

**COMENTARIOS SOBRE ALTER EGO. NAISSANCE DE L'IDENTITE
CHIRIGUANO DE ISABELLE COMBES Y THIERRY SAIGNES
DIALOGOS ETNOLOGICOS DE LA ETNOHISTORIA**

GUSTAVO A. SORÁ*

Si bien este texto surge como ejercicio de etnología reflexiva para las "necesidades de su autor"¹, considero útil su difusión en ámbitos de la antropología en Argentina, ya que versa sobre un libro reciente, de dos autores relevantes en la etnohistoria y etnología contemporáneas, en el que se pretende resaltar la originalidad del uso etnológico de perspectivas etnohistóricas. Pienso que el contraste con los usos arqueológicos prevalentes en la tradición etnohistórica en Argentina, ofrece interesantes puntos para la apertura de nuevos diálogos.

Hacer comentarios del libro "*Alter Ego*.

Naissance de l'identité Chiriguano"² de Isabelle Combès y Thierry Saignes, sin ser un especialista en etnología indígena, menos aún en "tupinología", conlleva el riesgo de resultar un mal resumen. Para problematizar el texto, se reconoce un horizonte o matriz de conocimiento a partir del cual se pueda hacer un uso coherente y subrayar un avance etnológico. Por lo cual se comienza con las razones de elección de este libro.

EGO

Después de leer y discutir nueve monografías etnológicas recientes³, se propuso un univer-

*Doctorando del Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social del Museu Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1 Este texto fue redactado como trabajo final del curso Etnología dos Índios Sul - americanos (MNA 725), dictado por el profesor Eduardo Viveiros de Castro en el Museu Nacional, en el primer semestre de 1992. En esta oportunidad, quiero agradecer a las Licenciadas Roxana Boixadós, por sus comentarios para esta versión, e intermediación académica, y Ludmila Catela por sus comentarios y colaboración.

2 La cita completa del libro a ser tratado es: Combès Isabelle et Thierry Saignes; *Alter Ego. Naissance de l'identité Chiriguano*; Paris, Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1991; 153p, (Cahiers de l'homme: ethnologie, géographie, linguistique. Nouvelle série, n° 30).

3 El sistema de lecturas del que surge el interés y las herramientas conceptuales para analizar "*Alter Ego*" es el siguiente: Hugh - Jones, Cristine: *From the milkriver: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*; Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Journet, Nicolas: *Les jardins de paix: études des structures sociales chez les Curipaco du haut Rio Negro (Colombie)*; Paris, tesis de 3° ciclo, EHESS, 1988. Chameuil, Jean Pierre: *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord - Est péruvien*; Paris, EHESS, 1983. Erikson, Philippe: *Les Matis d'Amazonie: parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*; Tesis de doctorado, Université de Paris - X (Nanterre), 1990. Townsley, Graham: *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Tesis de doctorado, Cambridge University, 1988. McCallum, Cecilia: *Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. Tesis de doctorado, London School of

so de decenas de otras monografías para aplicar los esquemas analíticos aprendidos en "Etnología dos indios sul-americanos". Me dirigí de lo conocido a lo desconocido, no por temer extrañarme en bibliografía distante, ejercicio que experimentamos en el curso, sino por dudar radicalmente, en el contraste, de las perspectivas etnográficas, enseñadas y aprendidas en mi formación de grado. Por lo que intentaré realizar un planteo que, antes que nada, permita extrañar mis propias formas de pensar las sociedades amerindias.

Los "Chiriguano - chané" son representados en el imaginario antropológico argentino (si es que es válida esa categorización), como una etnia de estudio obligado, incluida en el panteón de "grupos indígenas argentinos". Funcionan como un caso ejemplar que, al modo del potlach Kwakiutl, la relación vertical de pisos ecológicos del mundo andino, el complejo ecuestre mapuche o el kula trobriandés, representa un emblema retórico de reconocimiento, más que una herramienta de pensamiento. Lo cual, a juzgar por la idea que pude recuperar sobre los Chiriguano, antes del trabajo sobre el texto de Combès - Saignes, no implica que sean conocidos, mucho menos que resulten interesantes. Un bosquejo representativo de esa forma de abordaje podría ser el siguiente:

Se ubica a los Chiriguano - chané en el eje Santa Cruz - Tarija - Tartagal, en la región de transición entre las yungas andinas orientales y el chaco occidental seco, penetrando en la cuña selvática tucumano - oranense. Llegaron a esta región en el Siglo XVI, cumpliendo

con el "indicador clave" de la cultura guaraní, de migrantes hacia la Tierra sin Mal. Grupo poco numeroso de una "increíble" belicosidad: no sólo enfrentaron a las avanzadas sudorientales del Imperio Inca, sino que subyugaron a las poblaciones arawak que encontraron en ese territorio, levantando un sistema que muchos no dudan en calificar como esclavista, dada la venta de contingentes chané a las explotaciones españolas cordilleranas. El producto derivado de esta "área de fricción interétnica", fue el mestizaje entre guaraníes y chané de lengua arawak, generando un sistema social chiriguano-chané. Fórmula única que autoriza borrar las fronteras entre ambas etnias. El ordenador explicativo de las relaciones internas al grupo es "la cultura del maíz". Otro tema obligado es la relación histórica con el sistema misional y la contextualización nacional boliviana y argentina.

