensa dada la irregularidad del rendimiento de la caza y la recolección, y sobre todo la presión social que ejercen las relaciones de producción comunitarias para que se compartan colectivamente los alimentos. El hecho temporal de que el cazador pueda distribuir su presa tras unas horas de actividad no es una variable determinante en la génesis de la reciprocidad generalizada. Si bien la distribución continua de recursos puede llegar a reforzar las redes de reciprocidad, de allí no puede inferirse que las actividades económicas indígenas se supediten a una búsqueda de retornos inmediatos.

Al respecto, existen muchos casos en los que los indígenas recurren con frecuencia a actividades con retornos diferidos. Tomemos el caso de la producción de artesanías. En primer lugar, algunas artesanías, como los bolsos de fibra de chaguar y los tapices de lana suelen requerir un tiempo de elaboración relativamente prolongado, desde varias semanas hasta incluso más de un mes. Pero además, y aún en el caso de artesanías que se realizan más rápidamente como las figuras de animales en madera, en muchas comunidades rurales la llegada de los compradores suele ser muy irregular, por lo que su comercialización puede llegar a requerir varios meses. A pesar de lo diferido que por ende suele ser su retorno, la fabricación de estas artesanías es una actividad ampliamente difundida y de significativa importancia entre los indígenas chaqueños. Algo similar ocurre aún en el caso de la agricultura: más allá de sus diferentes grados de desarrollo, su práctica generalizada en casi todos los grupos del Chaco no se condice con el desinterés que supuestamente los indígenas tendrían respecto a las actividades con retornos diferidos.

En definitiva, creemos que el tiempo que las actividades económicas tardan en rendir sus frutos no es determinante ni en la génesis de la reciprocidad ni en la "elección" por parte de los indígenas de determinadas prácticas económicas. La tesis de Renshaw, en este sentido, descansa más en una construcción antropológica imaginaria que en la cultura indígena. Y esta construcción se basa en hacer de un resultante empírico de la caza y la recolección, su relativamente rápido retorno, un agente determinante de acciones económicas. Pero nuestra crítica no acaba aquí.

El asalaramiento y los circuitos de distribución.

No sólo no hay a nuestro entender una relación necesaria entre la reciprocidad generalizada, la velocidad del retorno y la "elección" de prácticas económicas, sino que además la afirmación de Renshaw de que el supuesto rápido rendimiento del asalaramiento posibilitaría una cuasi-inmediata integración a los circuitos de distribución recíproca es cuestionable para muchas partes del Chaco. En primer lugar, centrado en el Chaco paraguayo, Renshaw toma como paradigma del asalaramiento al trabajo en las estancias ganaderas y sobre todo en las colonias menonitas, donde, efectivamente, debido a que los indígenas por lo general trabajan cerca de los campamentos de trabajo y de las colonias agrícolas donde viven, es común que las mercaderías que obtienen en adelanto circulen en forma relativamente rápida entre los distintos grupos domésticos. No obstante, incluso en la zona de las estancias existen casos en los que la situación es muy distinta. Como señalan Chase Sardi, Brun y Enciso:

"Queremos dar un ejemplo que refleja muy bien la situación del indio en toda la amplia región de las estancias del Chaco paraguayo en la década pasada. Pudimos comprobar que a grupos de cuatro a cinco peones indios se les asignaba un lote de selva, de alrededor de 9 hectáreas, para el trabajo del desmonte (...). Se les daba comida y ninguna paga. Esta era entregada al final, cuando el patrón o el capataz aceptaba el desmonte (...). Consistía en un

pantalón, una camisa, una calzoncillo y una zapatón rústico a cada uno. Esa era toda la paga que recibían los cuatro o cinco indios que habían trabajado duro, sólo por la comida, durante ocho o nueve meses. Y éste es un buen ejemplo de lo que pasaba en toda la amplia región de estancias (1990: 78, subrayado nuestro)."

Como vemos, en estas estancias no sólo la retribución en mercaderías se hacía tras numerosos meses de trabajo, sino que además ésta apenas alcanzaba para cubrir las necesidades inmediatas del propio trabajador. ¿Dónde están aquí el "rápido retorno" y la "distribución de recursos a los circuitos de reciprocidad"?

Esta misma pregunta queda sin respuesta para el caso de los grupos indígenas del Chaco argentino, grupos que poseen relaciones recíprocitarias muy similares a los del Paraguay y donde por ende también debería poder aplicarse el modelo de Renshaw. Allí, y en especial en el Chaco Centro-Occidental (oeste de Formosa y noreste de Salta), la venta de fuerza de trabajo implica por lo general una migración estacional a sectores productivos situados lejos de sus comunidades de origen, sobre todo a explotaciones algodoneras y poróteras. En estos sectores productivos, al igual que ocurría en las estancias del Paraguay, los bienes que los migrantes retiran en adelanto de los almacenes sólo cubren su subsistencia inmediata y por ende no se integran a ningún circuito mayor de reciprocidad. Además, al regresar a sus comunidades, debido a los muy bajos salarios y los descuentos que se les hace por las mercaderías retiradas, los indígenas terminan llevando muy pocas cosas de vuelta a sus hogares, a lo sumo algo de ropa y casi nunca dinero en efectivo (cf Gordillo, 1992).

En estos casos, es evidente que la venta de fuerza de trabajo no puede explicarse en virtud de una "búsqueda de rápidos retornos" que permitan "introducir recursos en los circuitos de distribución". Como vimos en los casos mencionados, esta supuesta distribución de recursos no sólo se haría tras varios meses -al regresar el migrante a su comunidad-, sino que además, debido a que la cantidad de recursos traídos de vuelta suele ser muy magra, ésta en pocos casos saldría de la propia unidad doméstica.

