

REVISITANDO NAPALPÍ: POR UNA ANTROPOLOGÍA DIALÓGICA DE LA ACCIÓN SOCIAL Y LA VIOLENCIA¹

Carlos Salamanca*

Resumen

Después de la declaración de la conquista definitiva de la región chaqueña en 1911, la Reducción de Indios de Napalpí fue, en 1924, el escenario de mayor manifestación de la violencia institucionalizada del Estado-nación argentino contra los indígenas chaqueños. Revisada a la luz de los procesos de democratización de los años 80 y de la acción política toba contemporánea, la matanza de Napalpí generó una multiplicidad de lecturas y de usos a veces contradictorios. Dicha multiplicidad refleja la diversidad de formas de acción política, de subjetividad indígena y de lecturas de un devenir histórico compartido tan sólo en apariencia. En este trabajo analizaremos los contextos en los que la masacre de Napalpí se convierte en un escenario de reivindicación política. Para esto nos concentraremos en la naturaleza de dichos procesos en un panorama complejizado por la aparición de nuevos actores que desdibujan la verticalidad de las relaciones Estado/indígenas.

Palabras clave: Chaco, Toba, Napalpí, Violencia, Antropología Política

REVISITING NAPALPI: A DIALOGICAL ANTHROPOLOGY FOR SOCIAL ACTION AND VIOLENCE

Abstract

After the statement of the final conquest of the Chaco region in 1911, the *Reducción de Indios de Napalpí* was in 1924 the scene of the greatest expression of institutionalized violence by the Argentinean State against the indigenous people of the region. Revised at the light of the democratization's processes of the last decades and of the contemporaries' indigenous processes of political action, the massacre is characterized by a multiplicity of readings and uses with several contradictions. Such multiplicity reflects the diversity of forms of political action, of indigenous subjectivity and of readings of a historical trajectory shared only apparently. In this paper we analyze the contexts where the massacre of Napalpí turns in tool of the political action. For this, we focus in the nature of these processes in a complex landscape characterize by the emergence of new actors that erase the verticality of the relationships between indigenous peoples and the State.

Key words: Chaco, Toba, Napalpí, Violence, Political Anthropology

* Doctor en Antropología Social y Etnología EHESS, París. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: salamanca.carlos@gmail.com. Fecha de realización: noviembre de 2009. Fecha de entrega: marzo de 2010. Fecha aprobación: abril de 2010.

PRESENTACIÓN

En Argentina, la sanción de la imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad del último gobierno militar (1976-1983) y de las leyes indigenistas² constituye, en lo que se refiere a la justicia, un doble proceso de expansión. Uno “vertical”, que, declarando la imprescriptibilidad de los citados crímenes, proyecta la justicia hacia el pasado. Otro ‘horizontal’, que posibilita el acceso a la justicia de colectivos reconocidos (según la perspectiva) como indígenas, aborígenes o pueblos originarios, pero todos considerados sujetos, más o menos autónomos, de derecho colectivo. La convergencia de estos dos procesos de expansión de la justicia establece un contexto de continuidad entre unas demandas inscritas específicamente en la órbita de la etnicidad y otras que, por pertenecer a la sociedad en su conjunto, se extienden también a los indígenas.

Las dificultades de la articulación entre derechos individuales y colectivos complejizada con la proyección hacia el presente o hacia el pasado de la justicia y de los crímenes no serán tema de análisis de este trabajo. Abordaremos más precisamente la imagen aparentemente estable de un dispositivo ético-moral basado en la continuidad de dos tipos de movimientos sociales que enfrentan juntos el olvido y reivindican la memoria frente a la violencia estatal.

A partir de los debates suscitados en ámbitos académicos y medios de comunicación por el reciente interés por la masacre de Napalpí ocurrida en 1924 contra los indígenas toba (*qom*) del Chaco argentino,³ y por las posibilidades de su reparación histórica,⁴ en este trabajo mostraremos las fisuras existentes en la convergencia aparente de diversos tipos de movilización, de devenir histórico y de acción social. Siguiendo a Walzer (1999), quien estableció la correlatividad entre guerra y contexto, analizaremos las acciones políticas a uno y otro lado de la frontera étnica y las tramas constituyentes tanto de la movilización indígena como de su posterior represión. Mostraremos que la movilización y la represión de Napalpí están estrechamente articuladas y que responden a un *dispositivo político relacional* contextual y específico entre la Nación argentina y los indígenas toba del centro-este del Chaco argentino. Asimismo, desarrollaremos que dichas acciones colectivas, lejos de ser el resultado de una reacción instintiva e irracional o la expresión de una extravagancia de lo extremo, son parte constitutiva de un modo de relación.

Este texto se inserta en un análisis más amplio de la relación entre los toba y el Estado-nación argentino desde una perspectiva histórica y multi-situada que hace énfasis en la capacidad de acción indígena. Para analizar estas relaciones hemos postulado la configuración de dispositivos políticos relacionales (Salamanca, 2006). Dichos dispositivos se constituyen históricamente y se consolidan como tales en el contexto contemporáneo en el que la ciudadanía, la clase, el indigenismo y el evangelismo operan como repertorios en la constitución permanente de una(s) subjetividad(es) política(s) colectiva(s) para un grupo de personas cuya experiencia histórica está atravesada por su auto-reconocimiento –y, en cierta medida, su designación– como indígenas, pobres, ciudadanos y creyentes. Al ser relacional, el *dispositivo* está sustentado en los vínculos y no en los espacios, en las es-

estructuras o en las sustancias. Político, el dispositivo implica dimensión colectiva, tensiones de coerción y de consenso.