Por otra parte, tuve una excelente impresión de Thierry Saignes a partir de su participación en el I Congreso Internacional de Etnohistoria organizado por la Universidad de Buenos Aires en 1989. Por lo que esta es una ocasión propicia para confirmar esta idea.

Finalmente, el abordaje teórico de la "identidad étnica", impreso en el título del libro, sugiere un diálogo con uno de los problemas antropológicos más legitimados en el campo de la antropología argentina, sobre el que más duda generé, especialmente en su entendimiento a-lo Barth, y su reformulación a-lo Cardoso de Oliveira para las culturas de la "América Indígena"⁴.

Economics, 1989. Gow, Peter: *Of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon press, 1991. Descola, Philippe: *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris; Maison des Sciences de l'Homme, 1986. Castro, Eduardo Batalha Viveiros de: *Araweté. Os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Zahar ed., 1986. Estas lecturas fueron seleccionadas y orientadas por el profesor Viveiros de Castro. 4. Por ejemplo: Barth, Frederik (comp): " Los grupos étnicos y sus fronteras "; México, Fondo de Cultura Económica, 1976; Oliveira, Roberto Cardoso de: " Identidad étnica, identificación y manipulación "; en: *América Indígena*, vol. XXXI, 1971, n° 4, pp. 923-953.

ALTER

No compete aquí sintetizar el proceso demostrativo del modelo que proponen los autores. Se describe un armazón del mismo, a partir de la distinción e interpretación, en los argumentos de Combès y Saignes, de un conjunto mínimo-operativo de proposiciones y relaciones entre estas, apropiadas con la intención de resaltar el trabajo de síntesis etnológica, para luego profundizar diversos aspectos de su construcción y funcionamiento.

“*Alter Ego...*” no pretende ser una monografía etnográfica de los Chiriguano del Chaco Occidental, sudeste de la actual Bolivia. El foco del trabajo está centrado en el proceso formativo de la identidad de una etnia, como producto de la fundición de los Guaraní, que migraron desde el Paraguay a esta región a comienzos del S. XVI, en un sistema de

relaciones interétnicas diferente. Las evidencias se basan en un *corpus* de documentos escritos por diversos agentes colonizadores españoles⁵, a quienes los Chiriguano se enfrentaron como iguales, como “conquistadores”. Aunque los autores definen su enfoque como etnohistórico, las preguntas que hilvanan las evidencias se basan en el uso de trabajos etnológicos⁶. Especialmente, entre otros americanistas, de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro, Hélèn y Pierre Clastres⁷. Buscan una perspectiva continental para entender una “zona oscura, poco conocida”, pero nodal, en las relaciones entre Tierras Bajas y Altas sudamericanas.

Los autores construyen un modelo “genético” de la identidad de una sociedad amerindia que, siguiendo a Viveiros de Castro califican como “no-sustantivista”.

5. Documentos de archivos de los Siglos XVI y comienzos del XVII, y fuentes publicadas, escritas entre el S. XVI y XVIII. Vease en la bibliografía de “*Alter Ego...*”, *Sources*, pp. 143-148. Es difícil comentar las fuentes que usan los autores, ya que son muy variadas y hay una tendencia constante al tratamiento general de síntesis etnológica, que se despega más allá del análisis específico de fuentes particularizables. Se debe sondear otros textos de los autores para reconocer las documentos-fuente de estos etnohistoriadores. No tuve acceso a textos de Combès. Saignes, en “*L’ethnographie missionnaire des sauvages. La première description franciscaine des chiriguano (1782)*” (En: *Journal de la Société des Américanistes*, 1984, LXX : pp. 21-41), menciona que para los Chiriguano; “Les chroniqueurs Matienzo (1567), Polo de Ondegardo (1574), Rui Diaz de Guzman (1612, 1617-18), Diego de Mendoza (1665), les Jésuites Lozano (1733) et Chomé (1735), l’Intendant Viedma (1788), le naturaliste D’Orbigny (1839), ou les ethnologues Nordenskjöld (1912, 1946) et Métraux (1929, 1946) leur ont ainsi consacré des articles ou des chapitres bien informés. Cette liste est surtout dominée par la volumineuse production écrite d’origine franciscaine”, a la que somete a “crítica heurística”, al igual que en “*Naissance de l’ethnologie ? Chiriguano, Jésuites et Franciscaines: généalogie du regard missionnaire*”; en: *Anthropologie et missions en Amérique. XVIe - XVIII siècle.*, Claude Blanckaert, comp., Paris, Cerf. En estos dos artículos, es destacable el tratamiento de las condiciones de producción del discurso de las fuentes, las implicaciones de los momentos y formas de edición, y, en general, las reflexiones sobre los sistemas de intereses que hicieron de los indígenas objeto de disputas materiales y simbólicas internas al mundo Blanco. A partir de lo cual concluye que, pese a la abundancia, las fuentes son pobres en información.