Reciprocidad y producción mercantil

Centrémonos por último en el supuesto freno que los valores recíprocitarios e igualitarios pondrían sobre la producción mercantil. Como vimos, según Renshaw la producción agrícola mercantil es practicada rudimentariamente por los aborígenes porque, además de tener un retorno espaciado ésta conduce a formas de acumulación que atentan contra la reciprocidad.

Es indudable que el desarrollo de la producción de mercancías conduce a largo plazo a un conflicto con las relaciones de producción comunitarias y recíprocitarias, ya que ésta tiende a generar una individualización de la producción y diversas formas de acumulación. En este proceso la presión social por compartir los frutos de la producción puede inhibir -siempre dentro de ciertos límites- formas desarrolladas de acumulación y de diferenciación. Sin embargo, contrariamente a lo sostenido por Renshaw, ello no llega a impedir el desarrollo de las actividades mercantiles. La producción de mercancías -en sus variantes de producción agrícola, artesanal y caza comercial (estas dos últimas actividades ignoradas por Renshaw)- tiene hoy, con importancia variable en cada región, un papel relevante en la subsistencia de los grupos indígenas, papel que en muchos casos podrá ser menor al que tiene la venta de fuerza de trabajo pero que de cualquier forma hace que su práctica no pueda ser inhibida sin comprometer las posibilidades de reproducción del grupo doméstico.

En el actual contexto en el que se desenvuelven los grupos chaqueños, la necesidad de garantizar la reproducción suele primar por sobre los valores igualitarios y recíprocitarios en la elección de las actividades económicas. Así, no sólo los indígenas del Gran Chaco sino en general

todos los grupos cazadores-recolectores del mundo han adoptado en la actualidad, a pesar de los conflictos que acarrea con los valores recíprocos, formas de producción mercantil. Incluso en algunos casos, como por ejemplo entre los mbutti de Zaire y algunos grupos san del Kalahari (Ichikawa, 1991; Tanaka, 1991) y entre los diversos grupos del subártico canadiense (Leacock, 1954; Murphy-Steward, 1981; Feit, 1991) la producción mercantil - centrada respectivamente en la venta de carne de animales salvajes y en la venta de pieles - está muy desarrollada, y los serios conflictos generados con la reciprocidad y el igualitarismo no han impedido ni disminuido su práctica. Por ende, los valores comunitarios e igualitarios de los grupos cazadores-recolectores pueden inhibir ciertas formas de diferenciación generadas por la producción mercantil, pero no impiden el desarrollo de esta producción. Es más, a largo plazo el proceso que se da es más bien el inverso, y es la reciprocidad generalizada la que tiende a ser gradualmente socavada por la producción mercantil, sobre todo cuando ésta tiene fuertes incentivos.

En definitiva, creemos que la reciprocidad generalizada de los indígenas del Chaco así como su igualitarismo de ninguna manera implica una "preferencia cultural" por la venta de fuerza de trabajo, así como tampoco un freno infranqueable al desarrollo de la producción de mercancías. De hecho, existen en toda la región - como veremos en detalle más adelante - numerosos casos en los que los indígenas, cuando el contexto impuesto por el capitalismo así lo permite y buscando evitar la sobreexplotación de su fuerza de trabajo, optan por la práctica de la agricultura o de otras formas de producción mercantil antes que por el asalaramiento.

Ahora bien, para completar nuestra crítica es necesario ir más allá de estas objeciones a la lógica interna del discurso esencialista, y analizar en forma general el principal factor que explica las modalidades de inserción de los indígenas en el mercado: la **dinámica de acumulación que el capitalismo impuso históricamente en el Gran Chaco**. Precisamente, será este factor el que nos permitirá terminar de demostrar que la actual situación económica de los indígenas del Chaco, lejos de estar anclada en "estrategias culturales", responde en gran medida a las constricciones impuestas por el capital.

4. De la esencia a la historia.

La expansión del capitalismo en la región no se di+ sino hasta fines del siglo XIX y principios del XX, cuando se consolidó la inserción argentina en los mercados mundiales como país agroexportador y la burguesía buscó entonces afianzar su dominio territorial. Fue en ese entonces que, a través de las campañas de 1884 y 1911, se produjo la conquista militar de la región, hasta entonces en su mayor parte en control de los indígenas, y que se sentaron las bases para el comienzo del avance del capital sobre ella.

Esta expansión se realizó a través de distintos frentes. En el Chaco Centro-Occidental (oeste de Formosa y noreste de Salta), la expansión del capital estuvo liderada por los ingenieros saltojujeños, que desde fines del siglo XIX comenzaron a reclutar a los indígenas del interior del Chaco como fuerza de trabajo estacional para la zafra, en algunos casos bajo la coerción de las fuerzas militares (Ifigo Carrera, 1984). Dado que la semiaridez de esta subregión no ofrecía atractivos para el avance directo del capital agrario, la penetración del blanco se limitó, a partir de principios del siglo XX, a la colonización desde Salta de pobladores criollos que practicaban una ganadería extensiva y montaraz (Gordillo, 1992; Picinini-Trincherero, 1992).

En el Chaco Oriental argentino (norte de Santa Fe y centro-este de las provincias de Chaco y Formosa), por el contrario, la relativa humedad y fertilidad de la tierra hizo que tras el auge y decadencia de la explotación forestal del tanino se ejerciera una muy fuerte presión del capital agrario sobre la región. Este avance estuvo liderado por grandes explotaciones agropecuarias y

sobre todo por la colonización algodonera - protagonizada por colonos europeos y fuertemente apoyada por el Estado -, que desde un principio captó a los indígenas como braceros para la carpida y la cosecha (Íñigo Carrera, 1983; Fuscaldo, 1985).

