

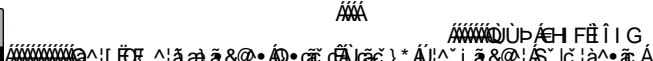
Silvia Citro*

Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los *mocoví* santafesinos en el contexto postcolonial

Resumen: En este trabajo, se estudian los procesos histórico-culturales de los *mocoví* santafesinos en sus vínculos con diversos agentes de la sociedad mayor durante el siglo XX. Me centro en las prácticas de invisibilización de la identidad étnica iniciadas por los *mocoví* a principios de siglo, analizando sus relaciones con las estrategias políticas de resistencia que las antecedieron y siguieron: el movimiento político-religioso milenarista de San Javier en 1904 y el proceso de “identificación” y organización política en términos étnicos, iniciado a mediados de la década de 1980. Mi hipótesis es que las prácticas de invisibilización de la propia identidad no fueron una mera consecuencia de las políticas de dominación colonial y postcolonial sobre agentes pasivos o vencidos, sino que constituyeron “tácticas” ensayadas por los *mocoví*, muchas veces concientemente, para redireccionar situaciones de dominación y hegemonía. Asimismo, planteo que las mencionadas estrategias políticas de resistencia, tampoco podrían entenderse solamente como respuestas ante coyunturas específicas impuestas por los grupos hegemónicos, sino que también son el producto de las experiencias histórico-culturales de los propios actores y, especialmente, de sus fragmentarias y encubiertas tácticas de resistencia, ejercidas en las prácticas cotidianas y también en los espacios rituales.

Summary: This paper analyzes the cultural and historical processes undergone by the *Mocoví* Indians of the province of Santa Fe, in their relationship with diverse agents of mainstream society in the 20th century. The focus is on the practice of invisibilization of their ethnic identity since the beginning of the century, analyzing their relations with the political strategies of resistance that preceded them and those that followed: the political and religious millenarian movement in San Javier, 1904, and the process of “identification” and ethnic political organization from the mid 1980s on. The concealment of identity was not simply just a consequence of the colonial and post-colonial policies of domination of

* Doctora en Antropología (Universidad de Buenos Aires). Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente Jefa de Trabajos Prácticos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Especializada en etnografía e historia de los grupos aborígenes guaycurú del Chaco argentino y en las áreas de antropología del cuerpo y estudios de la *performance*.



passive or defeated agents, but a “tactic” adopted by the *Mocoví* to redirect a situation of domination and hegemony. Finally, I sustain that the politics of resistance cannot be understood merely as a response to specific scenarios imposed by hegemonic groups, but are also the result of the cultural and historical experience of the actors, and most particularly, of their fragmented and concealed tactics of resistance, carried out in their daily practices and also in their ritual spaces.

1. Introducción

Los aborígenes *mocoví* pertenecen al complejo lingüístico y cultural *guaycurú*, conformado históricamente por los grupos *toba*, *pilagá*, *abipón*, *kadiweu*, *payaguá* y *mbayá*. El Gran Chaco sudamericano ha sido el hábitat originario de estos grupos de tradición cazadora-recolectora. En el Chaco Septentrional, se ubicaron los *kadiweu*, *payaguá* y *mbayá*, en el Chaco Central, los *toba* y *pilagá* y, en el Chaco Austral, los *mocoví* y *abipón*, en las actuales provincias argentinas de Chaco y Santa Fe.¹

En este trabajo, se estudian los procesos histórico-culturales de los *mocoví* santafesinos en sus relaciones con diversos sectores de la sociedad mayor durante el siglo XX. Me centraré en el análisis de las prácticas de invisibilización de la identidad étnica iniciadas por los *mocoví* a principios de siglo, analizando sus relaciones con las estrategias políticas de resistencia que las antecedieron y siguieron: el movimiento político-religioso milenarista de San Javier en 1904 y el proceso de “identificación” y organización política en términos étnicos, iniciado a mediados de la década de 1980. Asimismo, describiré el rol de la lengua *mocoví* en estos procesos de invisibilización e identificación.

La investigación se basa tanto en el análisis de las fuentes y los estudios históricos hasta ahora publicados, como en materiales obtenidos en diversos trabajos de campo realizados entre 2002 y 2005, en los siguientes asentamientos *mocoví* santafesinos: “Comunidad Aborigen Qom Kayaripi” de Calchaquí, Colonia Dolores, Costa del Toba, “Comunidad Aborigen Llalec Lava” de Kilómetro 94, Los Laureles y “Barrio Mocoví” de Recreo.²

En lo que respecta al enfoque teórico-metodológico, se combina el examen crítico de las fuentes históricas con los aportes de los estudios etnográficos, los cuales nos

1 Si bien los payaguá, mbayá y abipón se han desintegrado como pueblos, entre los *mocoví* de Santa Fe hallamos referencias a la existencia de familias abipón en dicha provincia. De acuerdo al censo nacional de pueblos aborígenes (INDEC 2004-2005), la población *mocoví* en Chaco y Santa Fe es de 12.145 personas. En Santa Fe, actualmente se reconocen unas 18 “comunidades *mocoví*”.

2 Muchos de estos trabajos de campo fueron realizados junto con las lingüistas Beatriz Gualdieri y Marta Krasan, y con la antropóloga María Hellemeier.

permiten acceder a la memoria de un pueblo, expresada en sus narrativas históricas orales y también en diversas prácticas culturales. Autores como Hill (1988) y Turner (1988) han contribuido a destacar que en las sociedades aborígenes sudamericanas, las narraciones míticas y los rituales actúan como formas de interpretación complementarias a las narrativas históricas, expresando ambos la “conciencia social” del grupo. Estos y otros autores (Comaroff, Jean/Comaroff, John 1991; Comaroff, Jean 1985; Sahlin 1997, Taussig 1982; 1992: 17-29), han puesto de relieve cómo a través de narrativas históricas, mitos y rituales, muchas de estas sociedades conformaron sus propias maneras de “leer” la historia de la interacción colonial y postcolonial. A través de estas formas así como de las diversas prácticas de la vida cotidiana, estos grupos han intentado “restablecer la coherencia de su mundo vivido y volver controlable su proceso de reproducción”, buscando “direccionar y redireccionar” la conflictiva experiencia colonial (Comaroff, Jean 1985: 4-5). Por ello, en estas prácticas y discursos podemos encontrar diversos modos de oposición, disenso o resistencia a las políticas de dominación y hegemonía. En este sentido, considero que la diferenciación que plantea Certeau (1980; 1988) entre “estrategias” y “tácticas”, permite repensar los diferentes modos de resistencia, según los espacios sociales desde donde éstas se articulan y los tipos de operaciones que involucran. Sintéticamente, el autor señala:

I call strategy the calculus (or the manipulation) of relations of force which becomes possible whenever a subject of will and power [...] can be isolated. Strategy postulates a *place* susceptible of being circumscribed as a *propre* and of being the base form where relations can be administered with an *exteriority* of targets or threats [...]. As in management, all “strategic” rationalization begins by distinguishing its “appropriate” place from an “environment”, that is, the place of its own proper power and will. [...] I call tactics the calculated action which is determined by the absence of a proper place. Thus no delimitation of exteriority furnishes it a condition of autonomy. Tactics has no place except in that of the other. Also it must play with the terrain imposed on it, organized by the law of a strange force [...] it is movement “in the enemy’s field of vision” as von Bülow said it, and in the space controlled by him. It does not have, therefore, the possibility of giving itself a global project nor of totalizing the adversary in a distinct space, visible and objectifiable. [...] This non-space doubtless permits mobility but requires amenability to the hazards of time, in order to seize the possibilities that a moment offers. It must vigilantly utilize the gaps which the particular combination of circumstances open in the control of the proprietary power [...], it creates surprise. It is possible for it to be where no one expects. It is a mile. In sum it is the art of the weak (Certeau 1980: 5-6).

La hipótesis propuesta es que las prácticas de invisibilización de la identidad étnica que encararon los *mocoví* santafesinos, no fueron una mera consecuencia de las políticas coloniales y postcoloniales sobre agentes pasivos o vencidos, sino que constituyeron “tácticas” ensayadas por los *mocoví*, muchas veces concientemente, para redireccionar situaciones de dominación y hegemonía. Asimismo y, en términos teóricos más generales, pretendo destacar que ciertas estrategias políticas de resistencia altamente

visibles

—como los movimientos milenaristas o las reivindicaciones étnicas actuales—, tampoco podrían entenderse sólo como respuestas de los aborígenes ante coyunturas específicas impuestas por los sectores hegemónicos, sino que también son el producto de las experiencias histórico-culturales de los actores y, especialmente, de sus fragmentarias y encubiertas tácticas de resistencia, ejercidas en prácticas cotidianas y espacios rituales.

En suma, a partir del análisis de este caso, se espera, por un lado, contribuir al conocimiento de los procesos histórico-culturales de uno de los grupos aborígenes menos estudiados de Argentina y, por otro, realizar algunos aportes puntuales para la consecución de una perspectiva teórica dialéctica, que permita abordar más en detalle los vínculos entre las estructuras económico-políticas y los diferentes modos de agencia de los actores sociales en el contexto postcolonial.

2. La dominación “blanca”: políticas coloniales y postcoloniales en el Chaco Austral

A veces nosotros nos escondemos, a veces no queremos hablar [...] Hoy le digo esto a esta gente, que vienen desde Buenos Aires, que vienen y están rescatando nuestra idioma haciendo preguntas. Por ahí a veces nos enterramos nuestras palabras que no queremos decir. Mostramos como aborígen, a veces nos causa vergüenza. No sólo la vergüenza nos causa, a veces tenemos miedo a la gente blanca, que un día la gente blanca nos quitaron nuestros bienes, nuestras tierras. Por eso es que a veces nos avergonzamos, tenemos miedo. Pero hoy, yo siempre lo digo, me largo para que algún día que yo parta en esta tierra, que los chicos siempre se acuerden de mí [...]. No me avergüenzo de decir que soy mocoví.

Teresa Coria (Enero, 2003).

Entre las consecuencias de los procesos coloniales y postcoloniales, las que más suelen destacarse en las narrativas históricas *mocoví* son: la usurpación de las tierras, el ocultamiento de la identidad étnica y la pérdida de la propia lengua. Como puede apreciarse en el relato del epígrafe, en los más ancianos persiste el recuerdo del temor o desconfianza hacia “la gente blanca” o *doqoshi* que les quitaron sus territorios y bienes. Así, la actitud del pasado de “enterrar” las propias “palabras” y “escondarse”, por un lado, y la actitud actual de no avergonzarse por enunciar la propia adscripción étnica y “largarse” (animarse a hablar el propio idioma y contar su historia), por el otro, se corresponden, respectivamente, con las “tácticas de invisibilización” y las “estrategias de identificación” que los *mocoví* ensayaron frente a la dominación y hegemonía de la “gente blanca”. No obstante, antes de pasar a estudiar el surgimiento de estos procesos, analizaré sintéticamente cómo se fue conformando históricamente la situación de “dominación” en el Chaco austral, para mostrar así las continuidades que, según mi hipótesis, existirían entre el período colonial y postcolonial hasta inicios del siglo XX. Justamente, considero que la categoría “blancos” que aparece en las narrativas *mocoví* y de otros pueblos de la región, condensa la percepción nativa de estas

continuidades: las luchas y conflictos con aquellos agentes coloniales y postcoloniales que, no obstante sus diferencias, siempre intentaron dominar a los pueblos originarios por medio de políticas de coerción directa.³

Cuando los colonizadores españoles comenzaron a realizar sus incursiones militares en la región chaqueña, los *mocoví* eran sociedades cazadoras-recolectoras semi-nómadas. Las bandas exógamas se desplazaban por territorios que se establecían como propios y, temporariamente, se asentaban en los lugares con abundancia de caza. Cuando comenzaba el tiempo cálido y la época de maduración de los frutos del monte, las bandas aliadas solían celebrar encuentros festivos que duraban varios días. Las ceremonias en que los caciques y hombres mayores compartían la bebida preparada con los frutos de la algarroba, el chañar o la miel, fueron uno de los ámbitos privilegiados para dirimir los liderazgos y crear alianzas entre bandas, conformándose así unidades sociales mayores o tribus. En estos encuentros, también se celebraron intercambios económicos, festejos por los triunfos bélicos y concertación de matrimonios.⁴ Los rituales anuales habrían jugado así un rol fundamental en la organización social de estos pueblos, en sus relaciones de parentesco y en las dimensiones políticas, económicas y religiosas que éstas involucraban.