6. Se debe tener en cuenta que aquí sólo se tratarán cuestiones referentes a “*Alter Ego...*”. El análisis que se propone ganaría rigurosidad mediante la debida contextualización de la obra en la trayectoria de los autores. Sin cumplir rigurosamente este requisito, se entiende que el motivo por el cual es un trabajo de síntesis etnológica, se debe a un momento culminante de investigaciones etnohistóricas que, comenzando como trabajos sobre la Confederación Charcas y el problema general de la Frontera sudoriental del *Tawantinsuyu*, progresivamente fueron focalizándose en el problema Chiriguano. En parte, el posicionamiento etnológico puede deberse a la naturaleza de las fuentes y los trabajos antropológicos en Tierras Bajas, en contraste con las aproximaciones arqueológicas para Tierras Altas.

7. Los autores citan: Clastres, Hélène: “*Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba*” en: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 6: 16-66, 1972. “*La Terre sans Mal: le prophétisme Tupi - Guaraní*” Paris, Seuil, 1975. Clastres, Pierre: “*Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indies Guaraní*”; Paris, Seuil, 1974.

Por un lado, genético implica la concepción de los Chiriguano con una historia particular (opuesta a la Historia, en la negación del Otro-Blanco-conquistador) en la que debe ser entendido el nacimiento de su identidad. Esto es, a partir de las relaciones diferenciales que comportan frente a otros sistemas de agentes de un campo social indígena; en base a la evidencia de las relaciones que los Chiriguano jerarquizan como dinamizadoras de su definición de Sí: partiendo desde su enfrentamiento con los arawak-Chané, pasando por otras parcialidades Chiriguano, otros grupos Tupí-Guaraní, otras etnias no Tupí (especialmente Guaycurú del chaco meridional), y los Blancos.

Por otro lado, sociedad no sustantivista implica que los autores no buscan definir, o hallar una zona nuclear de definición del Sí chiriguano, como principio único generador de una substancia social, o de un horizonte definidor del grupo real. La definición indígena de Sí, *oreva* (nosotros exclusivo) y *ñandeva* (nosotros inclusivo), no es absoluta. Marca diferencias de posición entre un locutor y el receptor de un mensaje.

El Sí chiriguano responde a diferentes niveles de identificación de acuerdo a las posiciones opuestas entre un sí y un otro. El resultado será una jerarquía de niveles de definición del Sí grupal, respecto a quienes se posicionen "en frente".

La teoría de la identidad implicada en el modelo se apoya ampliamente en la teoría de la comunicación levistraussiana:

"(...) nous utiliserons le modèle proposé par Claude Lévi-Strauss (1984) des divers modes d'identification à Autri. Lévi-Strauss postule en effet un continuum entre deux pôles extrêmes qui sont l'identification de l'Autre à Soi d'une part, la transformation de Soi en Autre d'autre part." (p.111⁸)

El primero de esos ejes es trabajado en el estudio de la asimilación canibal de los Chané: la integración o "guaranización" de estos para convertirlos en "otro minimal". La simbolización o posicionamiento Chané como opuesto y complementario femenino de los Avá⁹, y como víctimas preferenciales de la guerra. Para devenir Sí, los Avá precisarán que ese **Otro** sea también Sí.

El segundo eje sugerido por Lévi-Strauss es evidenciado en la inevitable transformación de los Guaraní migrantes, derivado del primer proceso de identificación del otro a sí: Chiriguano es una "civilización mestiza". El ideal de persona, el guerrero, el *queremba*, será formado por los hijos nacidos de la unión preferencial entre un hombre avá y una mujer chané. En tales individuos se condensa "el uno y el otro", Alter y Ego.

El primer polo hace de los Chiriguano una sociedad canibal, concomitantemente a su ontogénesis Tupí-Guaraní. Aquí nuevamente, los autores recurren a Lévi-Strauss, para diferenciar y articular los dos niveles responsables de la dominación sobre los Chané: la guerra y la alianza:

9. Avá es el etnónimo autoreferencial de los Chiriguano, y significa " los Hombres "

8. Si bien los autores explicitan este pasaje al final del texto -p. 111-, veremos que es una proposición que recorre todo el argumento. Luego, sirve para evidenciar la gramática del texto. La numeración entre paréntesis en el texto corresponde a partir de aquí a Combès et Saignes, "Alter Ego: Naissance de l'identité Chiriguano", op. cit. "Recherches d'anthropologie politique" Paris, Seuil, 1980. "La société contre l'Etat"; Paris, Ed. de Minuit, 1982. Lévi-Strauss, Claude: "La pensée sauvage"; Paris, Plon, 1962; "Le cru et le cuit"; Paris, Plon, 1964; "Anthropologie structurale I"; Paris, Plon, 1974. "Tristes Tropiques" Paris, Plon, 1980. "Cannibalisme et travestissement rituel"; Paris, Plon, 1984. Viveiros de Castro, Eduardo: "Araweté. Os deuses canibais" Rio de Janeiro, J. Zahar, 1986. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, Manuela: "Vingança e temporalidade: os tipinambá"; en: *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, tome LXXI, pp 191-208.

“Le cannibalisme apu être, avec raison, rapproché de l’inceste, en tant que ‘formes hyperboliques de l’union sexuelle et de la consommation alimentaire’ (Lévi-Strauss 1962:139; ‘manger’= ‘copuler’ en guaraní). L’inceste est une trop étroite conjonction du même avec le même, et la même chose peut être dite du cannibalisme où le semblable mange le semblable.” (p. 57)

Algunas de las preguntas-eje del texto son: ¿Por qué los Chané, como *partenaires preferentielles*? ¿Por qué comer a, y casarse con ellos? ¿En qué aspectos esta relación canaliza la estructuración del mundo Avá? ¿En qué medida esta relación evidencia una etno-génesis?