En el Chaco Boreal paraguayo la expansión del capitalismo fue protagonizada en primer lugar por colonos menonitas que, entre las décadas de 1920 y 1940, establecieron en el corazón de la región un importante número de colonias agrícolas en un principio orientadas a la subsistencia y luego al mercado nacional e internacional (Hack, 1978; Loewen, 1966). Tras la Guerra del Chaco (1932-1935), en el sur de la región se produjo también la expansión de estancias ganaderas. Tanto las colonias como las estancias recurrieron sistemáticamente a los indígenas como fuente de mano de obra.

La expansión del capital a través de estos distintos frentes significó la desarticulación del modo de producción practicado por los indígenas y su transformación en una forma productiva que, si bien unida a ciertos medios de producción propios, quedó fuertemente subordinada a la dinámica del mercado. El grado de destrucción de la base cazadora-recolectora, no obstante, no fue homogéneo en todo el Gran Chaco. En el Chaco Centro-Occidental y en algunas partes del Chaco paraguayo, - a diferencia del Chaco Oriental argentino - la continuidad de la ocupación de relativamente amplios territorios y del acceso a los ríos permitió que la práctica de la caza, la pesca y la recolección siguiera cubriendo una parte importante de la subsistencia. No obstante, en todo el Chaco los grupos indígenas perdieron el control sobre sus condiciones de reproducción social y se vieron obligados a acceder al mercado para garantizar su subsistencia.

Dado que los principales sectores que lideraron la expansión se caracterizaron por ser muy intensivos en mano de obra este acceso al mercado, como hemos visto, se canalizó en gran medida a través del **asalaramiento estacional**. En efecto, la demanda de fuerza de trabajo que estos sectores ejercieron sobre la población indígena fue muy fuerte, recurriéndose con frecuencia a mecanismos extra-económicos de coerción, fenómeno que hizo que la venta de fuerza de trabajo se volviera en el principal medio de acceder al mercado. En este sentido, lejos de responder a su propia voluntad, a su "conciencia recolectora" o a sus "valores igualitarios", la venta masiva de fuerza de trabajo fue impuesta por la propia dinámica que adquirió el capitalismo en la región. La desarticulación del antiguo modo de producción y la consiguiente pérdida del control sobre sus condiciones de reproducción social no les dejaba a los indígenas mayores opciones.

El desarrollo entre los indígenas de una producción agrícola mercantil, por su parte, encontró y encuentra en gran parte del Chaco importantes limitantes. Ello se debe, en primer lugar, a la semiaridez de buena parte de la región, que con suelos arcillosos, lluvias escasas e irregulares y elevada evapotranspiración le pone un fuerte límite a la producción agrícola que no tenga inversión de capital.

Pero además, este débil desarrollo de la producción mercantil entre muchos grupos indígenas está ligado a la propia dinámica de acumulación del capitalismo en la región, sostenida como vimos en la explotación de estos grupos como mano de obra. Ello ha hecho que, del lado de los indígenas, al tener la venta estacional de fuerza de trabajo un lugar central dentro de las modalidades de acceso al mercado, exista un freno - con importancia variable en cada contexto - a la posibilidad de practicar sistemáticamente actividades mercantiles. Del lado del sector capitalista, la preponderancia económica y política del capital agropecuario, junto con los limitantes climáticos mencionados y en algunos casos la falta de vías de comunicación, pone ciertos límites al accionar del capital comercial y financiero (privado o estatal) en el incentivo de la producción agrícola indígena.

Este proceso, sin embargo, se manifiesta no sin mediaciones. Si bien esta dinámica de

acumulación predomina en la mayor parte del Gran Chaco, en algunas subregiones se han dado situaciones particulares donde la presión del capital comercial y del Estado ha sido suficientemente importante sobre los indígenas como para contribuir a desarrollar entre ellos una producción agrícola mercantil, aún cuando ello atentara con los intereses más inmediatos del capital agropecuario.

Esto es particularmente destacable en el Chaco Oriental argentino y en algunas partes del Chaco Boreal. En el Chaco Oriental el Estado incentivó fuertemente la producción agrícola - sobre todo algodónera - entre los indígenas, incentivo basado en última instancia en su búsqueda de proporcionarles una base económica con la cual garantizar a largo plazo su reproducción como fuente de mano de obra (Cordeu-Siffredi, 1971: 48, 54-55). En el Chaco paraguayo, la entrega de tierras y los incentivos menores a la agricultura indígena comenzaron por la propia presión de los *nivaklés*, que buscando evitar la explotación a la que eran sometidos organizaron en 1962 un levantamiento armado en demanda de tierras (Loewen, 1966: 28; cf Hack, 1979). En los años siguientes, a los incentivos menores se le sumaron luego apoyos técnicos y crediticios realizados por ONGs y el Estado paraguayo (*ibid.*).

En este proceso, si bien debido al carácter minifundista de sus explotaciones y a la fuerte demanda de mano de obra por lo general los grupos indígenas siguen dependiendo del asalaramiento estacional, en estas regiones parte de ellos están convertidos en pequeños productores que poseen una relativamente importante inserción en el mercado de productos (Loewen, 1966; Hack, 1978; cf Chase Sardi-Brun-Enciso, 1990; cf Cordeu, 1967; cf Mendoza, 1988; cf Mendoza-Wright, 1989). En este contexto, contrariamente a las tesis que postulan una incompatibilidad esencial entre los cazadores-recolectores y la agricultura, muchos grupos se han convertido en pequeños campesinos adaptados a las tareas agrícolas (Cordeu, 1967; Loewen, 1966; Mendoza, 1988).