Una de las transformaciones socioculturales más importantes durante el período colonial, fue producida por la incorporación del caballo en el siglo XVII. La capacidad para recorrer mayores extensiones geográficas favoreció los movimientos migratorios y la intensificación de los enfrentamientos con los colonizadores, pues los *mocoví* mantuvieron una actitud de resistencia, aliándose, según las coyunturas, con los *toba* y/o *abipón*. Según Susnik (1971: 165), la presión militar española y, especialmente la expedición de Urizar y Arespachoga en 1710, produjo la dispersión de los grupos aborígenes que habitaban en la zona del Bermejo, llevando a los *mocoví* y *abipón* hasta el actual territorio santafesino.

En el siglo XVIII, el proceso de evangelización católica cobró mayor fuerza en el Chaco Austral, pues los jesuitas lograron instalar una serie de misiones siguiendo los ejes de los ríos Paraná y Paraguay. En Santa Fe, se fundaron las reducciones *mocoví* de San Javier (1743) y San Pedro (1764). Tanto los grupos “reducidos” como aquellos “montaraces”, así denominados por permanecer en el monte, comenzaron a formar parte de las redes comerciales establecidas con diversos sectores de la sociedad colonial, sobre todo, a partir de la apropiación e intercambio del ganado vacuno y caballar. La experiencia misional intentó promover la sedentarización y control de los grupos, la introducción de creencias y rituales católicos y también nuevas prácticas de subsis-

3 Retomaremos aquí la distinción gramsciana entre “dominación” y “hegemonía”, según fuera analizada por Williams (1997), entre otros.

4 Esta descripción de las formas de organización social se basa en fuentes jesuíticas (Paucke 1942-44; Dobrizhoffer 1967) así como en el trabajo de Braunstein (1983).

tencia, como la producción agrícola, la cría de ganado o la comercialización de manufacturas de lana.⁵

En los inicios del período postcolonial, existió un reconocimiento institucional de los pueblos aborígenes como integrantes constitutivos de la nueva nación. Entre las acciones de la Junta de Gobierno surgida de la Revolución de Mayo de 1810, se hallaban la proclamación de la igualdad jurídica del indio y la extinción del tributo indígena (Martínez Sarasola 1992: 156-159). No obstante, a pesar de este reconocimiento legal y del momentáneo fervor indigenista generado en las elites criollas, en el caso santafesino, encontramos que las acciones militares contra las poblaciones aborígenes fueron muy tempranas. Entre 1824 y 1848 se desarrollaron cruentos enfrentamientos, a partir de las campañas militares comandadas por el gobernador Estanislao López y, posteriormente, por sus sucesores Juan Pablo López y Pascual Echagüe (Martínez Sarasola 1992: 178-179; Alemán 1994: 220-226). Estas campañas contra los *mocoví* y *abipón* eran seguidas por tentativas para restablecer las viejas misiones jesuitas y crear otras nuevas, intentando asentar y controlar a las poblaciones aborígenes. Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, los mercedarios se ocuparon de las misiones por un breve período y, posteriormente, los franciscanos. Entre los *mocoví*, dichos religiosos se hicieron cargo de las misiones del período colonial –Jesús Nazareno de Espín o Inspín en 1797, San Javier y San Pedro en 1812–, así como de las nuevas misiones creadas

–Calchines y San Pedrito o San Pedro Chico en 1833, Cayastá en 1860, Nuestra Señora de los Dolores en 1870– (Tarragó 1986; Alemán 1997).

Especialmente durante la primera mitad del siglo XIX, la acción misional fue bastante discontinua, debido a la escasez de misioneros y medios económicos, a las sublevaciones producidas en algunas reducciones y, en general, al agitado escenario político-militar que se vivió durante las guerras civiles entre unitarios y federales. Los *mocoví* de San Javier y San Pedrito, por ejemplo, contaron con Cuerpos de Lanceros Indígenas que participaron en estos enfrentamientos internos así como en campañas contra otros aborígenes.

En 1853, la Constitución Nacional consolida en su texto las políticas de incorporación y homogeneización que ya se venían ensayando con los aborígenes y define como atribuciones del Congreso: “proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”. La cuestión de la “conversión” da cuenta del propósito de transformar las pautas culturales de aquellos aborígenes que aún permanecían del otro lado de la “frontera” interna, para incorporarlos al modo de vida occidental. En cuanto al mandato del “trato pacífico”, éste sería rápidamente olvidado en pos de la “seguridad” de esas fronteras. Entre

5 Sobre las transformaciones producidas en el siglo XVIII, cfr. Susnik (1971), Santamaría (1995), Citro (2003), Nesis (2005), entre otros.

1853 y 1884 se sancionaron 13 leyes que regulaban las acciones a emprender en la “frontera con el indio”: la defensa, pero también el avance y ocupación territorial, en tanto estas acciones se consideraban imprescindibles para lograr la expansión económica (Briones/ Carrasco 1996: 13). En este período, muchos intelectuales pertenecientes a las elites dominantes, sostienen que una de las “soluciones” al problema aborigen era “exterminarlos” y reemplazarlos por “inmigrantes europeos” que “contribuyeran al desarrollo de la Nación”, tal fue el pensamiento de Sarmiento, que llegó a adquirir una particular violencia racista en sus discursos.⁶

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la progresiva estabilidad política favorecerá nuevos avances militares sobre los territorios indígenas, junto con las consecuentes políticas de misionalización y promoción de la inmigración. Los “colonos”, migrantes europeos dedicados a la agricultura, serán el nuevo actor social que se incorpora al Chaco austral. Ya desde 1856, con la fundación de la Colonia Esperanza, se venía alentando el asentamiento de inmigrantes en Santa Fe: “entregando gratuitamente tierras o brindando facilidades en transporte, herramientas o semillas” (Andino 1998: 24). Así, en 1865 se funda la Colonia Helvecia, en 1866 la Colonia California, en 1867 la Colonia Inglesa o Galense y la Colonia Francesa (Andino 1998: 25). Paralelamente, desde 1855 se intensificará la acción franciscana, con un grupo de misioneros italianos que llegan a la provincia.

A partir de 1870, se producen nuevos avances en la frontera norte a cargo de Obligado y, a medida que se derrota militarmente a los aborígenes, se los intenta incorporar a nuevos proyectos reduccionales (Purísima Concepción de Reconquista en 1872, San Antonio en 1883). El avance militar no fue realizado sólo por las fuerzas gubernamentales sino también por los grupos indígenas reducidos que colaboraron con el ejército (los Cuerpos de Lanceros) y por los colonos extranjeros que recibían autorización gubernamental para efectuar expediciones contra aborígenes, tal fue el caso de los colonos norteamericanos y suizos de Malabrigo, California y Alejandra en 1875 (Andino 1998: 29; Alemán 1997: 224).

Para 1883, la frontera norte se había extendido hasta el actual límite de Santa Fe y, en 1884, la campaña militar comandada por el Ministro de Guerra y Marina Victorica, permitió extender la frontera chaqueña hasta el río Bermejo. Según sus declaraciones, esta campaña tenía como objetivos: “dejar completamente libre del amago del salvaje aquel territorio”, “garantizar las rutas desde el litoral a Salta, Tucumán y Jujuy, así como proteger la navegación por el Bermejo” y “atraer a las tribus al trabajo” (Victorica 1885: 8). Victorica insiste repetidas veces sobre este último punto, ya en 1882, en su informe al Congreso, señalaba que “es digno de estudiarse un sistema conveniente para reducir a los indios, evitando su exterminio y haciéndoles servir a los fines de la civilización” (Victorica 1885: XLVI). No obstante, fueron habituales las contradiccio-

6 Cfr. Viñas (1982: 61, 62, 65), entre otros.

nes entre aquellos discursos que recomendaban el trato pacífico y el empleo de la fuerza sólo como último recurso y las prácticas militares concretas. En muchos casos, la técnica empleada fue el asalto por sorpresa a las tolderías y la muerte de todos aquellos que prestaban combate.

Una vez concluida la campaña de 1884, después de describir las tribus aborígenes que fueron derrotadas, Victorica señala:

Difícil será ahora que las tribus se reorganicen bajo la impresión del escarmiento sufrido y cuando la presencia de los acantonamientos sobre el Bermejo y el mismo Salado, los desmoraliza y amedrenta. Privados del recurso de la pesca por la ocupación de los ríos, dificultaba la caza de la forma en que lo hacen que denuncia a la fuerza su presencia, sus miembros dispersos se apresuraron a acogerse a la benevolencia de las autoridades, acudiendo a las reducciones o los obrajes donde ya existen muchos de ellos disfrutando de los beneficios de la civilización. [...] Pienso que será provechoso para la civilización de estas tribus favorecer su contacto con las colonias de la costa, donde no tardarán en encontrar trabajo beneficiando las industrias que en ellas se desarrollan. No dudo que estas tribus proporcionarán brazos baratos a la industria azucarera y a los obrajes de madera [...] (Victorica 1885: 15, 23).

Como puede apreciarse en estos fragmentos, existía una clara conciencia del proceso económico que se estaba gestando: la expropiación de las condiciones materiales de existencia de unos hombres que hacía posible su explotación por otros. También era claro que las políticas del Estado estaban al servicio de los intereses de la burguesía dominante: cuando la coacción económica no fue suficiente (muchos aborígenes se rehusaban a acogerse a los supuestos “beneficios de la civilización”) se recurrió a las coacciones extraeconómicas, a la violencia: el “escarmiento” y “amedrentamiento” militar.⁷ Como sostiene Iñigo Carrera (1979; 1988), esta violencia extraeconómica fue la principal forma en que el capitalismo se expandió en la región chaqueña. Según el autor, las cañadas cercanas al río Paraná y sus afluentes contaban con abundantes bosques, cuyas maderas tuvieron una creciente demanda en la época, primero por la expansión de la construcción (edificios, vías férreas y comunicaciones), y luego, por el descubrimiento de las cualidades curtientes del tanino extraído del quebracho colorado (Iñigo Carrera 1988: 8). Los “obrajés” comenzaron entonces a extenderse aceleradamente en la zona del norte de Santa Fe y en el borde oriental del Chaco. La empresa La Forestal fue un caso paradigmático de la intensidad que alcanzó dicha expansión. Según señala Rosenzvaig:

La Forestal condensó un modelo de colonización basado en la combinación de la propiedad latifundista con la industria extractiva de recursos no renovables y la superexplotación del trabajo indio y campesino. A dicha empresa, el gobierno santafesino concede en 1881,

7 En relación con la conciencia de la clase dominante de la época, es importante destacar que esta recurrencia a la violencia también fue cuestionada por algunos sectores políticos (Lenton 1992).

como pago por la deuda de un empréstito, la superficie de tierras más extensa entregada a un solo propietario conocida hasta el presente (la firma Murrieta y Cia. de Londres): 1.804.565 has., más del 12% de la superficie total de dicha provincia (citado en Trincherro 2000: 150).