Reconocemos que el devenir histórico que los toba accionan en contextos de acción política se despliega y se materializa a partir de unidades que operan simultáneamente como *acontecimientos espacializados* y como *espacios del acontecimiento*. Cada dispositivo relacional encuentra en dichos nodos de espacio-tiempo su proyección histórica y funda parte de su sentido y legitimidad. En este contexto de trayectorias, lugares-acontecimiento e identidades relacionales, Napalpí, en tanto lugar-acontecimiento, está abierto a la permanente reconstrucción de la acción social, de su naturaleza, de sus propósitos, de sus motivaciones y causas así como de los límites de su corresponsabilidad.

BREVE PRESENTACIÓN HISTÓRICA

Una vez declarado el fin de las expediciones militares, y la conquista militar del Chaco dada por hecha, en el proceso de integración económica de la región, además de las misiones (franciscanas y anglicanas), la *reducción de indígenas* tuvo un rol preponderante en su “domesticación” y en la entrega a la “productividad” de los territorios recientemente conquistados. A partir del supuesto de que la movilidad de los indígenas constituía una amenaza para el nuevo derecho en construcción, las autoridades gubernamentales articularon estos espacios de disciplinamiento con políticas coercitivas (Wright, 2003a; Gordillo, 2006).

La forma en que la estabilización territorial forzada violentó las relaciones económicas, sociales y políticas de las sociedades indígenas chaqueñas (en su mayoría nómades cazadoras-recolectoras) requeriría un análisis que no es el fin del presente trabajo. Nos limitaremos a señalar que a las diferencias ya existentes antes de la colonización entre los diferentes grupos indígenas y entre las diferentes parcialidades se sumaron, a través de mecanismos principalmente violentos, otras diferencias que pueden ser agrupadas en torno a los momentos históricos de colonización, la naturaleza de las interacciones que sus promotores mantuvieron con los indígenas y al tipo de actividad económica en el que estos últimos participaron en un lugar y un momento histórico determinados.

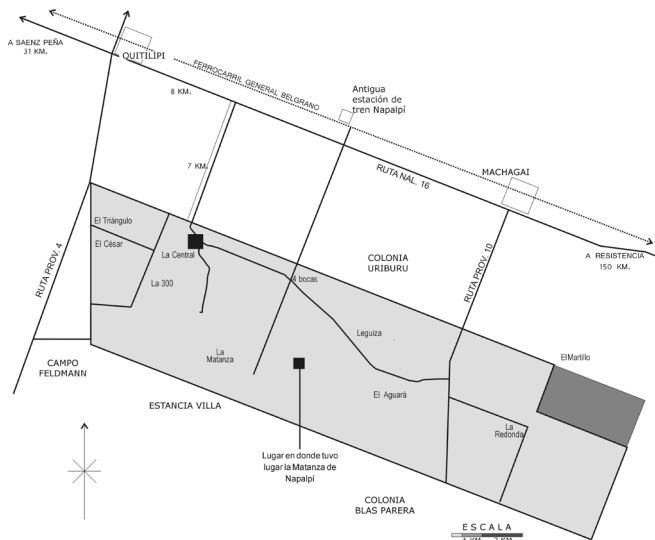
La Reducción de Indios de Napalpí fue fundada en el centro-este de la actual provincia del Chaco, con una extensión



Mapa 1
Ubicación de la Reducción de Indios de Napalpí
(Mapa realizado por el autor)

de 8 leguas cuadradas como consecuencia directa de la expedición militar de Rostagno, considerada la última de su género y realizada en 1911 (Iñigo Carrera, 1984). Bajo responsabilidad de la Dirección General de Territorios Nacionales, la Reducción fue poblada por indígenas de diferentes regiones chaqueñas, principalmente toba y mocoví. En continuidad con la violencia militar, la Reducción se propuso la transformación radical de los indígenas apoyada tanto en el trabajo asalariado como en el alejamiento del monte, arquetipo de lo no-colonizado y lugar en donde los indígenas estarían siempre “tentados” a vivir en la “miseria”, la “holgazanería” y la “ignorancia”.

A pesar de haber sido fundada a gran distancia del espacio colonizado, la Reducción fue englobada en pocos años por los establecimientos productivos ante el avance del frente colonizador (Cordeu y Siffredi, 1971). La capacidad aún incipiente del Estado de materializar una geografía disciplinaria integral y espacialmente delimitada permitió la continuidad de la caza y la recolección, la movilidad de sus habitantes e incluso la pervivencia de ciertos intersticios en donde era relativamente posible sustraerse al poder disciplinario en un espacio dominado por el sector de viviendas y oficinas destinadas a la administración (La Central). No obstante, la permisividad frente a la caza y la recolección, la “apertura” de la reducción e, incluso, la tolerancia frente a ciertos intersticios de monte se develaron funcionales tanto para la explotación como para la disciplina. Más que la persistencia de formas de vida “tradicionales”, la apertura garantizó la explotación de un contingente barato y



Mapa 2

La actual Colonia Aborigen Chaco y el lugar donde ocurrió la masacre de Napalpi
Se observa la segmentación catastral de la Reducción en tres lotes 38,39 y 40, división incorporada en la actualidad a la cotidianidad de sus habitantes
(Mapa realizado por el autor).

siempre disponible de mano de obra por parte de los productores algodoneros vecinos, y la pervivencia de las tolderías dependía más que de cierta tolerancia a la etnicidad, de su articulación a los circuitos de los obrajes y a los ciclos agrícolas (Wright, 2003a).