Estos incentivos a la producción mercantil nos llevan a situar en perspectiva histórica el accionar de los programas de desarrollo y asistencia implementados en el Chaco. Estos programas han estado estrechamente ligados a los ciclos de expansión del capital en la región, y estructuralmente han contribuido a asegurar la reproducción de los grupos indígenas como sectores funcionales a la acumulación de capital. Este fenómeno ha sido particularmente claro, por ejemplo, en los programas efectivizados por el Estado en las primeras décadas del siglo en el Chaco Oriental argentino. El mayor auge de los programas de desarrollo se produjo, no obstante posteriormente, a mediados de los años 60 y 70, y fue impulsado sobre todo por ONGs religiosas y laicas que recogían el desarrollismo entonces en boga (Mendoza, 1991). Estos programas reflejaban un modelo que, si bien en última instancia también buscaba asegurar una reproducción de estos grupos funcional al capital, incentivaba la relación con el capital comercial en desmedro del capital agropecuario, y por ende pretendía introducir ciertos cambios en el modelo de subordinación. Si bien gran parte de estos programas fracasaron por su paternalismo y por su modelo productivo empresarial, en algunos casos contribuyeron a sentar las bases para que luego se desarrollara una producción mercantil simple entre los indígenas.

La adopción de formas de producción dirigidas al mercado es muy significativa porque permite apreciar que, cuando los condicionamientos que impone el capital así lo permiten, los indígenas contradicen las "estrategias culturales" que les atribuye el esencialismo. En efecto, cuando están en condiciones de elegir, éstos suelen priorizar la agricultura u otras formas mercantiles antes que el asalaramiento, debido en gran medida a la sobreexplotación a la que es sometida su fuerza de trabajo.

Numerosos casos ilustran este fenómeno. El caso más notorio ha sido tal vez la rebelión armada que, como señaláramos, realizaron los *nivaklés* de las colonias menores en 1962, por la cual, buscando limitar la explotación a la que eran sometidos por los colonos, demandaron a

éstos el otorgamiento de tierras para practicar la agricultura (Loewen, 1966: 28). En algunos grupos tobas de la provincia del Chaco, por su parte, el desarrollo del cultivo del algodón hizo disminuir en ellos la participación en la carpida y la cosecha en las colonias de los "gringos" de la región (Cordeu, 1967: 75). Entre los tobas del oeste de Formosa, en aquellas comunidades más cercanas al bañado del Pilcomayo donde la agricultura tiene una buena productividad para la zona, la importancia relativa de la venta al mercado hace que la mayor parte de los grupos domésticos no participe en las migraciones laborales (Gordillo, 1992: 145). En el Chaco salteño, cuando en el mes de junio llegan a las comunidades del Pilcomayo los compradores de pescado de Bolivia y Tartagal y los contratistas de las fincas poroteras, muchos indígenas prefieren permanecer en sus comunidades dedicados a la pesca comercial antes que migrar a la cosecha del poroto, debido a las duras condiciones de trabajo allí existentes (Trincherio, comunicación personal). Un proceso similar ocurre entre los wichís noctenes del Alto Pilcomayo boliviano, que mayormente optan por la pesca comercial y la producción artesanal antes que por el asalaramiento (Alvarsson, 1990: 90) (12).

En todos estos casos, la intervención del capital comercial (privado y estatal) y el consiguiente incentivo de la producción mercantil ha abierto modalidades de acceso al mercado alternativas a la venta de fuerza de trabajo y a la sobreexplotación frecuentemente asociada a ella. Y en este proceso, dentro de los límites que impone el capital, los indígenas suelen optar por distintas formas de producción mercantil antes que por el trabajo asalariado.

Este proceso global de inserción de las formas productivas indígenas en el capitalismo ha adquirido un nuevo cariz en las últimas décadas, merced a los agudos procesos de pauperización generados por las crisis socioeconómicas y los ajustes imperantes en toda la región, en particular en Argentina. Esta crisis, acompañada de procesos regionales como la mecanización de la zafra saltojujeña y de parte de la cosecha de algodón, y las crisis periódicas que enfrenta la producción algodonera, han situado en una situación más precaria a la mayoría de los indígenas de la región. Y ha sido este proceso el que ha empujado a muchos de ellos a establecerse en barrios periféricos de las ciudades, a recurrir a las mismas actividades que practica la población "marginal" urbana y a depender fuertemente de programas asistenciales.

En definitiva, como creemos haber mostrado hasta aquí, la importancia en estos grupos de la venta de fuerza de trabajo, los programas de desarrollo, el asistencialismo, y las modalidades urbanas de subsistencia se encuentra no en sus "valores culturales", sino fundamentalmente en procesos que están ligados, con distintas mediaciones, a la dinámica que durante más de un siglo el capitalismo impuso sobre ellos.

Ahora bien, habiendo diferenciado al principio de nuestro trabajo la esencia de la cultura, se vuelve ineludible la siguiente pregunta: ¿qué papel juega lo cultural, en tanto sistema social y simbólico siempre reformulado en la praxis histórica, en la actual dinámica económica de los indígenas del Gran Chaco? Sin pretender agotar un tema que trasciende los objetivos de este trabajo, es posible señalar brevemente algunos ámbitos en los que se manifiestan actualmente las relaciones sociales y los sistemas simbólicos indígenas, mostrar que su praxis pasa por canales muy distintos a los pregonados por el esencialismo y al mismo tiempo señalar los límites que el capitalismo impone sobre ella. El hecho de que nos estemos refiriendo a los indígenas **chaquenses en general** conlleva la necesaria advertencia de que nuestras consideraciones hacen abstracción de casos particulares, tanto en lo que respecta a la posible incidencia de la configuración étnica de cada grupo como a las manifestaciones socioculturales resultantes de procesos regionales, aspectos éstos que requerirían de un análisis más detallado del que ofreceremos aquí.