La instalación de obrajes implicó el despojo de territorios aborígenes a cambio de unas pocas mercaderías ofrecidas a los caciques y sus grupos como pago. Estos grupos se incorporaban como “peones”, con promesas de pago que rara vez se cumplían, pues el “descuento” de las mercaderías adelantadas por el empleador cubría el supuesto salario y, muchas veces, incluso lo superaba (Seelstrang 1976: 67-68). A partir de 1883, también comenzaron a instalarse los ingenios azucareros en el norte santafesino. Según nuestro interlocutor Carlos Ayala, quien en su juventud trabajó en los ingenios de Las Toscas y Tacuarendí, hasta mediados del siglo XX, allí fueron empleados grupos *toba* y, en menor medida, *mocoví*: “los cañeros venían, hablaban con el cacique, él sacaba 50 centavos, y él después nos ayudaba con esa plata cuando no había trabajo...”. Como veremos, tanto en este caso como en los obrajes, los caciques oficiaron de mediadores entre los patrones criollos y el grupo de trabajadores aborígenes, actuando como “capataces”.

En suma, para fines del siglo XIX, entre los *mocoví* del Chaco austral comenzó a consolidarse un modo de subsistencia que perduraría durante gran parte del siglo XX: el trabajo rural temporario en obrajes, ingenios y cosechas, combinado con las prácticas de caza, pesca y recolección. En el proceso de avance de las fronteras, las tierras disponibles para la caza y recolección se verían progresivamente reducidas, pues los montes pasarían a ser propiedad de las compañías forestales y de los terratenientes que necesitaban de los trabajadores aborígenes para explotarlos. Para muchos *mocoví*, incorporarse como “peones” sería entonces una de las pocas opciones para acceder a sus antiguos territorios y recursos de subsistencia, de allí esa incorporación forzosa a los obrajes e ingenios que Victorica ya había planeado. Así, los aborígenes iban a ser reclutados por ingresos mínimos y, en los montes que subsistían en estos establecimientos, seguirían practicando la caza y recolección, obteniendo los recursos que les permitían complementar sus ingresos escasos. Justamente, estas últimas actividades no entorpecían la explotación forestal, sino que se integraban a la tarea de “limpieza” de los montes, de allí que continuaran desarrollándose en los obrajes. Como han señalado algunos autores (Gordillo 1992; Trincherro 2000), este tipo de articulación económica constituye una de las formas en que la lógica de la “subsunción del trabajo al capital” se desarrolló en las periferias del sistema capitalista, subordinando las formas de producción doméstica de los trabajadores (la caza y la recolección) a la explotación del capital, generando ganancias para los terratenientes y profundizando la pobreza de los trabajadores.

En conclusión, si bien la construcción de los estados nacionales en América Latina implicó cambios en las políticas implementadas por cada país con sus poblaciones

aborígenes, en el caso que nos ocupa, considero que se destacan las continuidades con las principales formas del colonialismo español: enfrentamiento militar y evangelización, para lograr la apropiación de territorios y recursos así como el disciplinamiento de la mano de obra necesaria para explotarlos. Más aún, en el Chaco austral se evidencia incluso un reforzamiento de estas políticas, pues mientras que en el período colonial la apropiación de territorios y fuerza de trabajo aborígenes fue incipiente, en el período postcolonial, en cambio, fueron los gobiernos nacionales, junto con los agentes capitalistas a ellos asociados, los que lograron consumir el despojo territorial y profundizar la explotación económica de los aborígenes. Por ello, para los *mocoví*, la categoría de “blancos” subsume a estos distintos agentes históricos (militares, evangelizadores, colonos, autoridades), pues a pesar de sus diferencias, coincidieron en sus intentos por dominar a los aborígenes a través de políticas de coerción directa. En el apartado siguiente, veremos la continuidad de estas políticas de dominación hasta principios del siglo XX.

3. El “malón” que no ocurrió: las estrategias de resistencia y el retorno de las políticas del miedo

Cuando fue la revolución de 1904, mis abuelos se fueron para el norte, todos iban huyendo de los militares, que querían matar a toda la indiada...

Pablo Troncoso (Agosto, 2002).

Uno de los episodios que inicia el siglo XX para los *mocoví* santafesinos, es aquella “revolución” de 1904 que Pablo Troncoso recuerda en el epígrafe: el movimiento político-religioso de San Javier. Éste tendrá una trascendencia clave en la memoria histórica no sólo del pueblo *mocoví* sino también de los criollos de la zona que lo denominaron “el último malón”. Los datos hasta ahora documentados indican que hubo entre 13 y 19 muertos y 18 heridos aborígenes y 1 muerto criollo (Andino 1998; Alemán 1997), no obstante, la visibilidad simbólica que adquirieron la muerte y el miedo en las memorias de ambos colectivos sociales fue mucho mayor. Asimismo, veremos que el “fracaso” de esta estrategia de resistencia encarada por los *mocoví* será una de las causas que los conducirá luego a ensayar otras formas alternativas: las tácticas de invisibilización de una identidad étnica que, después de San Javier, fue estigmatizada.

En 1904, la antigua reducción jesuítica de San Javier se había convertido en un pequeño pueblo criollo con un sector indígena, ubicado 100 metros al sur. El proceso de despojo territorial por parte de los colonos y las leyes que los favorecían (que exigían habitar la tierra y trabajar la chacra), hicieron que las 100 manzanas asignadas en 1866 a la reducción indígena se vieran progresivamente reducidas a unas 6 o 7 (Andino 1998: 31-32). Este avance sobre las tierras así como una serie de episodios en los que algunos *mocoví* son muertos por policías de la zona, habrían incidido en el creciente descontento de los aborígenes. En ese contexto, surgieron nuevos líderes político-religiosos que se resistieron al liderazgo del cacique Mariano López, quien gozaba del

reconocimiento de las autoridades criollas. Dichos líderes fueron Juan López y, en menor medida, Andrés López (ambos hermanos del cacique) y los chamanes Francisco Golondrina, Domingo López y Santos Menagré o “Gallareta” (Andino 1998: 99). Estos chamanes (*pi'oxonaq* en lengua *mocoví*) comienzan a difundir “mensajes” transmitidos por los denominados “tata-dioses”, convocando a los *mocoví* de las zonas aledañas a reunirse en San Javier (Andino 1998: 49). Los chamanes se comunicaban con sus tata-dioses en una pequeña capilla instalada detrás de la iglesia católica, con velas y figuras de diversos santos, y celebraran allí fiestas y bailes. Los mensajes transmitidos habrían anunciado el advenimiento de una nueva era de felicidad para los aborígenes y el fin de la dominación blanca (Bartolomé 1972; Ubertalli 1987). Estos discursos y prácticas adquirieron rasgos característicos de los movimientos “mileneristas” surgidos como expresiones de resistencia frente a la opresión colonial.⁸ Según Pereira de Queiroz:

En su sentido más amplio el milenarismo es la creencia en una edad futura, profana y sin embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste; todos los entuertos serán entonces corregidos, todas las injusticias reparadas, y abolidas la enfermedad y la muerte. Está en la naturaleza del milenarismo el ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico, y de enlazar estrechamente lo sagrado y lo profano [...], el mesianismo constituye un caso particular, alguien—un héroe, un mensajero divino—tendrá por misión instaurar en el mundo la sociedad perfecta (en Cordeu/Siffredi 1971: 19-20).

La creciente presencia de aborígenes en San Javier así como la efervescencia ritual que allí se vivía, llevó a que muchos colonos se quedaran sin peones para levantar las cosechas y a que éstos comenzaran a denunciar “robos” de ganado y productos agrícolas por parte de los aborígenes. Toda esta situación motivó un aumento del temor y la tensión en la población criolla, y en ese contexto, surgieron diferentes versiones sobre los mensajes de los “tata-dioses” *mocoví*, las cuales fueron publicadas en la prensa regional y nacional. Entre los elementos coincidentes en dichas versiones, se hallaba el anuncio de un diluvio que acabaría con los blancos y del que se salvarían los aborígenes que se refugiaran en San Javier, quienes podrían recuperar de este modo sus antiguos territorios y comenzar una época de abundancia y felicidad (Andino 1998; Bartolomé 1972). Posteriormente, se difundió otro mensaje que sostenía que si el diluvio anunciado no se producía, los aborígenes atacarían el pueblo o, también, que los blancos estaban preparándose para matar a los aborígenes, por ello, estos últimos debían enfrentarlos con sus armas tradicionales, las lanzas.

8 Hasta mediados de la década de 1940, entre los grupos guaycurú se registraron una serie de movimientos político-religiosos que, según algunos autores (Cordeu/Siffredi 1971; Bartolomé 1972; Ubertalli 1987), fueron definidos como “mileneristas”, aunque Miller (1973; 1979) criticó esa definición.

La renovación periódica del mundo a través de cataclismos por agua o fuego, es un elemento característico de las narrativas míticas *mocoví* (Terán, en Wilbert/Simoneau 1988) y de otros grupos *guaycurú* (Cordeu 1969, Métraux 1946). La idea del “diluvio” habría conjugado entonces simbolismos propios de mitología *guaycurú* y también de la cristiana, de larga data en San Javier. De manera similar, las formas en que los tata-dioses transmitieron sus mensajes a los chamanes parecen evidenciar la mixtura entre, por un lado, las creencias en el Dios “Padre” (“tata”) y el culto a los santos católicos y, por otro, los atributos del chamán *guaycurú*, quien se caracteriza por su capacidad para entablar una comunicación directa con los seres “poderosos” no humanos y, de esta forma, predecir eventos futuros. Finalmente, cabe señalar que en la historia de los grupos *guaycurú*, los mencionados atributos chamánicos también formaban parte del rol de liderazgo, de allí la asociación entre caciques y chamanes que se aprecia en este movimiento.

Otra de las promesas transmitidas por los tata-dioses era que gracias a su protección, las balas de los blancos se transformarían en agua o barro al tocar los cuerpos de los aborígenes y la pólvora en arena (Andino 1998; Bartolomé 1972). Ángela Lanche, actual dirigente *mocoví* de San Javier, brinda una peculiar significación sobre este último mensaje, que refuerza su contenido profético hasta la actualidad:

Aún se mantiene vivo en la memoria el enfrentamiento de los blancos y los mocovíes. Parece que la imagen cobra movimiento y allí lo vemos al hechicero animando a los suyos, diciendo: “Las balas se convertirán en barro”, la visión del hechicero iba más allá de la guerra, porque creía que no podían aplastar a su pueblo. A pesar de la masacre, de las persecuciones, de la discriminación hasta nuestros días, el pueblo siguió siempre de pie, jamás de rodillas. Mi abuelo Vicente Villalba pudo seguir manteniendo viva la antorcha mediante la transmisión de la historia que fue contando a sus hijos y nietos. Entonces las palabras del hechicero se hicieron realidad, “las balas eran de barro”. La leyenda no murió y, de este modo, los héroes pueden ser recordados.⁹

Si bien las ideas de enfrentamiento y lucha aparecen tanto en éste como en otros relatos *mocoví*, no pude obtener otras referencias específicas sobre los mensajes de los tata-dioses. En este sentido, considero que los discursos de la prensa criolla que remarcaron la amenaza de una ofensiva indígena inminente, deben evaluarse en el contexto de tensión que allí se vivía. De hecho, plantear que los aborígenes estaban “planeando un ataque al pueblo”, permitió justificar la actitud defensiva y, posteriormente, la embestida de los criollos de San Javier contra los *mocoví*. En efecto, las autoridades locales intentaron negociaciones con los aborígenes, pero temiendo una posible rebelión se armaron y pidieron refuerzos militares al gobierno provincial. Aunque en estas negociaciones los líderes *mocoví* habían asegurado que su problema era con el liderazgo de Mariano López y no con los blancos (Andino 1998: 51, 58), estos últimos

9 Publicado en el Diario *El Litoral*, 28 de Abril de 2001.

siguieron desconfiando de los aborígenes. Así, la mayoría de las acciones *mocoví* fueron interpretadas por los criollos como amenazas directas y, probablemente también, los *mocoví* hayan interpretado las acciones defensivas de los criollos como indicios de un inminente ataque y de la ruptura de los compromisos acordados.