Durante la segunda década del siglo XX, el impulso a la producción algodonera aumentó la necesidad de mano de obra en las fincas que rodeaban la reducción. Sus propietarios exigieron al gobierno limitar la partida de los indígenas de la Reducción a los ingenios del oeste en los que encontraban mejor sueldo,⁵ convirtiéndolos así en el botín en disputa entre los productores no-indígenas.

La sedentarización forzosa y la explotación que ésta permitía, sumada a las desiguales condiciones de trabajo a las que los indígenas eran sometidos con impuestos a la producción en la Reducción así como una restricción cada vez mayor de los espacios de caza y recolección provocarían un creciente malestar indígena. A mediados de 1924 se inició la concentración de indígenas en una zona de la Reducción conocida como “el Aguará” que convertiría a la Reducción en el escenario en donde se manifestarían con mayor visibilidad las tensiones provocadas por la incorporación forzada de los indígenas chaqueños a los aparatos productivos y las múltiples contradicciones que caracterizaron la integración indígena a la economía de mercado y al capitalismo.

LA NATURALEZA DE LA MOVILIZACIÓN

Frente a la movilización indígena de Napalpí que antecedió a la masacre existe un consenso generalizado entre las fuentes clásicas de la literatura antropológica (Iñigo Carrera, 1983, 1984, 1988; Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1975, 1992), los testimonios de indígenas recopilados por antropólogos en diferentes momentos históricos y los indígenas con quienes interactué entre 2005 y 2007 en Colonia Aborígen Chaco –antigua Reducción de Indios de Napalpí y escenario de la masacre. El principal de dichos consensos es el del carácter complejo y multidimensional (económico, político y religioso) de la movilización.⁶

La violencia estatal de Napalpí es contemporánea a la violenta represión de la que fueron víctimas los trabajadores argentinos de las dos primeras décadas del siglo XX (Gordillo y Hirsh, 2003). Tal coincidencia histórica de eventos de violencia estatal parecería indicar que Napalpí constituye un caso más de violencia estatal característico de la Argentina de esos años. Sin embargo, en un contexto en el que la movilización indígena de Napalpí y la posterior acción de violencia estatal parecen cinceladas para articularse con precisión a las certezas y a los discursos ya predeterminados de la era de los derechos (Bobbio, 1996; Hastrup, 2003), otras perspectivas se tornan necesarias.

Con el fin de analizar la naturaleza y la especificidad de Napalpí evitaremos las perspectivas que proponen que los indígenas y sus movilizaciones contribuyen a las “múltiples formas de ser argentino” (Gordillo y Hirsh, 2003: 22). Más que adscribir a la multiplicidad del nacionalismo y a su eternidad imaginaria, intentaremos mostrar que el ser “ciudadano argentino” constituye una más de las múltiples experiencias histórico-políticas indígenas posibles.

El movimiento de Napalpí consistió en la concentración de un número importante de indígenas (entre 200 y 800 según las fuentes) en un lugar ubicado cerca del monte y a 1 kilómetro de la Central. Dicho movimiento se articuló en torno a un “rancho grande y amplio (...) donde se encontraba la residencia del cacique Tata-Dios” (Cordeu y Siffredi, 1971: 71). El movimiento de Napalpí no se concentró en el ataque a las autoridades de la reducción o a sus instalaciones, como lo habían hecho otras movilizaciones indígenas durante el ataque al fortín Yunká (1917), a la estación de la Sabana (1901) o a la población de San Javier (1904). Su ubicación en un lugar relativamente lejano de la vigilancia y la disciplina fue de la mano de un cuestionamiento del poder del Estado ya no a partir del enfrentamiento sino de la sustracción espacial y política a su hegemonía.

La idea de un cambio radical del mundo que los indígenas compartían en Napalpí y su similitud con un conjunto más amplio de otros movimientos indígenas chaqueños de características milenaristas⁷ han llevado a la antropología chaqueña a definir el movimiento indígena de Napalpí como “mesiánico” y/o “milenarista” (Miller, 1967; Cordeu y Siffredi, 1971; Iñigo Carrera, 1997; Gordillo, 2006).⁸ No obstante, resulta pertinente preguntarse por la validez de las categorías “mesiánico” y “milenarista” cuando nos referimos a una movilización que carece de Mesías y que postula no un tiempo sino un lugar –o más precisamente– una condición de abundancia.

Expresiones como “cosmovisión”, “profecías”, “teofanías”, “esperanzas salvacionistas” y “mensajes oraculares” pertenecen a la terminología utilizada no sólo para abordar movilizaciones como la de Napalpí y reconocer en ellas características milenaristas y/o mesiánicas sino incluso para explicar la especificidad de los sistemas “cosmológicos” indígenas chaqueños. Un proceso similar al que permitió separar “el” mundo, por un lado, y las representaciones, por el otro,⁹ sumado a errores de traducción entre la imperceptibilidad del mundo religioso y la ininteligibilidad que tiende a caracterizar los mundos amerindios, allanó caminos de destinos equívocos. Tal combinación facultó a parte de la antropología a pensar la naturaleza como un escenario en el que animales y plantas operan como sus componentes, a referirse a los seres no-humanos como “deidades”, “dioses” o “duendes” y a encontrar mesianismos y milenarismos en la posibilidad de que el mundo se invierta, se dé vuelta o cambie de manera radical.¹⁰