5. La praxis económica de la cultura de los indígenas chaquenses en el capitalismo. Una aproximación.

El carácter doméstico de la organización económica indígena y sus relaciones sociales de producción moldean en la actualidad una parte significativa de su dinámica económica. Ello se manifiesta, en primer lugar, en el hecho de que dentro de las unidades domésticas la producción está basada en una dinámica económica donde la condición mínima de reproducción es la subsistencia y no la obtención de una ganancia media. Como parte de este proceso, la ideología igualitaria y recíproca que atraviesa sus relaciones de producción, si bien ha comenzado a debilitarse en muchos casos, puede contribuir a limitar formas de acumulación culturalmente consideradas excesivas. En este sentido, en algunos grupos la presión social para que se compartan los recursos hace que sean pocas las personas que, cuando están en condiciones de hacerlo, se vuelvan comerciantes o pequeños capitalistas, y que cuando esto sucede ello genere la condena de su pares, un distanciamiento con su grupo de origen y una mayor integración a los sectores criollos.

La distribución recíproca también tiene en algunos grupos una cierta incidencia en la disponibilidad del excedente agrícola y por ende en el volumen de inserción en el mercado de productos de subsistencia (fenómeno éste que no involucra a productos exclusivamente mercantiles como el algodón). Esta inserción depende sobre todo de las posibilidades productivas del medio ambiente y de procesos regionales (demanda de productos y de mano de obra del mercado, vías de comunicación, apoyo técnico y crediticio), no obstante, la presión distributiva puede contribuir a limitar en algunos grupos - siempre dentro de ciertos márgenes - la disponibilidad de productos a ser comercializados.

Estas relaciones de distribución así como la importancia de las redes parentales de solidaridad permite a su vez, sobre todo en aquellas regiones donde se practica en forma relativamente sistemática la caza, la pesca y la recolección, que los grupos domésticos indígenas tengan un resguardo parcial frente a las crisis del mercado. En estos casos la posibilidad de recurrir a la distribución recíproca y a actividades de subsistencia que no están dirigidas a la venta, permite tener una cierto "margen de maniobra" frente a los desequilibrios del mercado, margen del que carece un productor campesino medio que depende fuertemente de la buena venta de su cosecha.

Las modalidades mesiánicas y milenaristas de resistencia al capitalismo, que articulan los sistemas simbólicos indígenas con la crisis emergente de la subordinación al capital, también suelen tener implicancias económicas. Los movimientos milenaristas de Napalpi (1924), y El Zapallar (1933), por ejemplo, implicaron el total abandono por parte de los tobas y mocovíes de los trabajos en las colonias algodoneras de la región, fenómeno asociado al rechazo a lo que era el símbolo de dominación del blanco: el trabajo asalariado (Cordeu-Siffredi, 1971: 73, 104, 109, 116; Bartolomé, 1972: 112, 114). Un fenómeno con consecuencias similares ocurrió varias décadas después entre los tobas del oeste de Formosa. En 1974, mientras éstos participaban en una de sus últimas zafras en el Ingenio San Martín del Tabacal (Salta), una mujer shamán tuvo una visión sobre el descenso por el río Pilcomayo de grandes embarcaciones cargadas de mercaderías, lo que provocó el inmediato abandono por parte de los tobas de los trabajos en el ingenio y el retorno en masa a sus comunidades del Pilcomayo (Pages Larraya, 1982: 292). Estas respuestas político-culturales, y en especial en el último caso, son especialmente significativas por la forma en que se conjugan, fuertemente reformuladas, las tradicionales pautas comunitarias y simbólicas de acción con la socialización de explotación y resistencia resultante de la masiva experiencia del asalaramiento.

Todos los fenómenos mencionados moldean múltiples niveles de la praxis económica de los indígenas, sin embargo no inciden en la determinación de las formas de inserción en el

mercado, el eje de nuestra discusión con el esencialismo. Los indígenas, como hemos visto, acceden al mercado en su mayoría como parte de un sector productivo donde priman relaciones sociales domésticas y recíprocas. Pero a partir de allí, el grado de importancia que alcance la venta de fuerza de trabajo o la venta de productos depende de condiciones que en muchos casos escapan a su control.

Concretamente, las decisiones que se tomen dentro de los grupos domésticos sobre las formas de acceso al mercado deben adecuarse a un conjunto de circunstancias que en gran medida son las establecidas por la demanda de las distintas fracciones del capital, debido fundamentalmente al hecho de que es a través de ellas que se canalizan sus posibilidades de reproducción social. En otras palabras, el no tomar en cuenta los requerimientos del mercado puede comprometer en muchos casos sus posibilidades de subsistencia.

Este proceso de subordinación a la dinámica del capital, como hemos visto, no excluye la posibilidad de establecer estrategias selectivas. No obstante, es indudable que las estrategias que puede desarrollar un pequeño productor inserto de manera subordinada en el mercado, mercado donde el poder está detentado por el capital, poseen claros límites. Y además, como hemos visto, cuando pueden efectivizarse, estas estrategias en la mayor parte de los casos contradicen las "preferencias culturales" sostenidas por el esencialismo, y se basan en la elección de aquellas prácticas que permiten evitar la venta de fuerza de trabajo y la sobreexplotación asociada a ella.

La cultura de los indígenas del Gran Chaco, en definitiva, no constituye una entidad primordial inmune a la historia, sino un sistema dinámico en constante reformulación, sistema que moldea acciones y respuestas frente al dominio del capital pero que a su vez está fuertemente condicionado por los límites que éste último le impone. Y la especificidad que en este proceso poseen los indígenas es en gran medida una especificidad construida históricamente, donde se articulan su herencia cultural y su propia lucha por preservar su identidad con el lugar social que les ha dado el capitalismo como sector productivo doméstico del que se extraen fabulosos excedentes.