Es importante destacar que las autoridades locales llegaron a pactar con los nuevos líderes *mocoví* el ansiado cambio de jefes, que se produciría el 21 de Abril; como contrapartida, los nuevos líderes prometieron el retorno de los *mocoví* a sus lugares de origen, los cuales serían asistidos con provisiones aportadas por los comerciantes de la zona. No obstante, este cambio de autoridades aborígenes nunca llegó a realizarse. El mediodía del 21 de abril, un criollo del pueblo anuncia en un comercio en el que se hallaba bebiendo con otros concurrentes, que “aunque sea a los tiros” va a recuperar unos caballos que le habrían sido robados por los aborígenes (Andino 1998: 56). Se acerca entonces a los *mocoví* reunidos en las afueras del pueblo y se genera una discusión en la que el criollo es gravemente herido y luego muere. Enterados de este hecho, los criollos que ya estaban acantonados en el pueblo inician los disparos sobre los aborígenes (Andino 1998: 60). Estos últimos toman sus caballos y lanzas y entran al pueblo, encabezados por sus líderes y chamanes, quienes habrían portado banderas e imágenes religiosas católicas (Andino 1998: 62). Según los relatos citados por Andino, los *mocoví* recorrieron sólo unos 200 metros por una de las calles del pueblo y el enfrentamiento habría durado entre 20 y 30 minutos, pues cuando los principales líderes aborígenes cayeron bajo las balas, el grupo emprendió la retirada, con los muertos y heridos ya señalados.

Entre nuestros interlocutores, las narrativas históricas sobre San Javier incluían solo referencias fragmentarias sobre esta cronología de hechos, y tampoco estaban claras las causas que lo provocaron. Probablemente, algunos aspectos de esta historia fueron olvidados con el paso del tiempo o, tal vez, fueron silenciados y no siempre fueron transmitidos a las nuevas generaciones, dado las consecuencias estigmatizadoras que tuvo posteriormente. No obstante, los elementos que sí se remarcan en los actuales relatos *mocoví* son: el enfrentamiento desigual, los numerosos muertos aborígenes y las persecuciones militares. Asimismo, algunos interlocutores vincularon este episodio con el “engaño” y el “fracaso”, por los resultados desfavorables que finalmente tuvo. Las condiciones de lo que se considera un enfrentamiento desigual, refieren fundamentalmente a las armas utilizadas, como nos decía Juan Nacitiqui, un anciano de Colonia Dolores: “porque arma de fuego contra lanza y boleadora no podían hacer nada tampoco...”. A continuación, transcribo un fragmento de Eufemia López, otra anciana de Colonia Dolores cuyo abuelo participó en este movimiento. Cabe agregar que por la cercanía de ambas poblaciones, hubo una importante participación de los *mocoví* de San Martín Norte-Colonia Dolores en este movimiento:

Eufemia: [...] porque mi abuelo fue en ese lío que había en San Javier, cuando había ese lío así, ese malón, ellos lo mandaron a llamar. Vino uno allá de San Javier, vino a buscar la gente de acá: –Que hay trabajo, que le dan mercadería, hay trabajo allá–. Y todo, todo la

gente mayores, todos se fueron. Algunos quedaron, algunos se fueron. Todos los mayores se fueron.

Silvia Citro: Ahá, ¿para allá, para San Javier?

Eufemia: Sí, para San Javier, fueron engañados. Y después cuando llegaban allá, trabajaban, así, cualquier cosita hacían, trabajo, y le daban mercadería, todos los días le daban mercadería. Después, no sé si era al mes, se armó el lío y mucha gente de acá fueron. No sé, de otros lados, también todos fueron a San Javier los mayores. Y ellos no tienen armas de fuego, así, y los otros mataban cantidad. Y son dos hermanos, mis abuelos, Francisco y Vicente, y Vicente se vino y dijo, dijo mi abuelo Vicente: –Vamos, no ves que están acá, no ves que están. Yo me voy, me voy a Colonia–. –No–, dijo, –andá vos que tenés tu familia, yo me quedo acá, me voy a enfrentar con los blancos–, decía Francisco.

Silvia: ¿Francisco Machado?

Eufemia: Sí, Francisco Machado, el dueño de ahí del campo, sí. Y quedó allá, murió allá nomás, y todo los que lo mataron hacían pozo grande, grande y ahí lo metían todo, lo metían todo en ese pozo.

Luego de este episodio, muchos *mocoví* fueron objeto de persecuciones militares y, según las fuentes, entre 100 y 217 aborígenes fueron tomados prisioneros (Andino 1998: 66; Alemán 1997: 244). Algunos grupos lograron refugiarse en la zona de “las Islas” del río Paraná o se trasladaron al norte de Santa Fe y al sur de la provincia del Chaco. En palabras de Ángela Lanche, “después de la última rebelión se desparramaron en toda la provincia de Santa Fe, generando una dispersión de la comunidad, algunos, inclusive, se afincaron en el Chaco”. Por eso, muchos *mocoví* del norte santafesino hoy reconocen que alguno de sus abuelos o bisabuelos eran de San Javier o Colonia Dolores, tal es el caso de Pablo Troncoso, citado en el epígrafe, quien recordó que sus abuelos de San Javier se habían trasladado al norte, huyendo de aquellos militares que “querían matar a toda la indiada...”.

En suma, para los *mocoví*, los episodios de San Javier se asocian con la muerte, los enfrentamientos y persecuciones. Probablemente, para las generaciones mayores que participaron, este hecho reactualizó la memoria histórica sobre los enfrentamientos militares de la segunda mitad del siglo XIX, renovando así los sentimientos históricos de temor y desconfianza hacia los blancos. Para los criollos de la zona, esta experiencia también habría reactualizado el temor hacia los aborígenes, contribuyendo a estigmatizar la identidad *mocoví*, asociándolos, una vez más, con la violencia. Precisamente, la denominación “el último malón” fue difundida en los diarios de la época y es también el título de una película filmada en San Javier 13 años después de este episodio,¹⁰ así como del libro de Andino (1998) aquí citado. Estos términos connotan las ideas de desaparición u ocaso de un pueblo (“el último...”) y, a la vez, lo asocian con

10 Se trata de la película de Alcides Greca, un poblador sanjavierino que luego fue diputado provincial. Dicha película fue filmada en 1917 con pobladores criollos y *mocoví* de la zona.

la violencia y la muerte, pues en el discurso criollo hegemónico, “malón” remite a los “ataques” de los aborígenes a los asentamientos criollos, con el fin de “robar” bienes y tomar “cautivos”. Por ejemplo, en el sitio en Internet con que hoy cuenta el pueblo de San Javier,¹¹ en la sección en que se narran los episodios del “último malón”, se explica: “Antes de empezar a describir este hecho trascendental para San Javier, debemos definir qué es un malón. Un malón es la irrupción inesperada y violenta de indígenas para producir matanzas y robos”. Algunos dirigentes *mocoví*, como Ángela Lanche, no acuerdan con esta denominación: “malón es una palabra que no me gusta, porque malón viene de maldad, de egoísmo, de perversidad, de seguimiento”.

En relación con esta construcción del “malón”, quisiera agregar que el trabajo de Andino (1998), basado fundamentalmente en los periódicos de la época, da por cierta la existencia de un inminente ataque indígena de estas características, reproduciendo y legitimando la visión criolla de los acontecimientos, expresada en la prensa.¹² No obstante, considero que los datos hasta ahora documentados, no muestran fehacientemente esa intención de “ataque” de los *mocoví*, sino que la misma parece ser el producto de ese imaginario criollo sobre los “malones”, activado en una situación de tensión, así como de la histórica incompreensión sobre las prácticas culturales aborígenes.¹³ Sostengo entonces que los episodios de San Javier fueron “el malón que no ocurrió”, pues no nos hallamos ante ataques y saqueos de los aborígenes sino ante un movimiento político-religioso de resistencia indígena que poseía reivindicaciones muy concretas: un cambio de autoridades para recuperar sus antiguos territorios. Justamente, fue la histórica desconfianza de los criollos sobre cualquier movilización y reclamo aborígen y, seguramente también, la desconfianza de los *mocoví* sobre las promesas de los blancos, las que condujeron al enfrenamiento final: la descarga de las balas de los criollos sobre aborígenes armados con lanzas e imágenes de santos. En resumen, el “malón” de

11 <<http://www.san-javier.com/pueblomocovi/comunidad1.htm>> (24.02.2006).

12 Todas las acciones producidas entre el 20 y el 21 de Abril—la aparición de Juan López en el pueblo la noche del 20, el atropello del cacique Mariano que luego huye con el jefe político del pueblo, y el consecuente pedido de Juan para que Mariano regrese con su gente, el derribamiento de varios postes de telégrafo—, son consideradas “amenazas” de un inminente ataque de los aborígenes: “abierto desafío y ostentación frente a la autoridad política”, “certeza de las autoridades acerca del fracaso de las negociaciones”, “una muestra de que los rebeldes ya están dispuesto a todo” (Andino: 1998: 52, 58).

13 P.ej., cuando Andino (1998: 52) reconstruye el amanecer del 21 de Abril, señala que “más de medio millar de indios a caballo y con lanzas hacen ejercicios de guerra, alinéandose, simulando cargas, levantando las largas chuzas y agitándolas entre gritos amenazadores. Trompas y tamboriles se escuchan a lo lejos, aunque esta vez tienen claro que no se trata de una festividad religiosa”. No obstante, veremos más adelante, que desde el siglo XVIII existen datos que señalan que las festividades religiosas *mocoví* incluían “ejercicios de guerra”. Asimismo, no se tiene en cuenta, p.ej., la posibilidad de que se tratara de una demostración ritual del poderío de los nuevos caciques y/o de los festejos por el cambio de autoridades prometido para ese mismo día.

San Javier existió en el imaginario de los criollos y en los discursos que luego legitimaron esa construcción, formada a partir de la histórica lucha contra los aborígenes y del temor e incompreensión de sus prácticas socio-culturales.

Para finalizar, quiero destacar que la emergencia de un movimiento milenarista en San Javier, luego de más de un siglo y medio de evangelización —es decir, en uno de los grupos *mocoví* que se suponía más “incorporados” a la vida occidental—, nos remite a la hipótesis teórica planteada en la introducción: las estrategias de resistencia no pueden entenderse solo como una “respuesta” a coyunturas específicas de situaciones de dominación y hegemonía, sino que también son el resultado de las experiencias histórico-culturales de los propios actores y, especialmente, de sus fragmentarias tácticas de oposición, ejercidas cotidianamente. Como vimos, los aspectos religioso-culturales de este movimiento muestran la continuidad de mitos, creencias y rituales *mocoví*, mixturados o encubiertos bajo formas religiosas católicas. No se trata entonces de expresiones culturales que simplemente “reaparecen” un siglo y medio después, por la mera agitación de líderes político-religiosos que reaccionan frente al despojo territorial, sino que son consecuencia de creencias y prácticas ejercidas por los actores durante todo ese tiempo, a veces de manera oculta o, retomando a Certeau (1980; 1988), aprovechando los “intersticios” dentro de ese “territorio impuesto” por el otro, que en este caso fueron las misiones. En las fuentes de los siglos XVIII y XIX pueden encontrarse indicios que dan cuenta de la manera en que el “uso” del espacio misional que hacían los *mocoví*, permitía “subvertir” algunos de los sentidos y fines iniciales para los que el mismo había sido creado.¹⁴ En otro trabajo (Citro, en prensa), he señalado que para el período jesuita de San Javier, existen referencias sobre la presencia de mujeres que ejecutaban cantos-danzas característicos de los rituales guerreros *mocoví* o de hombres que efectuaban sus tradicionales “ejercicios de guerra” dentro de las celebraciones católicas en la misión (Paucke 1942-44: 13-22). Para el período franciscano, también hallé evidencias de danzas circulares características de los rituales *mocoví* en las festividades católicas y de la catequización en lengua *mocoví* efectuada por algunos caciques (Alemán 1997: 105, 108), lo cual habría favorecido reinterpretaciones nativas del mensaje religioso, que podían evadir el control misional. En suma, sólo sobre el trasfondo histórico de estas tácticas de oposición, ejercidas de diferentes modos durante más de 150 años de evangelización en San Javier, puede entenderse que

14 Sobre las tácticas aborígenes durante la colonización española, Certeau sostiene: “...even when they were subjected, indeed even when they accepted their subjection, the Indians often used the laws, practices and representations that were imposed on them by force or by fascination to ends other than those of their conquerors; they made something else out of them; they subverted them from within – not by rejecting them or by transforming them (though that occurred as well) but by many different ways of using them in the services of rules, customs or convictions foreign to the colonization which they could not escape. They metaphorized the dominant order: they made it function in another register [...]. They diverted it without leaving it” (1988: 32).

en 1904 los chamanes convencieran a sus compatriotas de que los “tata-dioses” los protegerían de las balas de los blancos. No fueron, como sostenían algunos criollos de la zona, “falsos agitadores” que “engañaron” a los *mocoví* con “ideas extrañas”, sino líderes que intentaron una peculiar estrategia de resistencia, recurriendo para ello al bagaje de creencias y experiencias histórico-culturales compartidas con su pueblo.