Dos razones nos invitan a “des-teologizar” el movimiento de Napalpí; la valoración de la persistencia de las formas específicas en que las sociedades indígenas construyen el devenir histórico y el reconocimiento de los indígenas como agentes. Largos son los debates acerca de la existencia en la antropología chaqueña de perspectivas que tendieron o tienden a restringir la experiencia histórica indígena y la especificidad indígena a aspectos desligados de los procesos históricos; estos debates y las implicaciones políticas de dichas posiciones no serán abordadas aquí.¹¹ No obstante, subrayamos que, en contextos de intensa interacción interétnica como el chaqueño, esta tendencia, de haber existido como tal, viene siendo revertida por diversos autores¹² de múltiples formas entre las que se cuentan: el imponer a los análisis perspectivas históricas, dar cuenta de que la interculturalidad no

se limita a las relaciones de los indígenas con los blancos, inscribir los procesos indígenas en contextos histórico-políticos amplios sin el sacrificio de la etnografía, poner a dialogar dichos acontecimientos histórico-políticos de gran escala con el devenir histórico de los indígenas.

Para pueblos indígenas con intensas relaciones interétnicas y de larga data con las sociedades nacionales como los toba, las simultaneidades –y contradicciones– son, en sí mismas, características en sus múltiples formas de constitución de la subjetividad colectiva. Reconocidas en toda su dimensión, la especificidad de las formas en que las sociedades indígenas construyen el devenir histórico plantea el reto de rastrear la existencia ya no de una multiplicidad de filosofías –de interpretaciones o lecturas– de la historia sino, haciendo un camino inverso, una multiplicidad tan amplia de historias como de filosofías, y de reconocer que en dicha multiplicidad pueden manifestarse continuidades y contradicciones.

Para focalizar nuestro análisis señalaremos que el liderazgo de los líderes del movimiento frente a la dominación social y al poder político-económico colonial, estuvo lejos de restringirse a un repertorio inscrito en la resistencia a la hegemonía colonial. De acuerdo a las fuentes bibliográficas con las que se cuenta, lejos de representar la emergencia de nuevos dispositivos de poder inscritos *exclusivamente* en esa órbita, los líderes toba Dionisio Gómez *Tata-Dios*, Pedro Gómez *Socolec*, el mocoví José Machado *Machá* y Pedro Maidana *Yachanaxauaic*, se constituyeron en torno a sus determinadas capacidades, aun hoy reconocidas socialmente como propias de los *pi'oxonaq* como son: la capacidad de interactuar con seres no-humanos, realizar curaciones, la capacidad de ver el futuro, el coraje y la fortaleza. Su condición de actores producto de una situación de explotación colonial no debe ocultar que, siguiendo las formas tradicionales de liderazgo y movilización social, estos líderes se constituyeron como tales gracias a la capacidad de comunicación con los animales y los seres no-humanos que componen el universo.

Una exagerada confianza en el aparato relacional de la dominación no debe ocultarnos tampoco que, aunque tradicionalmente enemistados, los grupos guaycurú toba y mocoví están relacionados, desde antes de la colonización, por un antiguo vínculo de enemistad preferencial que permite una disolución temporal de las diferencias para constituirse como colectivo y una apertura permanente entre ellos a través de la guerra y el ritual (volveremos sobre este punto).

En “el Aguará”, líderes y seguidores colectivizaron las prácticas curativas permitidas por el poder “shamánico” de los primeros y la adscripción social de los segundos.¹³ Refiriéndose al movimiento de Napalpí, Gordillo (2006) ha enfatizado el carácter colectivo de la movilización y la dimensión histórica y política de los liderazgos “shamánicos”, mientras que Miller (1992) ha reconocido la dimensión religiosa como característica propia del liderazgo entre los guaycurú. Basados en la invisibilidad de los liderazgos “shamánicos” y movilizaciones “milenaristas” después de mediados de siglo XX tanto Miller (1992) como Gordillo (2006) sugieren el paso de formas de liderazgo “shamánicas” a liderazgos “más seculares”. Las oposiciones entre lo shamánico y lo secular y/o lo ‘comunitario’ presentan múltiples contradicciones con la etnografía. Los dispositivos políticos relacionales, o en

términos nativos, el “evangelio” y “la política” o el indigenismo, están plagados de estrategias y prácticas “shamánicas” (Lowen, Buckwalter y Kratz, 1965), de relaciones entre humanos y no-humanos (Tola, 2004) y de ataques bruñeriles en los que el “shamanismo” deviene el escenario en el que se desenvuelve una parte importante e incluso, constitutiva, de la acción política (Salamanca y Tola, 2002). Al mismo tiempo y tal como afirma el mismo Miller (1975, 1992), tanto el evangelio como la política tienen una dimensión “shamánica” insoslayable.

Las coexistencias y las simultaneidades con respecto a la cultura pueden ser y son interpretadas desde diversas perspectivas por los mismos indígenas. A veces reiterando las perspectivas binarias (civilizados/salvajes, etc.); a veces proponiéndolas como complementarias, en ocasiones, planteando algunas salidas en los debates por la identidad. Un habitante de Colonia Aborigen Chaco afirmaba en el 2007:

Algunos creen que incluso pueden decidir cuál es nuestra identidad: “¡Vos sos indio!”, “¡Vos no sos indio!”. Así nos dicen a veces, pero ¿quiénes son ellos para decidir qué soy yo? Si quisiéramos, nosotros ahora podríamos decir: “¡Sí, ya estoy mezclado! Tengo lo que tienen los otros, vivo como viven los otros”; algunos pueden decir: “tengo mi piel más blanquita”. Podríamos decir: “soy como ellos”. Pero yo les digo a mis hijos: “no se olviden que tienen un abuelo mocoví y un abuelo toba. No se olviden que ustedes son indígenas. Nunca tengan vergüenza porque si quieren olvidarse, un día, van a ser rechazados por unos y por otros. Ni blancos ni aborígenes les van a aceptar”. Identidad no es volver al pasado. Identidad es reconocer la historia propia. Es construir sobre la historia.