6. Conclusiones

Más allá de sus variantes, los distintos autores analizados en este trabajo coinciden en un punto: los indígenas eligen en base a su propia "cultura" gran parte de sus modalidades de acceso al mercado. En primer lugar hemos mostrado las limitaciones internas del discurso esencialista, sobre todo de qué forma esta apelación a la cultura descansa más en inmanencias creadas por el imaginario antropológico que en los sistemas simbólicos indígenas.

En la tesis de von Bremen y Miller es donde este fenómeno se manifiesta en forma más clara, ya que la supuesta "cultura de recolección" no es más que una construcción de poca solidez conceptual y surgida de una etnocéntrica atribución a los indígenas de filosofías "ecologistas". En este sentido, hemos visto la endeblez no sólo de la distinción entre "producción" y "recolección" sino también de la homologación entre prácticas con tan diferentes determinaciones sociales e históricas como la caza-pesca-recolección y la venta de fuerza de trabajo, el asistencialismo, la mendicidad y el "cirujeo", fenómeno que lleva a esta postura a caer en múltiples contradicciones internas. También hemos analizado por un lado cuáles son en el caso de los programas de desarrollo y asistencia los factores que explican la dependencia, la receptividad pasiva y los fracasos asociados a ellos, y por el otro los determinantes que juegan sobre las modalidades urbanas de subsistencia de los tobas.

En el caso de Renshaw, hemos visto que a pesar de su énfasis de la reciprocidad su tesis descansa en última instancia en una apelación esencialista a una "búsqueda de rápidos

retornos", búsqueda sobre la que sostiene su analogía entre la caza y la recolección y la venta de fuerza de trabajo. En primer lugar, luego de señalar el contexto de cambio en el que está inserta la reciprocidad generalizada, hemos visto que no hay una relación necesaria entre ésta última, la velocidad del retorno de las actividades económicas y la "preferencia" de ciertas prácticas por parte de los indígenas. Posteriormente mostramos que en muchas partes del Chaco el asalaramiento no implica una distribución de bienes en los circuitos de reciprocidad, ni siquiera en forma tardía. Finalmente, señalamos que si bien la producción mercantil tiende a generar un conflicto con los valores igualitarios, éstos últimos no tienen la capacidad de impedir el desarrollo de su práctica.

También hemos podido ver a lo largo del trabajo que ambas tesis son altamente contrastables empíricamente, ya que existen múltiples casos en todo el Chaco que desmienten las supuestas "preferencias culturales" que estos autores atribuyen a los aborígenes.

En definitiva, sin bien la cultura incide en múltiples niveles de la actual práctica económica de los indígenas, sus actuales modalidades de inserción en el mercado deben ser explicadas en el contexto de lo que estas posturas dejan de lado: los condicionamientos históricos impuestos por el capitalismo. Es el análisis de estos procesos el que nos permite por un lado comprender la importancia de la venta de fuerza de trabajo y los casos en que ha habido un cierto desarrollo de su producción agrícola y por el otro contextualizar la importancia de los programas de desarrollo y asistencia, el fenómeno de migración rural-urbana y las actuales modalidades de subsistencia en las ciudades. El análisis de la dinámica histórica del capitalismo en la región, en definitiva, permite desmitificar la supuesta "preferencia cultural" de los indígenas por la venta de la fuerza de trabajo, el asistencialismo, la mendicidad y el "cirujeo".

La reificación que hace el esencialismo de la "especificidad cultural" indígena tiene algunas implicancias significativas. En primer lugar, la apelación a esta "especificidad" termina situando a los grupos indígenas del Gran Chaco, y en general a todos los cazadores-recolectores, en un status ontológico distinto al del resto de las sociedades humanas: el status de aquellos que no producen, sino que "recolectan", que no viven de la naturaleza sino "en ella", y que no se mueven por el egoísmo sino por una suerte de "altruismo primitivo" (cf Wilmsen, 1989: 3).

Pero además, este discurso radical sobre la otredad posee + claras implicancias ideológicas. Aunque esa no sea la intención de sus autores, estas posturas, por un lado, dan argumentos útiles a quienes explotan en forma sistemática el trabajo indígena, argumentos a partir de los cuales se podría defender el "derecho" indígena al asalaramiento como una forma de "respeto a su especificidad cultural". Lo mismo, aún en forma más patética, es válido respecto a las posturas que hablan de las "elección" de la mendicidad y la búsqueda de residuos como parte de una "estrategia recolectora". ¿Cómo cuestionar la extrema miseria asociada a la práctica de estas actividades si ellas responden a la propia "naturaleza cazadora-recolectora" indígena? Más que ninguna otra esta postura alimenta aquel viejo discurso conservador de que "los pobres" son resultado no de las estructuras sociales que los cobijan sino de su propia voluntad. En este sentido, al igual que lo hicieron a su manera los fenomenólogos, esta antropología en última instancia no hace más que aportar con su discurso al mantenimiento del *statu quo* en el Gran Chaco.

Sin duda no será con la ilusión de atribuir eficacia a esencias pretendidamente culturales que la antropología rescate a los indígenas del Chaco como sujetos de su propia praxis. Ello sólo será posible con el abordaje de su siempre reformulada especificidad cultural en el marco de los procesos históricos de los que son indisolublemente parte.

NOTAS.

1. Deseo agradecer a Elena Arengo, Lia Bargalló, Luis María de la Cruz, Marcela Mendoza, Alejandra Siffredi, Héctor Hugo Trinchero y Marcelo Urquía por sus comentarios y/o críticas a las distintas etapas del borrador de este trabajo. Las aseveraciones y errores aquí presentes son por supuesto de mi exclusiva responsabilidad. Una primera versión de este trabajo fue presentada en las Jornadas V Centenario, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Rosario, 2-4 de octubre de 1991.2 Si bien algunas de las posturas elaboradas respecto a los cazadores-recolectores del Chaco tienen ciertos paralelismos con otras desarrolladas para grupos de otras regiones del mundo - como es el caso del paralelismo entre la tesis de von Bremen (1987) y Miller (1989) y la de Yellen (1990: 104) - éstas últimas son completamente marginales dentro del actual debate sobre los cazadores-recolectores.