4. “Descendientes” y “paisanos”: las tácticas de invisibilización

[...] cuando ocurrió esa cosa ahí en San Javier, dicen que hubo la migración, entonces la gente de miedo se escondió, se escondió, se fueron a los montes [...].

Raúl Teoti (Enero, 2003).

Casi 20 años después de las campañas militares más intensas, el movimiento de San Javier hizo nuevamente visibles para los *mocoví* las formas violentas que adquiría la dominación “blanca” cuando se sentía amenazada: la muerte y persecución de los aborígenes. Ante dicho escenario, los grupos que participaron en este movimiento no tuvieron muchas más opciones que “migrar” a otras zonas y “esconderse”, como dice Raúl Teoti en el epígrafe. Siguiendo a Foucault (1987), sabemos que la delimitación espacial y la visibilidad de los grupos son condiciones imprescindibles para que éstos puedan convertirse en objeto de control y disciplinamiento por los mecanismos de poder. Así, ante la amenaza de un poder ejercido violentamente, la táctica de oposición ensayada por los *mocoví* fue dispersarse espacialmente e invisibilizarse ante ese poder. Como consecuencia de este proceso, después de San Javier, los *mocoví* santafesinos pasarán gradualmente a ser considerados “descendientes” de ese grupo o quedarán diluidos en la genérica categoría de “paisanos”. Cada una de estos términos condensa los rasgos diferenciales que adquirieron los procesos de invisibilización entre los *mocoví* del centro y norte de la provincia, respectivamente, hasta la década de 1980.

4.1 *La invisibilización después de San Javier (primera mitad del siglo XX)*

Tanto en San Javier como en Colonia Dolores, hubo grupos que no se plegaron al movimiento de 1904 y permanecieron leales a sus caciques tradicionales (López y Salteño, respectivamente), quienes además continuaron en el poder, manteniendo buenas relaciones con autoridades criollas y misioneros franciscanos. Asimismo, estos grupos conservaron una pequeña parte de sus territorios y, con éstos, un relativo margen de independencia para la subsistencia. En estas antiguas zonas misionales, la estigmatizada identidad *mocoví* difícilmente pudiera ser negada u ocultada, sin embargo, sí podía ser parcialmente invisibilizada, remitiéndola al pasado. Como vimos, el movimiento de San Javier fue considerado “el último malón” por los criollos y, a partir de allí, se pensó que en estos pueblos sólo subsistían los indios “mansos” ya incorporados a la “civilización”, pues gran parte de los insurrectos habían sido tomados prisioneros o

escapado. En los discursos criollos hegemónicos, los aborígenes de San Javier y de Colonia Dolores tendieron a ser considerados “descendientes” *mocoví*, ya incorporados a las formas de vida criolla. Por ejemplo, en Colonia Dolores, mis interlocutores contaban que un directivo de la escuela les decía que ellos eran “descendientes pero no aborígenes”, por lo cual no se justificaba la enseñanza bilingüe y bicultural que reclamaban.

En San Javier, incluso los mismos “descendientes” son definidos por los criollos como un grupo escaso, pues en la ya citada página de Internet del pueblo, se señala:

Actualmente en San Javier viven escasos aborígenes mocovíes de aquella tribu de 1904, muchos de ellos, emigraron a Colonia Dolores, San Martín Norte y Recreo donde tratan de salvar sus raíces organizados en comunidades.

No obstante, la dirigente de San Javier Ángela Lanche, explica de otro modo este proceso de invisibilización:

Yo pienso que el indígena jamás se avergonzó de su raíz, de su pueblo, sino que fue como una lagartija cuando va a invernar, que se esconde para después salir con más fuerza, fue como un acallamiento, para seguir, para armar al niño con más ganas. Después de la última rebelión, no es que estábamos dormidos, es una palabra que se usa mucho, pero era como que nos daba miedo encontrarnos, porque cada uno estaba pasando su sufrimiento.

A diferencia de estos grupos de la zona central de Santa Fe, los *mocoví* del norte (incluidos aquellos que migraron luego del episodio de San Javier), no poseían tierras heredadas de la época de las misiones y, con el avance cada vez mayor de la colonización y la ocupación de los bosques nativos, fueron perdiendo su capacidad de acceso a territorios libres. El proceso de despojo territorial consolidó así la asimetría entre criollos y aborígenes, situando a estos últimos en una fuerte dependencia económica de los primeros. Como vimos, los *mocoví* estaban impelidos a incorporarse al mercado laboral rural, en tanto ésta era su única opción para acceder a recursos de subsistencia y, en muchos casos, a un territorio donde vivir. No obstante, la asociación de los *mocoví* con los episodios de San Javier promovió un reforzamiento de su estigmatización, vinculándolos con la violencia, por ello, muchos patronos criollos renovaron su desconfianza sobre aquellos aborígenes que se habían “levantado”. Así, muchos *mocoví*, por sus necesidades imperiosas de obtener trabajo y por el temor a posibles represalias, optaron por no auto-identificarse frente al blanco, intentando pasar por “criollos”:

Raúl Teotí: [...] pero cuando ocurrió esa cosa ahí en San Javier, dicen que hubo la migración, entonces la gente de miedo se escondió, se escondió, se fueron a los montes. Y otro que no se identificaban, porque después vino, también vino la colonización, de los colonos. Y encima los colonos dicen que eran alemanes, franceses... Allá en San Javier está la Colonia Francesa, y es que eso, eso dicen que en el tiempo, dicen que los tenían como animales, cuando empezaban a alambrar y cercar los campos, ahí nomás ya les tiraban tiros. Y encima creo que negociaban con el gobierno para que se saque a los indígenas. Y entonces se fue, qué sé yo, desapareciendo. Y algunos decían que no eran aborígenes: “Nosotros so-

mos criollos”. Porque no es que no querían, no querían pasar hambre, querían trabajar. Y en la colonización se dijo que hubo, los colonos decían: “bueno, si es indio no te damos trabajo”. [...] Y entonces, alguna gente por trabajar, decía: “bueno, yo no soy aborigen, soy criollo, soy de tal padre”, entonces ahí podía trabajar. Después vino La Forestal, ahí sí, La Forestal dice que lo hizo trabajar por nada, fue el abuso más grande que hubo.

Tanto en este relato de Raúl como en el anterior de Ángela Lanche, se aprecia que las prácticas de invisibilización, además de ser consecuencias del miedo, fueron también “tácticas” ensayadas conscientemente por los propios actores, a la manera de un “ardid del débil”, una “acción calculada” (Certeau 1998: 37), que permitió redireccionar aquella situación de estigmatización. Como señala Goffman (1970), los procesos de estigmatización implican roles de interacción en los que el sujeto desacreditable ejecuta técnicas de manejo de la información, para ocultar o borrar los signos del estigma o para administrar la posible tensión que ocasionaría su presencia. Por ello, si bien es innegable que la emergencia de estas prácticas de invisibilización de los *mocoví* fue promovida por un episodio traumático como el de San Javier y, de manera general, por las presiones aculturadoras ejercidas históricamente por diferentes agentes hegemónicos (ejército, gobernantes, legislación, terratenientes, escuelas, evangelizadores), considero que dichas prácticas no pueden comprenderse solamente como mero efecto de estas presiones sobre grupos vencidos y, en consecuencia, como índice de dominación, sino que también fueron tácticas de resistencia practicadas conscientemente por los actores.

El relativo éxito del proceso de invisibilización se aprecia en la generalización del término “paisano”, con el que los criollos de las zonas rurales denominaron a los aborígenes del norte santafesino –a los *mocoví* y también a otros grupos como los *toba* y, en menor medida, *vilela* y *abipón*–, hasta mediados de siglo XX. Si bien para los criollos este término aludía a un genérico componente aborigen del pasado, desdibujaba el componente étnico específico. Como ejemplo, describiré una conversación presenciada durante un trabajo de campo, entre un colono criollo (cuya familia había contratado a “paisanos”), y un dirigente político *mocoví* (cuya familia trabajó en esos campos), quienes se conocían desde hace varios años. Mientras ambos recordaban esas experiencias pasadas, el colono, de repente, le preguntó: –“¿Y ustedes, qué raza son?”, –“Mocoví”, contestó el dirigente... –“Ah, mocoví”, replica el colono, algo sorprendido. La presencia de investigadores de Buenos Aires, estudiando la “lengua y la cultura”, seguramente había renovado la curiosidad por ese grupo que había permanecido invisibilizado bajo la categoría de “paisanos”, así como la sorpresa posterior del colono, cuando se enteró que ese dirigente también hablaba la lengua *mocoví*.

Además de intentar “esconder” u ocultar la propia adscripción étnica en las relaciones cotidianas con los criollos, en muchos obrajes y haciendas, los *mocoví* también ensayaron otras tácticas que les permitieron reestructurar sus formas de organización sociocultural. Veamos más en detalle esta incorporación al mercado laboral. Entre

1890 y hasta la década de 1940, la exportación del tanino creció sostenidamente y, entre 1885 y 1931, se crearon 14 fábricas en Santa Fe (Trincheró 2000: 151). Este crecimiento estuvo sostenido por la mano de obra aborigen y campesina. Si bien en la memoria *mocoví* los obrajes constituyeron un espacio de explotación (nótese como Raúl Teoti recordada La Forestal como “el abuso más grande”), también fueron el espacio para que aquellos “paisanos” incorporados como “peones” obtuvieran un lugar para vivir, practicaran la caza y recolección y celebraran sus propias fiestas, muchas veces gracias a la mediación de los “caciques”, pues hasta mediados de la década de 1950, se aprecia la continuidad de los liderazgos nativos dentro de los espacios laborales de la zona norte. En los relatos que recuerdan a estos “caciques”, se destaca su rol como “capataces” de los trabajadores *mocoví*—encargados de administrar los trabajos e ingresos del grupo—, su bilingüismo *mocoví*-castellano y su papel en la organización de las fiestas, elemento característico de los caciques *guaycurú*. Esta conjunción de diversas funciones sociales habría legitimado a los caciques en sus posiciones de liderazgo, definiendo su rol como intermediarios con la sociedad mayor, pues en las relaciones con los diversos sectores criollos, ensayaron diversas tácticas económicas, políticas y culturales en favor de sus grupos.

Las celebraciones del santoral católico, como las de San Antonio, San Baltasar y, especialmente la de Santa Rosa el 30 de Agosto, fueron ocasión para que los grupos familiares dispersos, que trabajaban en distintos obrajes o estancias, se pudieran reunir anualmente:

Ángela Sistale: ellos van talando, van cambiando (de lugares), pero la única mi abuela que hacen baile de Santa Rosa. Por más lejos que esté, nosotros estamos allá. Ellos están allá pero cuando llega tal día, el 26, el 27 de Agosto, tenemos que estar arrimando, caminando para llegar a la fiesta...