Los autores construyen la estructura social Chiriguano a partir de la seriación de inversiones respecto a estructuras elementales del mundo Tupí-Guaraní. Inversiones que, como finalmente veremos, expresan la exacerbación de tendencias latentes de la estructura social Tupi. Así, el texto se desarrolla como un contrapunteo entre elementos de un *idealtipe* Tupí-Guaraní y las evidencias del caso Chiriguano¹⁰.

La guerra y la alianza son colocadas como los motores estructurales sobre los que se operan transformaciones primarias.

El guerrero completa su escencia con la muerte, al ser devorado en el mundo de los dioses. En esta interpretación, Combès y Saignes se apoyan tanto en el trabajo de Pierre Clastres, cuando define al hombre guaraní como “être

par la mort”, frente a las mujeres que se oponen como “être par la vie”; como en Viveiros de Castro a partir de sus tesis sobre el canibalismo celeste como Devenir complementario de la Persona Tupí-Araweté. A partir de este “ideal masculino”, se compone una jerarquía de diferenciaciones sociales a partir de oposiciones sexuales.

Los autores afirman que la guerra es el *leiv-motiv* chiriguano: “C’est par la guerre que l’homme se réalise pleinement”. Aunque advierten que debe ser considerada en sentido amplio: el potencial guerrero de un jefe se afirma multiplicando las alianzas de sus descendientes.

En los Tupinanbá, la guerra y la alianza matrimonial son dos dimensiones del canibalismo que “abren el grupo al otro”. Pero a un otro parecido a sí. Combes y Saignes toman a Héléne Clastres, para quien las guerras Tupinanbá...

“(…) sont celles que l’on fait entre soi, gens de même langue et de mêmes moeurs (...) Entre villages d’une même province prévalaient les relations d’alliance, politique et matrimoniale. Entre provinces, les relations de vengeance (...) Sommairement donc, entre villages d’une même province on échangeait les femmes, d’une province à l’autre les prisonniers. A l’intérieur on était beaux-frères; au-delà, ennemies. Un seul mot en tupi pour désigner l’une et l’autre relation: tovaja (H. Clastres 1972: 72-73).” (p. 62)

10. La noción weberiana de “idealtipe”, no es usada por los autores. La propongo para ilustrar la mecánica analítica de contraste del problema chiriguano contra un horizonte pan-Tupí. Este último es puntuado a partir de una selección académica particular, señalando tesis “claves” de un conjunto de “tupinólogos” consagrados como Alfred Mettraux, Héléne y Pierre Clastres, Eduardo Viveiros de Castro, y otros americanistas como Joanna Overing Kaplan. El caso chiriguano se acerca o distancia de esa matriz conceptual; lo que les permite a los autores, aspirar a diálogos que superen la empiria y cuestionen unidades analíticas de alcance regional y continental.

Este modelo a dos niveles, funciona en los Chiriguano, condensado en uno solo. Tanto los enemigos, como las mujeres, son procurados de un mismo oponente que, para acentuar las diferencias, es un grupo no Tupí: los Chané de lengua arawak.

Combès y Saignes toman un tercer enfoque de Lévi-Strauss: distinguen tres niveles de intercambio: mujeres, bienes y lengua. Entre Chiriguano y Chané, estas tres esferas, lejos de establecer la reciprocidad de las relaciones intertupí, funcionan en sentido único. La dominación avá convierte a los Chané en comibles y esposables a la vez, en un mismo movimiento de asimilación caníbal. Esta relación desigual impide el atributo del estatuto de *tovaja* para los Chané. ¿Cómo considerar como cuñados, como iguales enfrentados, a quienes sólo dan mujeres y bienes?

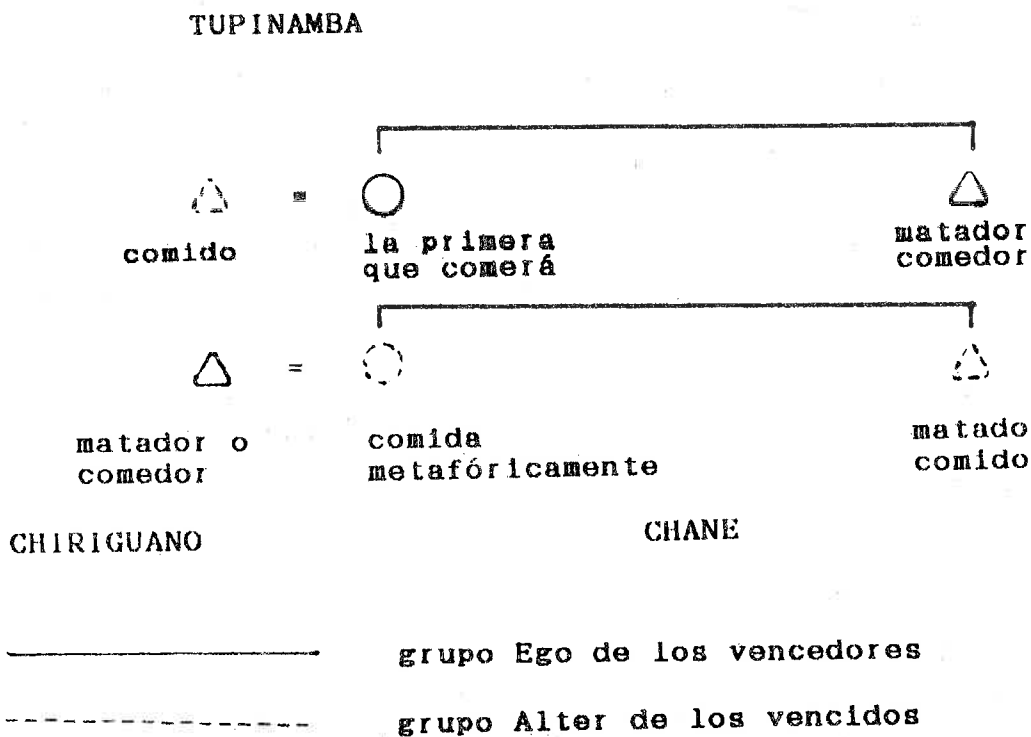
A nivel de la cultura material, los Chané son representados por el palo de cavar -símbolo opuesto al arco hacia el cielo de los guerreros