3. El Gran Chaco se extiende de norte a sur desde los últimos desprendimientos del macizo central brasileño y de las sierras de San José y San Carlos, al sudeste de Bolivia, hasta el río Salado en Argentina, y de oeste a este desde las últimas estribaciones subandinas argentino-bolivianas hasta los ríos Paraguay y Paraná. Desde el punto de vista político, la región comprende el extremo sudeste de Bolivia, el occidente del Paraguay y parte del nordeste argentino.4. Los grupos indígenas del Gran Chaco, agrupados según su familia lingüística son en la actualidad los siguientes: a) Guaycurúes: tobas, pilagás, mocovíes y mbayás-caduveos, b) Lengua-maskoi: maskoi, lenguas, angaités, y sanapanás, c) Mataco-mataguayos: wichís, chorotes, nívaklés y makás, d) Zamucos: chamacocos y ayoreos, e) Tupí-Guaraníes: chiriguano y tapietés, f) Arawak: chanés y guanás. (Estas dos últimas familias lingüísticas, a diferencia de las anteriores, poseen una tradición centrada en la agricultura de roza).

5. "The purpose of life in this philosophy is to conserve the world as it is rather than to transform it into what it is not. Consequently, passivity toward what we consider natural phenomena is more highly valued than aggression (...). The implications of applying this philosophy to the human activity of providing life's necessities merit careful consideration. The goal is not transformation of the natural environment by personal initiative (...) but rather adaptation to the changing conditions a given environment offers".

6. Sin embargo, ninguno de los autores mencionados llega a sostener a partir de allí - como lo hacen Miller y von Bremen - la existencia de estrategias "recolectoras" en el acceso de estos grupos al mercado.

7. El complejo de los "dueños de los animales", común en la mayor parte de los grupos del Gran Chaco, de ninguna manera puede considerarse como expresión de una cosmovisión "conservacionista". El castigo de estos "dueños" no se produce si se cazan grandes cantidades de presas, sino si se desprecia su generosidad y se deja abandonados a los animales capturados...

8. "In the cities, (...) steady jobs with regular income are not readily obtained".

9. "Consequently, rather than abandoning their collecting tradition, the Toba have found cultural survival in the city to a much greater extent than one might have imagined".

10. Si bien Renshaw "aclara" que las constricciones estructurales son importantes la práctica del asalaramiento y de la producción mercantil (1987: 334, 338), ello parece antes que una afirmación con fuerza explicativa una cobertura ante potenciales acusaciones de idealismo. De hecho, este autor analiza la importancia de las distintas modalidades de acceso al mercado casi exclusivamente en base a los "valores culturales" indígenas, valores por los cuales éstos

elegirían ciertas prácticas económicas y desecharían otras.

11. "Wage labour, unlike any other form of production for the market, offers a relatively quick return on the time and labour invested, and its products - wages or rations - can be integrated into the networks of exchange by which the Chaco communities define themselves without challenging the Chaco societies' insistence on equality".

12. Alvarsson, sin embargo, explica este fenómeno entre los wichís desde un culturalismo ingenuo (paradójicamente opuesto en sus conclusiones a las tesis de los autores aquí expuestos) ignorando el peso que posee en este proceso la demanda del capital comercial en el Alto Pilcomayo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARSSON, J.-A. 1990, "The Mataco way: a case of alternative development in the Gran Chaco", en Alvarsson (Ed) *Alternative Development in Latin America*. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology, pp 79-95.
- BARTOLOME, L. 1972, "Movimientos milenaristas de los aborígenes chuquenses entre 1905 y 1933", en *Suplemento Antropológico*, Asunción, VII (1-2), pp 107-121.
- BARUA, G. 1986 "Principios de organización en la sociedad mataco", en *Suplemento Antropológico*, Asunción, XXI (1): 74-129.
- BAUDRILLARD, J. 1983, *El espejo de la producción*. Barcelona, Gedisa.
- BICCHIERI, M. 1990a, "Comments", en Solway & Lee op cit. *Current Anthropology*, 31 (2), pp 123.
- BICCHIERI, M. 1990b, "Comments", en Wilmsen & Denbow 'Paradigmatic history of San-speaking peoples and current attempts at revision' *Current Anthropology*, 31 (5) pp 507.
- BORMIDA, M. 1976, *Etnografía y fenomenología*. Buenos Aires, Ed Cervantes.
- CORDEU, E. 1967, *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba*. Miraflores, Chaco. Comisión Nacional del Río Bermejo, Publicación 123 -
- J. CORDEU, E. - DE LOS RÍOS, M. 1982, "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco", en *Suplemento Antropológico*, Asunción, XVII (1), pp 131-195.
- CORDEU, E. - SIFFREDI, A. 1971, *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Juárez Editor.
- CHASE SARDI, M. - BRUN, A. - ENCISO, M. 1990, +++ **Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay**. Asunción, Universidad Católica.
- FEIT, H. 1991, "Gifts of the land: hunting territories, guaranteed incomes and the construction of social relations in James Bay Cree society", en *Senri Ethnological Studies*, 30, pp 223-268.
- FUSCALDO, L. 1985, "El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco", en Mirta Lischetti (comp), *Antropología*, Buenos Aires, EUDEBA, pp 131-151.
- GORDILLO, G. 1992, "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa", en Trinchero-Piccini-Gordillo, *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp 13-191.