Aunque de estas palabras se pueda inferir que ni la apariencia, ni las prácticas cotidianas ni el acceso a los bienes son condición excluyente de la identidad, la misma persona dirá exactamente lo opuesto al referirse a algunas características de la persona impulsada por un político local como candidato al Instituto del Aborigen Chaqueño: no hablar el idioma, ser “rico”, comer milanesa y tomar gaseosa, maquillarse, se convierten en este contexto en actitudes suficientes para poner en duda su grado de autenticidad.

La revuelta indígena de Napalpí estuvo motivada por la explotación de la que eran víctimas los indígenas en la Reducción y el intervencionismo en la producción que sustentaba la explotación indígena al interior de la Reducción y por el que se pretendía prohibir a los indígenas emplearse en otras zonas. De acuerdo a las fuentes históricas con las que se cuenta, el movimiento de Napalpí se caracterizó además por la adscripción colectiva a las proposiciones de los líderes indígenas que planteaban un cambio radical en las condiciones de existencia: el regreso de los indígenas muertos por los “cristianos”, la adquisición de un poder indestructible, la total destrucción de los blancos y la llegada de aviones que traerían riqueza para los indios, inaugurando un tiempo nuevo de abundancia.

¿Es posible asumir que la concepción toba de su historia colectiva es exclusivamente dependiente de los procesos de colonización?, ¿que adscribe al encadenamiento lineal –y casi evolutivo– de etapas sucesivas delineadas por rupturas al unísono del despliegue de una cosmología universal como correlato del despliegue del capitalismo y del Estado-nación? A estas preguntas, se ha intentado dar respuesta desde diferentes perspectivas, bajo diferentes supuestos.

Motivados por las acciones jurídicas recientemente emprendidas, en diversos medios de comunicación alternativos circulan versiones que, partiendo de la idea del olvido como “herramienta de la clase dominante” (Cena, 2007: SP), introducen la masacre de Napalpí en trayectorias de lucha ajenas a los mismos indígenas para convertir dicho evento en el correlato de otras reivindicaciones.

Tales lecturas están en consonancia con una perspectiva de la historia y de la acción social que, al mismo tiempo que reproducen la pasividad de los indios –siempre “desarmados e indefensos”–, ocultan la base étnica de la violencia estatal para postular un capítulo más de la lucha de clases. Las apelaciones al movimiento de Napalpí como iniciativa de “raíz obrera” y ávido de “justicia social” desestiman su especificidad e ignoran la naturaleza de su violencia. Estas lecturas (Díaz y García, 2005; Díaz, 2005, 2006; Wasylyk Fedyszak, 2006; Cena, 2007; Ávila, 2008), *aggiornan* tanto las causas del malestar indígena –postulando de la mano del indio ambientalista “la destrucción de su hábitat natural”– como la disolución de las fronteras de la movilización al sugerir la imagen de criollos e indios emprendiendo juntos la rebelión compartida. La incubación del germen revolucionario parece completa con la recreación de las causas de la represión –restringiendo su responsabilidad a “terranientes [y] gerentes de multinacionales extranjeras” (Díaz, 2005: SP).

El movimiento de Napalpí no se limita –en el sentido de que las trasciende– ni en sus propósitos, ni en sus tipos de liderazgo, ni en sus formas de organización espacial o de movilización colectiva a la conquista de mejores condiciones laborales, ni a la acción individual de los shamanes.¹⁴

A pesar de algunas ideas decantadas en el sentido común, los indios de la Reducción colmataron los causes políticos revolucionarios en los que hoy se pretende encausarlos y, en la proposición de la muerte general de los blancos, no hicieron, o al menos no hay prueba de ello, ninguna distinción entre explotadores, capitalistas, campesinos pobres y revolucionarios. Al mismo tiempo, el propósito de los rebeldes de Napalpí no se limitó al cuestionamiento de las condiciones de existencia ni al de la existencia del Estado y se orientó más bien hacia la total inversión del mundo.

Napalpí implícitamente muestra las contradicciones del capitalismo local caracterizado por la circulación monetaria restringida, la hegemonía de un monopolio explotador, así como por un sistema de ciudadanía de segunda clase y excluyente.¹⁵ No obstante, este movimiento estuvo lejos de proponerse el cambio de las autoridades de la Reducción o la transformación de las relaciones laborales, como es postulado en algunas lecturas contemporáneas filtradas con la figura del buen rebelde en tanto condición subrepticia y casi esencial del mito del buen salvaje. A pesar de ciertas versiones contemporáneas, calificar de pacifista un movimiento que ansía la muerte de todos los “cristianos” es posible solamente si se reemplaza a los indios como sujetos históricos por un hiper-indio a-temporal, tan defensor de la naturaleza como pacífico por ella misma. ¿Es posible acallar la violencia de un movimiento que espera la inversión del mundo y la repartición étnica de la muerte y la abundancia? La total inversión del mundo no es, sin embargo, una vuelta al pasado sino el advenimiento de una condición que devuelva la autonomía relativa anterior aunque

sin el renunciamiento a la abundancia que los blancos, tan inmunes a la lástima, siempre se negaron a compartir.