avá-, que denota su actividad agrícola; esfera productiva asociada a la mujer. La posición de los cautivos chané no sólo será la de esclavos (*tapuy*), sino principalmente la de mujeres (*cuña*). Por otro lado, si la sociedad chiriguano se mueve por la guerra, y las mujeres no participan de ella (por lo tanto no portan *tembetá*), su lugar es homólogo al del enemigo: otro opuesto, pero minimalmente.

Así los Chané, más que intercambiar mujeres con los avá, son las mujeres de los avá, el "otro minimal". De este modo, los *tapuy* - *cuña* son parte del Sí Chiriguano, marcados con el sello de la inferioridad.

Como expresamos, el casamiento preferencial chiriguano es entre un hombre avá y una mujer chané. Aquí los autores descubren otra inversión respecto del modelo Tupí, objetivada en el siguiente cuadro que aclara la posición de víctima del canibalismo que asumen las cautivas chané en virtud de la mencionada equivalencia simbólica entre comer y copular:

figura 1



En los Tupinambá las posiciones no son reversibles: quien siempre es comido es un marido de la hermana, una *tovaja*; pero los roles son reversibles: la víctima fue canibal, y quien ahora come, posteriormente será comido.

En los Chiriguano, ni las posiciones ni los roles son reversibles: la víctima Chané no es un ex-canibal, ni los Chiriguano serán consumidos por sus esclavos Chané.

Pero la guaranización Chané no se comprenderá cerrando el análisis en las relaciones de alianza. La célula elemental de parentesco deberá ampliarse en sentido de la consanguinidad: el hijo de un guerrero avá y una mujer chané, será miembro del *queremba*, sociedad guerrera. Estructura "original" respecto a otros Tupí, y análoga a la estratificación para la guerra de los enemigos históricos de los Guaraní: los Guaycurú del Chaco meridional.

Las relaciones de filiación posicionará a los Chané como hijos en el seno de las estructuras de parentesco avá. En la cultura Guaraní, mujeres y niños tienen un status similar:

"Dans le cas des Chané, soulignons que leur relation est de l'ordre de la consanguinité et non plus de l'alliance."
(p.79)

Estos agentes mestizos objetivan el climax de la captura de la identidad que define a los migrantes guaraní como Chiriguano¹¹. El engendramiento de *queremba* mestizos permite la integración definitiva de la madre chané. La mujer tiene, pues, el rol de intermediación entre dos hombres, lo que completa un ciclo de relaciones de identificación. Repitamos aquí la tesis central de Combès y Saignes: la identidad chiriguano

pasa por los Chané; modo de resolver la identidad en la alteridad tupí-guaraní. Realización que se cumple no en el más allá, sino en el territorio al que llegaron los migrantes guaraní, en busca de la Tierra sin Mal.

El mestizo lleva las marcas del otro minimal y del sí, de Alter y Ego. De su madre hereda una posición, de su padre adquiere un rol de guerrero, y una potencialidad de actualizar. Ser el uno y el otro, lejos de ser una contradicción a resolver, es una "**ambivalencia escencial**", es el propio principio estructural de la definición de Sí. Al Alter-Ego, sólo le falta ser canibal, lo que deviene a su muerte. Potencialidad para lograr la "Complettitud" del ideal de persona chiriguano, pasando por la guerra y por la muerte: "*La mort 'par excellence' de l'homme est celle qui a lieu à l'extérieur (guerre, cannibalisme) et qui entraîne une 'migration' pour gagner l'Au-delà.*" (p.89), -el subrayado es mío-

Los autores homologan la "política exterior chiriguano", -buscar a quienes ocupan la periferia de las aldeas, quienes están abajo, en calidad de esclavos, mujeres, niños-, a una de las tesis de Eduardo Viveiros de Castro para los Awareté. Los casos aparentemente se opondrían, ya que en los Awareté, las mujeres ocupan el centro y los hombres se posicionan en el exterior:

"(...) si les hommes Awareté sont en position d'extériorité c'est que 'l'identité', la réalisation de la personne passent par 'l'Autre' et 'l'Ailleurs' -tout le livre d'E. Viveiros de Castro est consacré à ce thème. 'L'identité' chiriguano, elle, passe par les Chané, par les Guana épousées. Dans les deux cas, c'est à la périphérie -sociale,

11 No se reproduce aquí la discusión sobre la onomástica Chiriguano. Sólo diremos que dicho etnónimo es de origen quechua y significa "frío excremento" (chiri-guano), Los autores lo interpretan como simbolización hostil de las etnias cordilleranas, denotadora de una "barrera climática ideal" para los migrantes avá desde las Tierras Bajas subtropicales.