Raúl Teoti: [...] mucha gente venía a caballo de lejos, porque tenía que pasar tres, cuatro días con ellos, era como un lugar de encuentro [...]. Era como un encuentro familiar porque ahí uno se daba con el pariente...

Asimismo, estas fiestas favorecieron la conformación de jóvenes parejas¹⁵ y, de este modo, algunos grupos *mocoví* continuaron con la tendencia a las uniones intra-étnicas, recreando sus lazos de parentesco. No obstante, paralelamente a este proceso, el componente mestizo también fue en aumento. En estos espacios se intensificaron los vínculos con trabajadores rurales correntinos que migraban a Santa Fe en búsqueda de trabajo y, como solían decir mis interlocutores, “los *mocoví* se mezclaron mucho con los correntinos”. Esta “mezcla” se evidenció, entre otros aspectos, en el crecimiento de uniones matrimoniales interétnicas que favorecieron la incorporación del idioma espa-

15 Tradicionalmente, en los rituales anuales *guaycurú*, el baile fue un medio para promover la formación de parejas (Citro 2004).

ñol como medio de comunicación en el ámbito doméstico.¹⁶ Sin embargo, el mestizaje no se contradice con la auto-identificación como aborigen, pues muchos hijos de parejas mestizas hoy se reconocen *mocoví*. Una situación similar se aprecia en la percepción de determinadas prácticas culturales. En las fiestas, junto con la creciente presencia de la música y baile del *chamamé*, introducido por los correntinos, también se desarrollaron expresiones culturales que los *mocoví* consideran propias: desde prácticas culinarias como el “asado de potro” hasta expresiones estéticas denominadas “bailes paisanos”. Si bien algunos de estos bailes circulares reelaboraron y mixturaron creativamente géneros coreográficos criollos con elementos estilísticos pertenecientes a expresiones anteriores de los *mocoví*, han sido percibidos como propios y, en consecuencia, distintivos de las expresiones asociadas a los criollos, como es el baile de pareja del *chamamé*.¹⁷ En suma, los procesos de hibridación y creación involucrados en la constitución de estas *performances* culturales, no impidieron que éstas fueran percibidas como diacríticos identitarios. Precisamente, tanto entre los grupos *mocoví* como *toba* (Citro 2003), se aprecia una tendencia histórica a concebir la propia identidad étnica en términos abiertos y dinámicos, lo que los hace capaces de incorporar y reelaborar prácticas y significaciones culturales asociadas al mundo de los “blancos”, sin por ello dejar de percibirse como colectivos socioculturales diferenciales.

En conclusión, dispersos en los espacios laborales rurales, invisibilizados como “paisanos” y/o “mezclados” con los peones correntinos, algunos grupos *mocoví* pudieron reestructurar parcialmente sus modos de subsistencia, formas de organización socio-política, creencias y rituales, muchos de los cuales permanecieron enmascarados para la mirada criolla. Por eso, considero que las hibridaciones aquí mencionadas (los “bailes paisanos” en festividades de santos, las prácticas de capataces-caciques y peones-cazadores) también pueden pensarse como tácticas opositivas que permitieron reestructurar funciones sociales y reelaborar significaciones culturales propias del grupo, introduciendo un cierto nivel de “pluralidad y creatividad” (Certeau 1988: 30) dentro de formas impuestas históricamente por los blancos, como fueron la religiosidad católica y el trabajo agrícola.¹⁸ Así, nuevamente, en el “espacio organizado y controlado por el otro”, los *mocoví* desplegaron tácticas que les permitieron redireccionar la situación de dominación, aprovechando “las posibilidades ofrecidas por las circunstancias” y “manipulando eventos, en orden de transformarlos en oportunidades” para desarrollar sus propias “modalidades de acción” (Certeau 1988: XIX, 31.) Parte del éxito de estas tácticas de reapropiación de los espacios, se aprecia en las siguientes palabras de Modesto González, quien al recordar a un respetado cacique del norte santafesino, señalaba que antes “era dueño de todo la gente pobre,

16 Muchos de estos correntinos eran mestizos, hablantes de la lengua guaraní.

17 En otros trabajos (Citro 2004; en prensa), se analizan estas fiestas y expresiones estéticas, así como el rol de los caciques.

18 Sobre las prácticas opositivas en el espacio agrícola, puede verse Soich (2006).

tafesino, señalaba que antes “era dueño de todo la gente pobre, los *mocoví*, como si fuera los campos de uno”:

Modesto González: El cacique de acá, el principal Nicolás Coria. Artesano, artesano, él sabe hacer para el caballo [...], cacique y maestro de la idioma, sabía leer también, sabía escribir, artesano, un hombre trabajador, un hombre que entiende del campo, como capataz general, o sea mayordomo, estuvo acá en campo Diez, como capataz [...].

Silvia: ¿Y las fiestas también las hacían ahí, las del 30 de agosto...?

Modesto: Sí, San Antonio, Santa Rosa, San Baltasar...

Silvia: Y los estancieros, los dueños del campo, ¿iban también a las fiestas *mocoví*?

Modesto: ¡Sí, cómo no! Y bailan también y llevan regalos para el cacique, le compran mercadería, le compran de todo, algunos traen potro, vaquilla, otros traen otra cosa, para que siga la gente juntándose, cada fiesta grande hacen [...]. Hoy ya no se ve más, ya no se regala más, se terminaron los tiempos [...]. Hoy todo se ha puesto delicado, no quiere ni que cruce el campo, ni cazar, ni que voltee un árbol, tiene miel, la avispa, delicado. Antes era dueño todo la gente pobre, los *mocoví*, como si fuera los campos de uno, cortan palos y postes y venden. Hoy ya no... Llegó el año '65 y ya cambió grande. Y acá era el campo de Diez y agarró Ciclar, Francisco Cherri era el dueño, después vino Magio, ¡el más grueso, poderoso!, no entra nadie, ni al portón, no quiere que pare. Sin embargo, esta tierra era de Diez, campo Diez, tierra donde podía vivir la gente, los paisanos. Hoy ya no, no sé como conseguí este pedacito...

Lo interesante de destacar, es que los *mocoví* parecen haber sido muy conscientes de que el “lugar de la táctica pertenece al otro” (Certeau 1988) y, en consecuencia, no modificaba el dominio de ese espacio que, en última instancia, seguía ejerciendo el blanco. Por eso, como sostiene Modesto, los aborígenes eran “la gente pobre”, y los blancos, los “poderosos” propietarios de esas tierras que “parecían” de los “paisanos” pero ya no lo eran.

4.2 “Crisis” y profundización de la invisibilización (segunda mitad del siglo XX)

A mediados de la década de 1960, se produjo, como señalaba Modesto en su relato, un “cambio grande” en la situación socio-económica de los “paisanos”, el cual condujo a una profundización de sus tácticas de invisibilización. Durante esa década, hubo una drástica reducción en la explotación forestal, fundamentalmente, por el descubrimiento en África de otra materia prima que reemplazaba al tanino en sus propiedades curtientes. Así, por ejemplo, La Forestal comenzó a cerrar sus establecimientos y, para 1963, se retiró totalmente del territorio santafesino (Trincheró 2000). Paralelamente al progresivo retiro de los obrajes, se inició una transformación de la estructura agropecuaria que llevó a la mecanización de la agricultura, provocando una fuerte reducción en la demanda de mano de obra rural que afectó a los *mocoví*. Como nos decía Modesto, “los patrones se pusieron delicados” y no permitían ya que los *mocoví* se acercasen “ni siquiera al portón” de sus establecimientos. No tener trabajo, “no tener patrón”, impli-

caba también para ellos no tener un lugar donde vivir, de allí la alusión a que “vivían en la calle” que aparece en sus narraciones. En la memoria de los mayores de 60 años, este período de su juventud suele recordarse como un tiempo de “crisis” asociado a la “pobreza” y el “sufrimiento”, por la falta de tierra, la dificultad de acceso a las zonas de caza y recolección,¹⁹ la reducción de la demanda de la mano de obra rural y la preferencia por trabajadores criollos:

Alejandro González: Yo antes no tenía lugar, vivíamos en una calle. Yo he nacido en Calchaquí, yo conozco la pobreza de antes. Vivíamos en la calle, a veces meses, años estábamos ahí, no tenemos patrón [...].

Silvia Citro: Antes, donde paraban, ¿era donde ustedes trabajaban...?

Alejandro: Claro, era la tierra del patrón [...], terminaba la cosecha y entonces bueno, te tenías que ir...

Héctor Delgado: [...] el año 55 me tocó el servicio militar y cuando vine al servicio militar, a los 23 años, me casé [...]. Tenemos en total 12 hijos, 5 fallecidos, pero hemos sufrido, porque no teníamos lugar fijo [...]. En invierno juntamos maíz y en verano el algodón. Cuando no había algodón nos metíamos en el monte a hacer poste, a hacer cualquier cosa, vigas de quebracho, trabajo pesado. Sabíamos dormir, sabíamos tener un ranchito así nomás, no teníamos, no teníamos rancho. En aquel entonces no nos ayudaba ningún patrón con el rancho [...]. Los colonos, cuando valía un peso la onza de maíz, nos pagaba 80 centavos y por ahí la mercadería nos cobraba de más, pero ¿¿qué va a hacer?! [...] No podíamos tener muchas cosas, no, no podíamos tener una cama, no podíamos tener una silla, teníamos que llevar cualquier cosa, una tablitas, maderita, porque pensando de terminar ahí, adónde tenés que ir. Con uno que termine el maizal, lo traslada a otro lado, con tal de que no lo tenga en el campo. Y si no tenés que vivir en la calle, nadie te dice nada. Por ahí, los colonos también te dicen, bueno, avisan a las autoridades que no podemos estar en la calle, porque tienen miedo que les roben. Porque acá en un tiempo, no se conocía lo que era el robo, más vale pedir, sí. Había colonos que son buenos, te ayudan, cuando pagan la cosecha, cuando pagan algún trabajo, si no, nos metemos en el monte...

Silvia: ¿Algunos te dejaban estar en la tierra?

Héctor: Sí, sí, algunos te dejaban, pero son raros, tienen que conocerte bien. Igual que los montes, los montes es lo peor que hay. Se sufre, se duerme en el suelo, peligro de las víboras. Así que recién a los 60 años, recién me dedique al pueblo, después de esa edad.

Pablo Vázquez: con el maíz, muchas veces el colono tiene suficiente gente, entonces 10 personas es suficiente para él, entonces ya se mantiene la gente, para mantener ese trabajo son pobladores, no quieren poner gente aborigen. Años atrás uno

19 Además, la intensidad de la explotación forestal durante casi un siglo condujo a una drástica reducción las zonas boscosas (el “monte”) del Chaco santafesino.

completaba la gente, pero el colono ya no le ocupaba más, entonces nosotros tenemos que buscar otro lugar. Tanto que andamos, hasta que conseguimos o no conseguimos [...], venimos cansados, hambre, sueño. Si no tenés qué comer, tan sólo el mate nomás, hasta el otro día.

En esta situación de crisis, los liderazgos de los caciques también habrían comenzado a desestructurarse, pues cada vez se tornaba más difícil conseguir trabajo para grupos numerosos. Nuevamente, una de las tácticas para superar esta situación crítica fue la migración, pero esta vez al sur de la provincia, en búsqueda de trabajo. Tal es el caso de los grupos del norte que migraron a Recreo (cerca de Santa Fe capital) o los de Colonia Dolores que migraron a Alcorta, Firmat y Máximo Paz. En estos lugares, otra de las tácticas ensayadas fue dejar de enseñar la lengua *mocoví* a los hijos, pues se pensaba que así ellos aprenderían “mejor” el castellano y, de este modo, podrían encubrir su condición de “aborígenes” en la nueva situación migratoria y se entenderían mejor con los patrones criollos:

Pablo Troncoso: Nosotros, lo que queríamos, es que nuestros hijos aprendan el castilla (castellano), para poder responder cuando se enfrenten con un patrón, ¿cómo iban a poder responder, sino?