La adscripción colectiva a la idea de un mundo que se da vuelta está ligada a un conjunto de normas, valores y concepciones que implican formas específicas de conceptualizar el devenir histórico, el espacio, la persona y las relaciones sociales. Tal conjunto, que define una dimensión constituyente del ser *qom*, atraviesa la vida social de los toba en su conjunto. En efecto, aun con sus heterogeneidades, los *qom* comparten, construyen y son construidos por un universo continuo, habitado por personas que se expanden más allá del límite corporal, por un devenir histórico no sometido a la linealidad objetivista y por relaciones que ignoran las fronteras naturalizadas entre naturaleza y cultura.

En el contexto descrito por los mitos (Karsten, 1932; Métraux, 1946), caracterizado por la reciente aparición de los seres humanos en la tierra y por la ausencia de diferencias ontológicas entre humanos y no-humanos, los existentes –humanos y no-humanos– se caracterizan por tener capacidad de elección de un tipo específico de subjetividad, cuerpo y comportamiento. La capacidad de elección da cuenta de la participación activa de los existentes en el proceso de devenir sujetos y de su capacidad de influir en el establecimiento de regímenes corporales, comportamientos y actitudes así como en la adscripción a un espacio determinado. Como ya hemos afirmado anteriormente, esta agencia “se basa, aunque sin restringirse a ella, en la inscripción del poder en el sujeto ya que es él quien decide, ante una serie de alternativas posibles, su lugar y condición” (Salamanca, 2009: 173). Asimismo, en algunos relatos míticos acerca de la entrega del fuego, del acceso a las armas y del origen de la diferencia étnica ampliamente conocidos aun en la actualidad y relevados en numerosas etnografías, se evidencia la reiteración de un conjunto específico de posiciones relacionales y de una concepción de la persona en devenir, así como la idea de mundos distintos articulados a través de lugares-tiempo de destrucción/renovación a los que la definición de la subjetividad individual y colectiva se encuentra estrechamente ligada. Aunque es preciso citar trabajos que lo acreditan,¹⁶ este argumento no se sostiene sólo por las fuentes clásicas de la antropología.

Un habitante de Colonia Aborígen Chaco me hablaba en 2007 de la masacre de 1924 como el segundo Napalpí. El primero, ligado a la experiencia de relación entre indígenas toba mocoví, da cuenta de un conflicto, ligado al parentesco, a las actitudes elusivas entre mujeres de distinto origen, a los celos, la venganza y las fiestas de la algarroba:

Una mujer toba se casó con un mocoví durante la fiesta de *qa'apaxa*. En ese tiempo se hacía esas fiestas grandes en las que se bebía algarrobo y surge este matrimonio con un mocoví. La mujer no fue bien tratada, las mujeres la marginaban porque en esos tiempos, así como pasa aun hoy todavía, la que predomina es la mujer. Ese matrimonio con una mujer toba rechazaba la autoridad de la mujer. Los encuentros de *qa'apaxa* se hacían por años, pasaba mucho tiempo. Cada 7 años; se demoraban porque los recorridos eran largos, hasta Salta iban caminando. Después del matrimonio con el mocoví, la mujer toba se quedó sola, sin su familia, porque toda esta zona era mocoví. Como la trataban mal, la mujer toba no quiso esperar y decidió vengarse.

Sorteando la trampa de discutir la veracidad de este primer Napalpí, subrayemos que la posibilidad convocante del movimiento indígena de 1924 de que el mundo se diera vuelta inaugurando un tiempo nuevo (sin la dominación de los blancos) tenía ya un antecedente para mi interlocutor. Un conocimiento histórico somero de la historia regional no encontrará errada su versión acerca de que en el registro de la expedición militar de Bosch a la región ya se hablaba de este lugar como Napalpí. Subrayemos también que esa inversión del mundo del primer Napalpí es causada por el encadenamiento de una serie de acontecimientos (una mujer transgrediendo el tabú de la menstruación, unas mujeres incumpliendo la norma de ayudar a la mujer menstruante a buscar el agua, una familia quebrantando la norma de la uxori-localidad) cuyo desenlace es, a su vez, prueba de la porosidad de las fronteras entre naturaleza y cultura, de la capacidad de elección y la participación activa de las personas, de la inscripción del poder en ellas y de su capacidad de influir. La coexistencia del primer y el segundo Napalpí da cuenta, a su vez, de cómo dos mundos, en tanto acontecimientos espacializados y espacios del acontecimiento, aparentemente escindidos se articulan, como ya afirmamos, a través de lugares-tiempo de destrucción/renovación a los que la definición de la subjetividad individual y colectiva se encuentra estrechamente ligada:

La mujer sabía que en el agua, en la laguna o en algún río está *quemoxonalo* (*araxanaq late'e*) y sabía también que durante la menstruación a la mujer se le prohíbe ir al campo, tocar las armas del marido. Por esos cuidados que había que tener la atención de las otras mujeres era necesaria, su ayuda. Para que el marido no se contamine con ella y los animales se escapen. En esta zona hay una cañada muy antigua que se llama el estero Burgos. Antes ahí había una laguna. Un día, la mujer toba menstruante, fue hasta ese lugar y mezcló su orina con menstruación en una vasija. Regresó a la toldería. Y rodea la toldería con la vasija para que en el momento de la reacción de *quemoxonalo* ninguno de la tribu se salvara. Para que no la descubrieran, ella lo hizo en un horario en que la gente descansaba. Cuando se dieron cuenta ya la tormenta se había desatado. La tierra se abre, el movimiento no deja escapar a la gente. La víbora abre la tierra y se traga todo, no se salva nadie, ni la mujer toba. El único que se salva es un hijo de cinco años que tenía esa mujer y que ella había abandonado antes para salvarlo y que después de la tragedia fue donde las otras tribus mocovíes que estaban cerca. Cuando llegó la época del encuentro se comentó la historia. Por eso es que cuando llegaron los españoles ya la historia se conocía. Ya existe Napalpí. En 1883 se habla de la batalla de Napalpí. Bueno, esa zona era de la Reducción pero cuando entregaron la tierra, sacaron ese pedazo de tierra, el lugar donde había ocurrido esa historia.