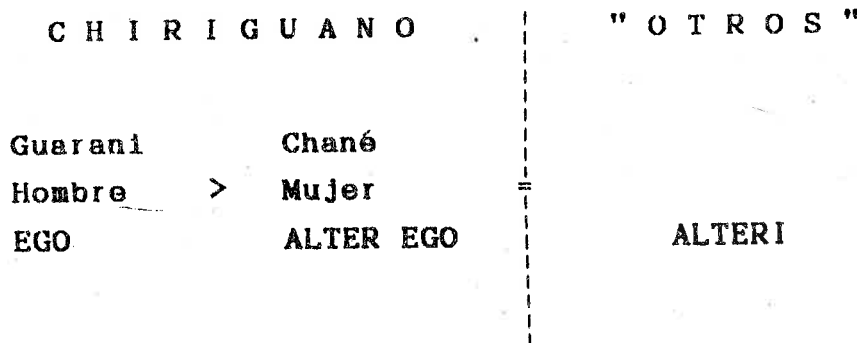
spatiale- que réside la clef d'une définition de l'"Etre". Ce thème, qui constitue tout l'objet du présent travail, sera repris en conclusion. " -p.88-

Sólo al final del texto se introducirá el "sentido de la acción" de los profetas (encaminar al grupo hacia la Tierra sin Mal¹²), y la esfera religiosa en general para entender un proceso que se venía anunciando a lo largo de todo el texto: la "Completitud" de la Persona a la muerte y en el Más Allá. A nivel de los mitos son utilizadas abundantes relaciones, pero en un plano ilustrativo, más que como foco particular del análisis.

Complementarse con los Chané; realizarse abajo para subir al más allá: reducir al mínimo

al otro: pensar el par conceptual básico del Ser Chiriguano: *avá : tapuy - cuña*. La imposición de valores religiosos, la ideología chiriguano, o la puesta en juego de la simbólica que posibilite la guaranización chané, se realiza a nivel del discurso (esfera masculina por excelencia entre los Guaraní). Por ende, este fluiré en sentido inverso a las mujeres y los bienes. Volviendo a las relaciones en sentido único entre avá y chané, tenemos que, de los primeros a los segundos se canaliza lo inmaterial; en sentido contrario, lo material. Utilizando los términos propuestos por Lévi-Strauss, los autores descubren la unidad de un proceso de vaivén de diferenciación étnica, que es la propia sociedad Chiriguano, "civilización mestiza", compuesta por el "uno y el otro":

figura 2



12. La Tierra sin Mal (*Kandire*): "lugar de reposo" prometida a los grandes guerreros ex canibales y futuros consumidos. Tierra de abundancia e inmortalidad donde no es preciso ni el trabajo agrícola, ni las mujeres: "(...) loin de leur promettre la Terre sans Mal des hommes, ils (les prophètes) les assuraient d'une nouvelle jeunesse; cela est une forme de l'imortalité ici-bas, une transformation de vieilles stériles en femmes fécondables, aptes à transmettre la vie." (p.100)

Para los autores no se trata de tres conjuntos: Guaraní, Chané y Otros (otras etnias, Blancos, etc). Son dos conjuntos que se enfrentan: *tovaja*. En el primero, los dos términos comportan una relación asimétrica. Entre los dos conjuntos, la relación es de igualdad: *tovaja*, como vimos, implica una simetría de posiciones para quienes se enfrentan. Aquí se resuelve una de las preguntas que recuperábamos al principio: si el enemigo y quien da mujeres preferentemente, no se encuadra lógicamente

en el esquema de reciprocidad típico de los Tupí-Guaraní, ¿quién "llena" este espacio conceptual?, ¿cuál es su transformación en la sociedad Chiriguano?

El esquema comprende: La asimetría en el seno de una pareja, y la relatividad de la definición del Sí Chiriguano. Transformando esta gramática estructural, los autores llegan a un modelo de identidad diagramable del siguiente modo:

figura 3

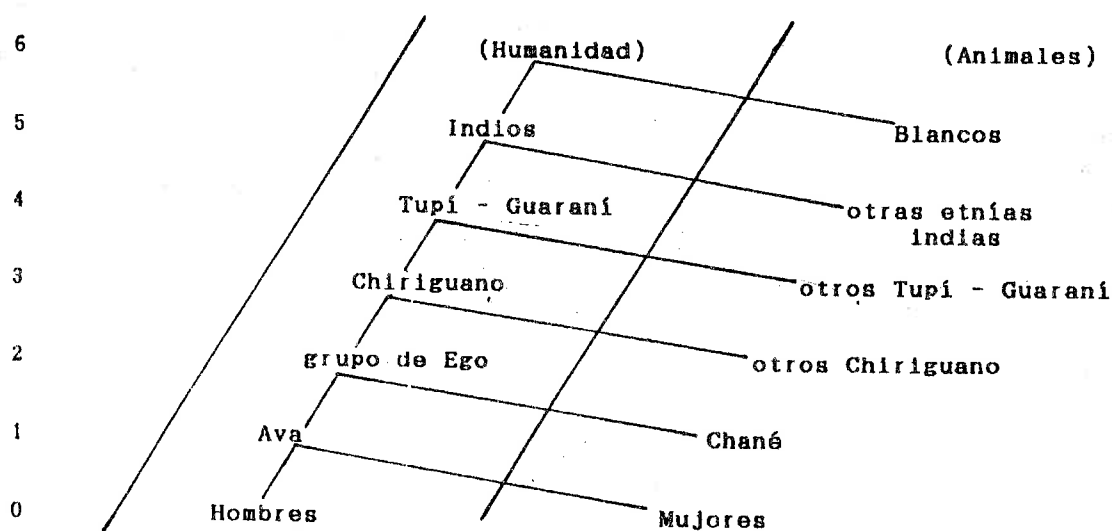


figura 3: "El árbol de los diferentes niveles de Sí" (p. 116)

Como nos referíamos al inicio, los autores completan un modelo genético y no sustantivista. Reconsiderando, relatividad implica que la definición del Sí Chiriguano se construye en término de posiciones: los hombres Avá son “más sí” que las mujeres; a su vez, los hombres y las mujeres Avá son “más sí” que los Chané; pero más aún, los Chiriguano (Guaraní - Chané) son “más sí” que los otros Indios, así como estos son un Sí en relación a los Blancos.

“ Du niveau 0 aux niveaux supérieurs du proche au loin, ces divers Autres sont aussi de moins en moins ‘consommables’: la femme l’est sexuellement, et, modèle de la victime, l’est symboliquement comme nourriture. Identique est le sort des Chané, mangés et épousés préférentiellement. En revanche, entre bandes chiriguano on se marie sans doute, on se fait la guerre, mais on ne se mange pas: les documents, rappelons-le, ne font pas état de semblables actes de cannibalisme. Ce niveau peut correspondre, pour les Tupinambá, à celui de la ‘province’ mais on ne ‘s’entre-mange’ pas “. (p.117)

En el enfrentamiento a “otros indios”, *tovaja* perderá la condición de cuñado pero no de enemigo en el que se procurará, no mujeres, sino alimento futuro. Los Blancos, ya no serán ni comibles ni esposables. En este nivel las posiciones masculina y femenina se desequilibran. El casamiento preferencial es el de un español con una india. El rapto indígena de mujeres blancas, busca reestablecer parcialmente la reciprocidad expectada en esta oposición. La tendencia a la igualdad de status con el Blanco, también es pensada a través de un mito de elección de armas: a los indios les toca armas de palo y a los blancos de metal, lo que explica la inferioridad en la guerra. Pero es un “héroe civilizador” indio quien opera en esta diferenciación.

Como subconjuntos de la Humanidad, Indios y Blancos son inferiores a los dioses. Finalmente, es en la reunión del hombre con los dioses (la “Compleitud”), en la que el primero se sabe inferior (el Uno es superior al Otro). Se trata de una operación homóloga en diferentes niveles; de la misma lógica del pensamiento chiriguano. Aquí, los autores encuentran sustento teórico del modelo en Louis Dumont: *“La réalité sociale est une totalité faite de deux moitiés inégales, mais complémentaires (...) c’est de une hiérarchie qu’il s’agit.”* (p.118).

Hacia el final del texto los autores plantean el profetismo y la búsqueda de la Tierra sin Mal, como la “tercera abertura” de la “política exterior” chiriguano. Muestran como en la representación avá de *Kandire*, se simbolizan atributos homólogos a los construidos sobre los Chané.

Las inversiones respecto a la estructura social Tupí-Guaraní que insinuaban el análisis de la guerra y de la alianza chiriguano, son resueltos a partir de esta tercera abertura, como formas exacerbadas del mismo principio pantupí de captación exterior de la identidad. La migración constante para asimilar al “otro de abajo”, para devenir “el Otro en alto”.

Otro, Devenir. Ejes del pensamiento Chiriguano ... *“philosophie étrangère qui fond l’unité Tupí-Guaraní”* (p.122), hace a su Historia y confiere *“Sens et Puissance”*.

ALTER EGO

Da capo a fine, tuve una gradual variación de opiniones sobre las bases teóricas del argumento. Como se vió, los autores distinguen “tres aberturas de la política exterior chiriguano”. A mi parecer, son tratadas dicotómicamente en dos movimientos: por un lado, la guerra y la alianza; luego, el profetismo. En el primero dominan tesis a-lo

Clastres; en el segundo, a-lo Viveiros de Castro. Si bien Combès y Saignes finalmente afirman, con otras palabras, que el primer movimiento es el preludio del segundo, me pregunto si es posible resolver la obra en unas pocas páginas de final de texto. Pocas páginas dedicadas al problema de la muerte, del chamanismo - profetismo, al mundo de los dioses. Pocas afirmaciones poco discutidas para un "gran cierre".