Adelina Lanchi: Algunos no quieren hablar la idioma [...] porque qué sé yo, cuando nosotros recién vinimos, acá en Santa Fe, ¿viste?, nadie sabía que nosotros éramos *mocoví* [...], se escondían ellos, nadie sabía que eran *mocoví*.

Antonio Gómez: Siempre negábamos, escondíamos nuestra identidad, no queríamos aparentar ser indígenas [...], tratábamos de expresarnos lo mejor posible, hablar lo menos posible para no tener equivocaciones.

Susana Bordón: No aprendí (el idioma *mocoví*) porque mi papá no quiso que aprendiera y después mi mamá nos enseñaba algunas palabras pero muy poco, no quería mi papá [...] él nos decía que al aprender el idioma íbamos a ser muy brutos en hablar. El criollo por ahí dice que los indios hablan así, como le diría, atravesado, porque hablan mucho el idioma, entonces no quiso que nosotros hablemos.

Si los caciques bilingües ya no podían conseguir trabajo para los grupos familiares y algunos debían migrar y arreglárselas solos con los patrones, en estas condiciones, resultaba ventajoso lograr una mayor competencia con el castellano. Por eso, nuevamente como una táctica consciente, esta generación produjo un corte en la transmisión de la lengua *mocoví*, o una notable reducción en la competencia lingüística, pues si bien muchos de sus hijos hoy “entienden” la lengua, no se acostumbraron a hablarla.²⁰

Las tácticas de invisibilización encaradas por los *mocoví*, en cierta forma resultaron exitosas, pues hasta mediados de la década del 1980, en el imaginario de los criollos, y especialmente de aquellos de las zonas urbanas, se fue conformando la idea de

20 Para una profundización de la situación sociolingüística, cfr. Gualdieri (2004).

que Santa Fe era una provincia en la que “casi no quedaban aborígenes”, pues éstos se habrían ido asimilando con la población criolla. En este sentido, son ilustrativas las anécdotas que nos transmitieron los dirigentes del movimiento aborigen de la provincia, por ejemplo, cuando un gobernador de Santa Fe, sorprendido ante los reclamos *mocoví* de principios de los '90, les dijo: “así que acá había aborígenes ...”, o cuando los dirigentes del municipio de Recreo, ante el reclamo de tierras, les decían: “¿cómo?, si acá no hay indios ...”.

Como ya señalé, las tácticas de invisibilización encontraron un ámbito propicio para desarrollarse en la tendencia histórica de las políticas hegemónicas por suprimir y desdenar el componente indígena, especialmente en el caso de una provincia como Santa Fe, que tempranamente recibió uno de los más importantes aportes migratorios europeos. De hecho, hasta hace pocos años, algunas historias provinciales eran presentadas como gestas de lucha de la “civilización” (los descendientes europeos) contra los “violentos” aborígenes, hasta que finalmente se logró su “extinción” o “mezcla”.²¹ Si bien las políticas de dominación a través de la coerción directa irán mermando durante la segunda mitad del siglo XX, cada vez más se desarrollarán las políticas de construcción de hegemonías, que muchas veces recurrieron a la violencia simbólica sobre los aborígenes, a través de significaciones y valores ideológicos promovidos en las diversas instituciones en las que éstos se fueron integrando. La incorporación en la escuela y el servicio militar obligatorio, por ejemplo, también tuvieron una creciente incidencia en el aprendizaje del idioma castellano y en el abandono de la lengua nativa, así como en la incorporación de prácticas y valores hegemónicos.

A pesar de esta violencia simbólica y de la intensificación de las prácticas de ocultamiento de la propia identidad que llevaron al abandono y/o encubrimiento de aquellos diacríticos que pudieran evidenciarla más visiblemente –la lengua, la música, los bailes–, algunos grupos *mocoví* siguieron renovando sus lazos de parentesco y auto-reconociéndose como un colectivo mayor con una identidad histórica compartida. Durante la segunda mitad del siglo XX, especialmente la fiesta de Santa Rosa siguió celebrándose en unas pocas localidades, y hasta hoy se lo hace en Costa del Toba y

21 Como ejemplo, transcribo algunos párrafos de la conclusión de uno de estos libros: “Pocas provincias argentinas atravesaron vicisitudes de la magnitud de Santa Fe a raíz de la presencia de una multitud aborigen en su territorio [...]. Durante tres siglos los santafesinos bregaron por someter a estas indias con suerte diversa [...], los santafesinos lucharon permanentemente con el aborigen, desde Garay hasta fines del siglo XIX. La amenaza del indígena fue tema obsesivo entre sus pobladores [...]. Conviene recordar una vez más, que los aborígenes que asediaban el territorio santafesino, no provenían del mismo, sino de las pampas del sur, en un caso, y de las selvas del Chaco, en el otro; de manera que acorralaron contra el río Paraná a los pobladores ya establecidos allí, en muchos casos, desde la época de la fundación. Se vieron así obligados éstos a proceder a la defensiva; no obstante, gracias a la acción invaluable de los Misioneros religiosos, se obtuvo el sometimiento pacífico de aquellos y su reducción en pueblos [...], hasta que poco a poco se fueron extinguiendo o mezclados su sangre con la nueva corriente inmigratoria” (Aleman 1997: 246-247).

Colonia Dolores, aunque el *chamamé* fue reemplazando a los “bailes paisanos”, hasta que éstos dejaron finalmente de practicarse. En el caso de otros grupos del norte, la emergencia del evangelismo pentecostal desde fines de la década de 1970 –por influencia de pastores y evangelistas *toba* y *mocoví* de la Iglesia Evangélica Unida del Chaco–,²² condujo al abandono de las fiestas y bailes tradicionales, generando nuevos rituales que las reemplazaron. Las celebraciones de estas iglesias se convirtieron en un nuevo espacio social que permitió congregarse a los grupos familiares, renovando sus lazos y organizándolos en torno a una nueva ética, la cual promovía el control social sobre conductas que, para la percepción de algunos *mocoví*, se habían convertido en problemáticas y desintegradoras de los grupos familiares, fundamentalmente la problemática del alcoholismo, que fue prohibido entre los creyentes. En este sentido, la apropiación del evangelismo también habría tenido una dimensión táctica, en tanto permitió oponerse a ciertos aspectos de las fiestas de origen católico que comenzaron a percibirse negativamente. Finalmente, cabe señalar que estas iglesias evangélicas no han negado la identidad étnica –por ejemplo, efectuaron traducciones de la Biblia a las diferentes lenguas indígenas de la región chaqueña así como vocabularios bilingües, incluido el *mocoví* (Buckwalter 1995)– aunque sí la subsumieron a otra adscripción identitaria: el ser “evangelio”, término con el que hoy se autodenominan los creyentes aborígenes de la región chaqueña.

5. Reflexiones finales: el retorno de la resistencia política y ¿el fin de la hegemonía postcolonial?

A mediados de los '80, había dos grupos que se estaban organizando: uno era en la zona centro y el otro era en la zona norte de la provincia [...] llegó un momento en que llegamos a un acuerdo, pudimos entendernos y llegamos a organizarnos. Y así nace OCASTAFE (Organización de las Comunidades Aborígenes de Santa Fe), con el interés de elaborar un

proyecto de interés provincial y una lucha sobre reivindicaciones, para tratar de mantener la cultura, rescatar la cultura.

César Coria (Agosto 2004).

A pesar de los procesos históricos de dominación y construcción de hegemonías hasta aquí descritos y de la intensificación de las prácticas de invisibilización, casi 80 años después del movimiento político-religioso de San Javier, los *mocoví* santafesinos se hacen nuevamente visibles y ensayan otra estrategia de resistencia: la conformación de

22 La Iglesia Evangélica Unida es la primera iglesia indígena autónoma de Argentina, originada entre los *toba* chaqueños a finales de la década de 1950, por la influencia de misioneros pentecostales y menonitas. Sobre esta iglesia entre los *toba* puede verse Miller (1979), Wright (1997), Citro/Ceriani Cernadas (2005), entre otros autores.

OCASTAFE (Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe) que señala César Coria en el epígrafe. Así, muchos de los que se habían “escondido”, volverán a “identificarse como aborígenes, a recuperar la identidad mocoví...”, como nos decía Antonio Gómez, actual coordinador de OCASTAFE. Considero que el surgimiento de esta estrategia de resistencia a mediados de la década del '80, estuvo íntimamente vinculado al contexto político de aquel entonces. La reinstalación del gobierno democrático en 1983 generó una coyuntura favorable a los reclamos y reivindicaciones de los diferentes pueblos originarios, los cuales, junto con otras formas de organización y manifestación socio-política, habían sido duramente reprimidos y desarticulados por la dictadura militar iniciada en 1976. En 1989, este proceso condujo a la sanción de la Ley Nacional 23.302 sobre Política Indígena, creando el marco legal para el reconocimiento de dichos pueblos. Años después, la introducción del Artículo 75 en la nueva Constitución Nacional de 1994, incorpora el reconocimiento de la “preexistencia étnica y cultural” así como los diversos derechos de los pueblos originarios. Cabe recordar también que en 1992, la conmemoración de los 500 años del denominado “descubrimiento” u “invasión” de América, fue otro de los factores que contribuyó a darle mayor visibilidad a la problemática aborígen, a partir de la presencia y debate sobre el tema en los medios masivos y de los diferentes actos conmemorativos, marchas y contramarchas realizadas en las principales ciudades del país para el 11 y 12 de Octubre.

En el ámbito de la provincia de Santa Fe, un hecho a destacar es el surgimiento de la ONG “Asociación de Amigos del Aborigen”, vinculada al obispado católico de la ciudad de Reconquista. Desde mediados de los '80, sus integrantes promovieron la organización de “encuentros aborígenes” en asentamientos del norte de la provincia, los cuales dieron como resultado la creación de OCASTAFE en 1989. En 1993, gracias al trabajo de ambas organizaciones se logra la aprobación de la ley provincial 11.078, que reconoce los derechos de los pueblos aborígenes de Santa Fe.²³ En sus inicios, este movimiento de identificación fue liderado mayoritariamente por un grupo de adultos *mocoví* que provenía de experiencias políticas anteriores –en organizaciones como sindicatos y partidos políticos– y que contaron con el apoyo y acompañamiento de algunos ancianos de sus comunidades. Con el tiempo, este proceso de identificación fue abarcando cada vez más sectores y, de este modo, los *mocoví* reflexionaron sobre sus propias tácticas de invisibilización y pudieron transformarlas: dejaron de “ocultarse” cuando comprobaron que “identificarse” como aborígenes podía resultar más ventajoso y eficaz en las disputas por los bienes materiales y simbólicos que his-

23 Dentro de estos procesos de organización y lucha, también cabe destacar: en 1992, la creación en Recreo de la primera escuela con “maestros de idioma y cultura mocoví” de la provincia y, más recientemente, en 2003, la aprobación de las leyes provinciales 12.086 y 12.091 que permitirán otorgar tierras fiscales en la Cuña boscosa santafesina a pequeños productores y comunidades aborígenes, y en 2006, las elecciones de los representantes de las comunidades que participarán en la Asamblea que elegirá al primer Consejo del “Instituto Provincial de Aborígenes Santafesinos”.

tóricamente los habían enfrentado con los blancos. Por eso, como decía Teresa Coria en el epígrafe del punto 2, y también Ángela Sistale en los párrafos que siguen, “ahora” ya no hay “vergüenza”:

A mí, mi lengua me encanta. Pero antes tenía mucha vergüenza, mucha vergüenza. Veía que venía un criollo o una criolla, y disparaba, me escondía. Pero ahora no, yo miro de frente, ahora me desperté [...]. Antes nosotros éramos ariscos, veías al que venía, una criolla o un criollo, y disparabas porque eras arisco [...]. Ahora, cualquiera que llega, acá me paro y salgo a encontrarle (traducción de relato en *mocoví*).