La acción social de Napalpí no puede ser comprendida sin profundizar en la experiencia histórica de los *qom* que, insistimos, no se limita ni a sus interacciones con el Estado o la Nación ni al absolutismo de un mundo "shamánico" ya en ruinas. Resaltadas las dimensiones colectiva e histórico-política de la acción "shamánica" y del movimiento (en tanto su violencia es creadora de un nuevo orden), las proposiciones "convocantes" del movimiento de Napalpí dan cuenta de una canalización colectiva de formas de acción social hacia un propósito ligado a su especificidad. La total inversión del mundo está tan lejos del milenarismo y del mesianismo como de la huelga general política y de la huelga

proletaria con la que Sorel, como bien afirma Benjamin, rechaza utopías y excluye por igual a los “amantes de las reformas sociales” y a “los intelectuales que han elegido la profesión de pensar por el proletariado” (Benjamin, 1977: 40).

No argumentamos aquí un relativismo cultural apuntalando la reiteración de la hegemonía “racializada”, pues sólo una perversa y profunda contradicción permite al Estado y a las clases dominantes usar “la cultura” para camuflar su propia injusticia y la de los modelos políticos y económicos que promueven. Así como las nociones universales de progreso, sociedad e individuo han operado siempre como coartadas perfectas para todos los procesos de conquista y colonización, la universalidad de las nociones de justicia, acción social y violencia implica dosis nada insignificantes de la misma violencia que se proponen combatir. ¿Cómo referirnos entonces a las acciones políticas indígenas sin “shamanizarlas” para argumentar su desgaste, decadencia, o caducidad actual ni proletarizarlas para adaptarlas a un contexto en el que el universalismo de cierta concepción de los derechos soslaya diferencias sustanciales?

DE LOS CAMINOS PARALELOS A LOS ENTRECRUCES

En el contexto local de Colonia Aborigen Chaco (antigua Reducción de Indios de Napalpí) la masacre se convirtió en un acontecimiento “totalizador” en la medida en que se constituyó en la matriz de lectura de los liderazgos, las diferencias interétnicas y el devenir histórico colectivo. Para citar breves ejemplos, la masacre obligó a los liderazgos “shamánicos” a encubrirse con mayor intensidad que en otros contextos bajo el manto del Evangelio, y el valor guerrero que los toba y los mocoví reconocen habitualmente como característica propia de estos últimos suele ser restringido por los habitantes de la Colonia al evento de la masacre. Los toba, por su parte, son acusados por los mocoví por la facilidad con la que se prestaron a la negociación después de la masacre. Además, toba y mocoví suelen referirse a los vilela como “traicioneros” por haberse desempeñado como espías de los militares y civiles que masacraron a los indígenas.

Los efectos locales de la masacre también pueden ser comprendidos al reconocer la explotación a la que estuvieron sometidos los habitantes de la reducción posteriormente consolidada como Colonia Aborigen Chaco. Esta acción orientada a “incorporar” a los indígenas a la productividad produjo un largo silencio hasta finales del siglo XX al combinarse con el recuerdo de la masacre. Con la reinstauración del régimen democrático de los años ‘80 y el apoyo de organizaciones indigenistas de tendencia católica, los pobladores de Colonia Aborigen Chaco llevaron a cabo actividades orientadas a la “recuperación de la memoria de la masacre de Napalpí” aunque bajo la idea de tender un “símbolo de reconciliación” –¿de los *qom* con el pasado?, ¿con los blancos?, ¿con el Estado?, ¿de los *qom* y los blancos como argentinos?

Años más tarde, en el contexto de la doble expansión de la justicia, los muertos de Napalpí fueron rescatados del olvido, respaldando la demanda de *reparación*.¹⁷ ¿Qué hizo que del interés en la reconciliación los *qom* parecieran exigir ahora la reparación? Así

como en las tensiones entre las categorías utilizadas para dar cuenta de la violencia desde y hacia los indios (“malón”, “masacre”, “ataque”, “batida”), entre reconciliación y reparación, la tensión está lejos de ser meramente discursiva y va de la mano de las prácticas sociales, políticas y jurídicas que reconstituyen la memoria y la acción social.