Un resultado es que, pese a la intención manifiesta de proponer un nuevo modelo de identidad, una definición genética superadora de los alcances substantivista y posicional o relativista, esta tercera carta parece no apostarse más que al final del texto. Las observaciones iniciales apuntaban a criticar el uso reiterativo de los conceptos de etnia e identidad de un modo que sugería, hasta un punto muy avanzado en la lectura, que se trataba de las viejas herramientas de identidad contrastante, en donde una contradicción externa a ambos grupos, es la condición que resuelve la identificación como sí y como no otro. Creí estar ante lo que había aprendido y me incomodaba, pero con una nueva etiqueta: la fricción entre chiriguano y chané, oposición que culturalmente no los deshacía, los dejaba como estaban.

Todavía en el primer movimiento, se tiene la sensación de que algunas evidencias presentan fuertes apoyaturas cultural - funcionales, armadillas que muchas veces conllevan las "necesidades de la guerra", la diferencia de "sex - ratio" entre etnias como aporte para entender la procuración chiriguano de mujeres chané, o la afirmación de que el profetismo incrementó su actividad en proporción inversa al canibalismo, a partir de la petición existencial de "ser como los Blancos", fórmula inevitable desde comienzos del S. XVIII. Se remarca esto por oposición a interesantes proposiciones que podrían haber sido utilizadas con más profundidad: la

noción de campo social indígena, o la afirmación de que Chiriguano, lejos de ser una unidad solidaria, debe entenderse como un conjunto de parcialidades disputando los mismos elementos para Ser.

Por otro lado, mi "pedido etnográfico" apuntaba a considerar con mayor detalle la descripción de agentes y relaciones internas a cada unidad distinguida; o, directamente desde un comienzo, a una unidad que no fuese Guaraní, ni Chané, que pudiera tratarse "desde el vamos", como Chiriguano. Tomar a la guerra como un elemento que parecía que iba a desencadenarlo todo hasta el final, acentuaba esta imagen. El tema de la "Completitud Chiriguano (y del texto) a partir de la muerte y el canibalismo celeste, resuelve dudas y plasma la intención de los autores: un modelo en el que se entiendan los mecanismos de una unidad sociológica particular, no explicable por "otros ausentes", sino por el lugar que el Otro tiene en Sí. Lugar ambivalente en donde coexisten, oponiendo y complementándose, la negatividad y la positividad. No es preciso excluir a una u otra.

Las pretensiones del modelo son ambiciosas: en 140 páginas se da cuenta de un campo de relaciones interétnicas, de descripciones generales de la cultura Chiriguano y de las etnias circundantes; de opiniones centrales de tupinólogos reconocidos (que *deben* referenciarse); de la contextualización continental del problema y, claro es, de un fino análisis de la construcción de la identidad Chiriguano. Por un lado, es destacable el modo como los etnohistoriadores vuelan muy alto por sobre sus fuentes y discuten con autores y temas que pulsan a la etnología sudamericana actual. En este sentido, a la vez que demuestran la riqueza de superar barreras intra e interdisciplinarias, es curioso el diálogo central con los etnólogos y no con otros etnohistoriadores, arqueólogos (como generalmente realizan la tradición de estudios trazada a partir de John Murra en Argentina y

el mundo andino) u “ otros antropólogos “ o científicos sociales. Por otro lado, la complejidad que descubren al problema choca con el tamaño del texto¹³.

Como se señaló, los autores no pretenden hacer una monografía etnográfica, un trabajo “clásico” en el que se debe explicitar con detalle, todos los posicionamientos constructivos progresivos a partir de un trabajo empírico. El libro es de síntesis etnológica. En consecuencia, hay muchas afirmaciones que aparecen como naturales, como dadas, no dudadas o reflexionadas como quisiera este lector: al clasificar las etnias, al describirlas culturalmente, al generar un contexto macro de entrada, al utilizar intensamente definiciones del “ Diccionario Chiriguano - Español “ de Romano - Cattunar (1916, La Paz, Museo de Etnografía y Folklore) y principalmente, al cruzar los datos con proposiciones teóricas de

etnólogos como Hélène y Pierre Clastres y Viveiros de Castro. Tal vez para los autores, esos nombres por sí solo, justifiquen la omisión.

Estas proposiciones describen, en parte, “ anotaciones al margen del texto “ de caracter negativo. Si bien pude haber penetrado a partir de ellas (al estilo “comentario crítico”), la propia cadencia del texto, como se afirmó, me convenció de la superación paulatina de muchas **ambivalencias cognitivas** propias de mi particular relación con el objeto - texto. “ Ambivalencia esencial” inherente a una lectura muy rica, que no necesariamente cumplió con la redención de superar mis dudas etnográficas. Pero sin duda, objetiva una “efectiva ganancia” de poder reflexivo - etnológico, para construir sobre las ambivalencias y redireccionar diálogos, entre las subdisciplinas de la antropología en argentina.

13. Los autores posiblemente encuentran problemas irresolubles etnológicamente: en el repaso de las treinta publicaciones de la colección “ *Cahiers de l'Homme* “, en la que se incluye este libro, el promedio de páginas es 130. ¿ Esta no es una relación explicativa del cómo conocemos ?