Ese “lugar” desde donde hoy se sitúa Ángela para “mirar de frente”, es el lugar propio, un nuevo espacio de poder que permite visualizar y ensayar estrategias frente a un otro, los criollos, incluidos los investigadores que en ese momento estábamos grabando sus palabras en *mocoví*. Es este el “lugar”, material y simbólico que posibilita una renovada agencia frente al blanco: “salir a encontrarle” y “mirar de frente” y ya no con las tácticas de dispersión (“disparaba”) y encubrimiento (“me escondía”). Y remarcamos la materialidad de ese lugar, pues la comunidad de Calchaquí a la que pertenece Ángela, es una de las que consiguió sus propias tierras gracias al nuevo marco legal y a la intervención de OCASTAFE y la mencionada ONG. Es importante destacar que en estas prácticas de identificación y movilización política, la lengua nativa también comenzó a ser revalorizada y se transformó en un importante “capital simbólico” (Bourdieu 1967), pues permitió legitimar dicha adscripción y utilizarla estratégicamente en el campo político intra e interétnico. Por ejemplo, el hijo de Ángela, actual “presidente” de la comunidad, nos decía que cuando tienen que negociar con los políticos criollos, muchas veces los dirigentes *mocoví* hablan entre ellos la lengua nativa, para “demostrar que somos aborígenes”, y también, para los casos en que no quieren que los criollos se enteren de sus planes. Así, este nuevo lugar de poder es también un espacio que posibilita el uso estratégico de la propia lengua, de allí el interés actual de algunos adultos y jóvenes por aprenderla o ampliar su competencia lingüística.

Autores como Cohen (1973) sostienen que los procesos de reidentificación étnica, muchas veces se constituyen en estrategias operadas por los grupos en situaciones de competencia por diferentes recursos, en las que dicha identificación se torna ventajosa, tal sería el caso de la coyuntura política y legal aquí descrita. No obstante, reconocer esta dimensión instrumental y coyuntural de los procesos de reemergencia étnica, no debería llevarnos a desdeñar sus vínculos con las tácticas de resistencia fragmentarias y encubiertas que fueron ensayadas por los grupos a lo largo de su historia. En este sentido, considero que la diferenciación de Certeau entre estrategias y tácticas de oposición, ha sido de utilidad para rastrear aquellas prácticas sociales que muchas veces tienden a pasar inadvertidas en otros estudios histórico-antropológicos, ya sea porque el interés en procesos macro conduce a descuidar las significaciones elaboradas por los propios actores en sus prácticas cotidianas, o porque la ausencia de manifestaciones políticas de oposición explícita es interpretada como índice de dominación y, conse-

cuentemente, de pasividad de los actores. Como he intentado demostrar, en el caso *mocoví* pueden apreciarse tácticas de invisibilización a través de las cuales los actores intentaron dar continuidad a sus lazos sociales y reelaborar sus modos de reproducción sociocultural, dentro de las distintas situaciones de dominación y hegemonía creadas por “los blancos”. En términos de Certeau (1988: 30), diríamos que estas tácticas les permitieron “usar, manipular y diversificar” los espacios sociales “producidos, tabulados e impuestos” por el blanco, hasta que pudieron crear un espacio político propio para la resistencia, como es hoy OCASTAFE. Por eso, uno de los aportes del caso aquí estudiado que me interesa destacar, es la manera en que la identificación de tácticas opositivas dentro del devenir histórico de un grupo, permite construir una nueva mirada sobre sus procesos de reemergencia étnica actuales, lo cual sería aplicable no solo a los *mocoví* sino también a otros pueblos originarios que presentan trayectorias similares. En esta perspectiva, las estrategias políticas de reidentificación no se explican por el mero uso instrumental de una etnicidad que es reinventada de acuerdo a las coordenadas impuestas por poderosos agentes externos (leyes, organismos oficiales de política aborígena, ONGs, saberes científicos) sino que son el resultado de un proceso dialéctico más complejo, en el cual si bien estos agentes adquieren una importancia clave, también la tienen la multitud de fragmentarias tácticas de oposición que cada colectivo social ha desarrollado históricamente frente a las políticas hegemónicas.

Para concluir, quisiera destacar que la obtención de leyes, junto con las consecuentes políticas de otorgamiento de territorios y reconocimiento de la diversidad cultural, han permitido revertir parte de las políticas de dominación y hegemonía que el estado nacional mantuvo con las poblaciones aborígenes hasta mediados de la década de 1980. No obstante, para que la situación real de hegemonía efectivamente concluya, falta aún que esas políticas se hagan efectivas en muchos lugares y, sobre todo, que la asimetría socio-económica pueda revertirse. Por eso, como señalé en el título de estas reflexiones finales, el fin de la hegemonía postcolonial, parece seguir siendo una incógnita para los *mocoví*. Sin embargo, una vez más, nuevas estrategias políticas de resistencia están siendo ensayadas para intentar superarla.

Bibliografía

- Alemán, Bernardo (1994): *Los aborígenes de Santa Fe*. 1ª parte. Buenos Aires: Junta de Estudios Históricos, Librería El Foro.
- (1997): *Los aborígenes de Santa Fe*. 2ª parte. Buenos Aires: Junta de Estudios Históricos, Librería El Foro.
- Andino, Mario (1998): *El último malón de los indios mocovíes*. Santa Fe: Centro de Publicaciones, Universidad Nacional del Litoral.
- Bartolomé, Leopoldo (1972): “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre

- 1905-1933". En: *Suplemento Antropológico* (Asunción del Paraguay) 7.1-2: 107-120.
- Bourdieu, Pierre (1967): "Campo intelectual y proyecto creador". En: Pouillon, Jean (ed.): *Problemas de estructuralismo*, México, D.F.: Siglo XXI, pp. 135-183.
- Braunstein, José (1983): *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Briones, Claudia/Carrasco, Morita (1996): *La tierra que nos quitaron*. Buenos Aires: IWGIA.
- Buckwalter, Alberto (1995): *Vocabulario Mocoví* (ed. prov.). Elkhart-Indiana: Mennonite Board of Missions.
- Certeau, Michel de (1980): "On the Oppositional Practices of Everyday Life". En: *Social Text* (Durham, NC), 3: 3-43.
- (1988): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Citro, Silvia (2003): *Hacia una historia del pueblo mocoví (Chaco Austral, 1600-1935)*. Proyecto Lenguas en peligro, pueblos en peligro en Argentina. Buenos Aires/Nijmegen/Leipzig: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/Max-Planck-Institut für Psycholinguistik, Archiv DOBES/Max-Planck-Institut für Evolutionäre Anthropologie.
- (2004): "The Circular Song-Dances among the Toba and Mocoví of the Argentine Chaco: Creativeness and Resistance in the Indigenous Performances". En: *18th World Congress on Dance Research* (International Dance Council – UNESCO). Argos (Grecia), 3-7 de noviembre del 2004. Edición en CD.
- (en prensa): *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocoví de Santa Fe*. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Citro, Silvia/Ceriani Cernadas, César (2005): "El movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica". En: Guerrero Jiménez, Bernardo (eds.): *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Iquique: Ediciones El Jote Errante/Universidad Arturo Prat, pp. 111-170.
- Cohen, Abner (1973): *Custom and Politics in Urban African*. The University of California Press: Berkeley/Los Angeles.
- Comaroff, Jean (1985): *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, John/Comaroff, Jean (1991): *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.
- Cordeu, Edgardo (1969): "Aproximaciones al horizonte mítico de los Toba". En: *Runa* (Buenos Aires), 12.1-2: 67-176.
- Cordeu, Edgardo/Siffredi, Alejandra (1971): *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez editor.
- Dobrizhoffer, Martín (1967): *Historia de los abipones*, 3 vols. Resistencia: Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- El Litoral* (2001): [Diario] *El Litoral* (Santa Fe, Argentina), 28 de abril de 2001.
- Foucault, Michel (1987): *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Goffman, Erving (1970): *Estigma. La identidad deteriorada*. Madrid: Amorrortu.
- Gordillo, Gastón (1992): "Procesos de subsunción del trabajo al capital en el capitalismo periférico". En: Trinchero, Hugo (ed.) *Antropología Económica*, vol. 2. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 45-68.

- Gualdieri, Beatriz (2004): "Apuntes sociolingüísticos sobre el pueblo mocoví de Santa Fe". En: *Actas del Primer Simposio Internacional sobre Bilingüismo y Educación Bilingüe en Latinoamérica (BilingLatAm)* (Buenos Aires, 1 al 3 de abril de 2004), pp. 119-129.
- Hill, Jonathan David (1988): "Introduction: Myth and History". En: Hill, Jonathan David (ed.): *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana (Ill.)/Chicago: University of Illinois Press, pp. 1-17.
- Iñigo Carrera, Nicolás (1979): El papel del "Estado" en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural: La "violencia" como potencia económica – el caso del Chaco argentino 1884-1930. Cuadernos del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, 35, serie Estudios. Buenos Aires: CICSO
- (1988): *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940*. Colección Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea, 11. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Lenton, Diana (1992): "Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del '80". En: Radovich, Juan Carlos/Balazote, Alejandro (eds.): *La problemática Indígena*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 27-65.
- Martínez Sarasola, Carlos (1992): *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Métraux, Alfred (1946): *Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- Miller, Elmer (1973): "Los tobas y el milenarismo". En: *Actualidad antropológica* (Olavarría, Argentina), 11: 17-20.
- (1979): *Armonía y disonancia en una sociedad. Los tobas argentinos*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Nesis, Florencia (2005): *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Colección Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Paucke, Florian (1942-44): *Hacia allá y para acá: una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767*. 3 vols., Tucumán: Instituto de Antropología de Tucumán.
- Sahlins, Marshall (1997): *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.
- Santamaría, Daniel (1995): "Las relaciones económicas entre tobas y españoles en el Chaco Occidental, siglo XVIII". En: *Andes: antropología e historia* (Salta), 6: 273- 299.
- Seelstrang, Arturo (1976): *Informe de la Comisión Exploradora del Chaco*. Buenos Aires: Eudeba.
- Soich, Darío (2006): Problematizando la dimensión corporal: aproximaciones a las prácticas cotidianas de subsistencia en grupos mocoví del Chaco Austral. Ponencia presentada al VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Salta, 19-22 de septiembre de 2006. Ms.
- Susnik, Branislava (1971): "Tobas, abipones y mocovíes". En: Susnik, Branislava: *El indio colonial del Paraguay*, vol. 3: *El chaqueño: guaycurúes y chanés arawak*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, pp. 165-179.
- Tarragó, Griselda Beatriz (1986): *Las misiones franciscanas santafesinas del siglo XIX y el proceso de sometimiento indígena*. Rosario: Seminario de la especialidad de la Licenciatura en Historia con orientación en Antropología. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Taussig, Michael (1982): "El curanderismo popular y la estructura de la conquista en el suroes-

- te de Colombia”. En: *América Indígena* (México, D.F.), 52.4: 559-614.
- (1992): *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, D.F.: Nueva Imagen.
- Trincheró, Héctor (2000): *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Buenos Aires: Eudeba.
- Turner, Terence (1988): “Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”. En: Hill, Jonathan David (ed.): *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, pp. 235-281.
- Ubertalli, Jorge (1987): *Guaycurú - tierra rebelde*. Buenos Aires: Editorial Antarca.
- Victorica, Benjamín (1885): *Campaña del Chaco*. Buenos Aires: Imprenta Europea.
- Viñas, David (1982): *Indios, ejército y frontera*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Wilbert, Johannes/Simoneau, Karin (1988): *Folk Literature of the Mocoví Indians*. Los Ángeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Williams, Raymond (1997): *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Wright, Pablo (1997): *“Being-in-the-dream” : Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, Temple University, Philadelphia (PA).