- GORDON CHILDE, V. 1975, "El Neolítico", en H. Shapiro (Comp) *Hombre, Cultura y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, pp 110-127. H. 1978, "Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo (I)", en *Suplemento Antropológico*, Asunción, XIII (1-2), pp 207-260.
- HACK, H. 1979, "Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo (II)", en *Suplemento Antropológico*, Asunción, XIV (1-2), pp 209-248.
- HACK, H. 1980, "Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo (II)", en *Suplemento Antropológico*, Asunción, XV (1-2), pp 45-137.
- HEADLAND, T - REID, L. 1989, "Hunter-gatherers and their neighbors from prehistory to the present", en *Current Anthropology* 30 (1) pp 43-63
- HITCHCOCK, R. 1982, "Patterns of sedentism among the Basarwa of Eastern Botswana", en Leacock & Lee (Eds) *Politics and History in Band Societies*. Cambridge, Cambridge University Press, pp 223-267.
- ICHIKAWA, M. 1991, "The impact of commoditisation on the Mbuti of the Zaire", en *Senri Ethnological Studies*, 30, pp 135-162.
- INIGO CARRERA, N. 1983, *La colonización del Chaco*. Historia Testimonial Argentina 3, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- INIGO CARRERA, N. 1984, *Campañas militares y clase obrera. Chaco 1870-1930*. Historia Testimonial Argentina 25, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- LEACOCK, E. 1954, "The Montagnais 'hunting territory' and the fur trade", en *American Anthropological Association*, Memoir 78.
- LEE, R - DEVORE, I. (Eds) 1968, *Man The Hunter*, Chicago: Aldine.
- LOEWEN, J. 1966, "From nomadism to sedentary agriculture", en *América Indígena* . XXVI (1), pp 27-42.
- MARX, K. 1986, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MENDOZA, M. 1988, *Supervivencia y posibilidades de acumulación de las pequeñas explotaciones familiares en las provincias del nordeste argentino en el período 1970/84*. Pampa del Indio (Chaco) . m.s.
- MENDOZA, M. 1991, "Organizaciones no-gubernamentales y grupos indígenas en el Chaco Argentino". 47 Congreso Internacional de Americanistas, Tulane University, New Orleans
- MENDOZA M. - WRIGHT P. 1988, "Sociocultural and economic elements of the adaptation systems of the Argentine Toba: The Nacliamolek and Taksek cases of Formosa Province", en *Archaeological approaches to cultural identity*, S.J. Shennan (Ed), London, Unwin Hyman, pp 243-257.
- MILLER, E. 1979, *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI.
- MILLER, E. 1989, "Argentina's Toba. Hunter-gatherers in the city", en *Crossroads*, June, pp 636-645.
- MURPHY, R. - STEWARD, J. 1981, "Caucheros y tramperos: dos procesos paralelos de aculturación", en *Antropología Económica*, J Llobera (comp), Barcelona, Anagrama, pp 201-229.
- PAGES LARRAYA, F. 1982, *Lo irracional en la cultura*. Buenos Aires, FECIC, V III.
- PETERSON, N. 1991a, "Introduction: cash, commoditisation and changing foragers", en *Senri Ethnological Studies* 30, pp 1-16
- PETERSON, N. 1991b, "Cash, commoditisation and authenticity: when do aboriginal people stop being hunter-gatherers?", en *Senri Ethnological Studies*, 30, pp 67-90.
- PICCININID. - TRINCHERO, H. 1992, "Cuando la propiedad llega al monte. El trayecto social de la tierra y de la subsunción del trabajo al capital en el Chaco Salteño", en Trinchero-

Piccinini-Gordillo, *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp 194-256.

- RENSHAW, J. 1987, "Property, resources and equality among the Indians of the Paraguayan Chaco", en *Man*, 23 pp 334-352. SCHRIRE, C. 1984, "Wild surmises on savage thoughts", en Schrire (Ed) *Past and Present in Hunter-Gatherer Studies*. Orlando, Academic Press, pp 1-25.

- SOLWAY, J. - LEE, R. 1990, "Foragers, genuine or spurious? Situating the Kalahari San in history", en *Current Anthropology*, 31 (2), pp 109-146.

- TANAKA, J. 1991, "Egalitarianism and the cash economy among the Central Kalahari San", en *Senri Ethnological Studies*, 30, pp 117-134.

- TURNBULL, C. 1972, *The Mountain People*, New York, Simon & Schuster.

- VON BREMEN, V. 1987, *Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia)*. Stuttgart, Servicio de Desarrollo de las Iglesias (AG-KED).

- WIESSNER, P. "Risk, reciprocity and social influences on !Kung San economics", en Leacock-Lee (Eds) *Politics and history in band societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 61-84.

- WILMSEN, E. 1983, "The ecology of illusion: Anthropological foraging in the Kalahari", en *Reviews in Anthropology*, 10 (1), pp 9-20.

- WILMSEN, E. 1989, *Land filled with flies. A political economy of the Kalahari*. Chicago, The University of Chicago Press.

- WOODBURN, J. 1982, "Egalitarian Societies", en *Man*, 17, pp 431-451.

- EYELLEN, J. 1990, "The transformation of the Kalahari !Kung", en *Scientific American* 262: 96-105.-

Abstract

The present economic dynamics of the Gran Chaco hunters and gatherers and the imaginary wishes of essentialism

Several scholars have argued during the last years that the "hunting and gathering" culture of the Gran Chaco indigenous groups explains the present importance among them of the seasonal selling of labour force, the practice of begging and garbage gathering and their dependence on development and welfare programmes, and at the same time the low degree of development of their commodity production. The goal of this paper is to make a critique of these positions, pointing out the weakness of their argumental logic and showing that the present economic situation of the Gran Chaco indigenous peoples, far from being linked with "cultural strategies", is mainly determined by the historical constraints capitalism has imposed them during the last century.