Es tiempo de salir, entonces, de otra trampa pendiente: el discutir *lo que realmente ocurrió*. Considerada desde la perspectiva de los dispositivos políticos relacionales, la masacre de Napalpí, no es más que uno de los múltiples lugares-tiempo (el acontecimiento espacializado y el lugar del acontecimiento) a través de los cuales indígenas y sociedad nacional (cualquiera sea el recorte que quiera darse a unos y otros) construyen sus relaciones a partir del acontecimiento y de la permanente reconstrucción del mismo. En el 2006, los indígenas de la provincia del Chaco, en el Chaco argentino, se movilizaron a la plaza central de Resistencia y permanecieron allí durante varios meses. Uno de los dirigentes indígenas más activos durante esa movilización inscribía del siguiente modo la masacre de Napalpí en ese contexto:

Hoy decimos, “estamos luchando porque queremos ser libres”. La masacre de Napalpí fue eso. Una protesta de gente reclamando derechos, el derecho de ser tratados como seres humanos. No fue que los *pi'oxonaq* hayan engañado. Eso del milenarismo no es cierto. Lo que veían los *pi'oxonaq* era que en ese camino [que iban] los iban a privar de la libertad. La Reducción era eso. Un *ghetto* en donde no se permitía salir. Conocemos que hay leyes y decretos en las que se les prohibía salir. La gente solamente podía salir para recolectar algodón en las propiedades de los gringos, el que iba y no volvía era considerado un prófugo, ya le decían ese es un indio salvaje. Un lugar en donde se tenían que admitir todos los atropellos. Los soldados tomaban a las mujeres. Así era antes de la matanza (...) La protesta no fue un levantamiento. Si a los de la Reducción les hubieran dado lo que pedían –que se elimine la quita del 15 por ciento, ellos estaban dispuestos a volver a la Reducción. Hay que entender que el *pi'oxonaq* no es un curandero, un yuyero. La palabra *pio'xo* ya nos está diciendo que es alguien que tiene una visión clara. La palabra *pi'oxonaq* viene de la palabra cerebro, *naq* es el aumentativo. El *pi'oxonaq* no era un yuyero, era un estratega, una persona pensante. Los caciques que había eran los que tienen visión clara. *pi'oxonaq* es alguien que conoce, que sabe lo que quiere para la comunidad (...) La protesta no fue porque al *pi'oxonaq* se le ocurrió y todos lo obedecieron. La protesta vino de la realidad social. El milenarismo es un *verso* y esa protesta [refiriéndose a la movilización en la plaza de Resistencia] es similar a la que estamos viviendo ahora. Es cierto, Orlando [Charole, dirigente toba de la zona de Castelli (Provincia de Chaco) y uno de los principales dirigentes indígenas de la movilización] es el que dice, el que propone. Pero la gente sale no porque Charole diga sino porque se siente oprimida. La historia se repite.

Subrayemos que los ejes de diálogo de las movilizaciones de 1924 y 2006 se construyen sobre el tránsito y combinación entre elementos que hemos propuesto como puntos clave de los dispositivos políticos relacionales: (i) la naturaleza y la agencia de los mediadores (del *pi'oxonaq* al líder indígena que lucha contra la opresión, del shamán mentiroso o errado a la sabiduría como componente constitutivo del liderazgo), (ii) las formas de acción política (de la movilización por coerción a la acción colectiva por consenso), (iii) las relaciones entre los indígenas y la sociedad nacional en contextos históricos determinados (de la explotación

económica de los gringos a la violación de los derechos) (iv) el uso activo y la combinación creativa de repertorios de constitución permanente de subjetividades políticas colectivas (personas que se rebelan contra la explotación, indígenas cuya experiencia histórica reitera el ser explotados como tales, ciudadanos que luchan por la igualdad de derechos, creyentes no escuchados o carentes aún de la palabra de Dios –base de discernimiento).

CONCLUSIONES

Lejos del lamento por una supuesta autoctonía desplazada y de la ilusión de la rebeldía obrera universal, hemos intentado señalar la pertinencia de un itinerario epistemológico situado en el entrecruzamiento de múltiples ejes que caracterizan el contexto político contemporáneo. El diálogo entre la masacre de Napalpí y la movilización indígena en la Provincia del Chaco en el 2006 evidencia, por una parte, cómo en los ejes de la desigualdad, la diferencia y la exclusión se establecen los puntos de contacto en los que los *qom* establecen perspectivas históricas a su acción política contemporánea; por otra, que en esa red de relaciones y con sagaz maleabilidad, los *qom* incorporan lugares-tiempo como Napalpí con alcances que hemos intentado analizar.

Moldear la movilización de los indígenas de Napalpí limando algunos de sus elementos diferenciales para anclarla a un pasado ya ausente o para hacerla inteligible hoy en día no tiene otro resultado que la banalización de la acción colectiva toba en el campo del devenir histórico indígena como tal. En este sentido, la aparente articulación de las movilizaciones desde la diferencia étnica y desde la ciudadanía a la que tienden con particular fuerza los toba de una Argentina contemporánea, nos muestra cómo, constituidos como sujeto colectivo de derecho, los indígenas pueden sumarse, en el contexto de una justicia expandida, a procesos de reivindicación conjunta, necesarios y justos.

En un contexto en el que los toba y la sociedad nacional parecen haberse decidido a abrir de par en par sus fronteras, es preciso reconocer que las solidaridades retóricas entre indígenas y no-indígenas movilizados no son suficientes para declarar su continuidad. Nuestro interés por las implicaciones de la valoración de la especificidad indígena en sus dinámicas políticas se inscribe en dicha fisura. Una antropología dialógica de la acción social y la violencia no podrá subsanar el vacío que subyace tras los foros en los que la naturaleza de la movilización de Napalpí reposa más en la certidumbre de unos fines (la reparación) que en la condición de posibilidad de traducción entre formas distintas de movilización; tal vez podrá contribuir a reconocer la simultaneidad y la contradicción como elementos característicos de la acción política de los *qom*.

Agradecimientos

Agradezco la lectura crítica que los colegas del Seminario Permanente de Estudios Chaqueños (SPECH) hicieron a versiones preliminares de este trabajo y a los evaluadores de la Revista Runa por sus valiosas críticas y observaciones.

NOTAS

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la VIII Reunión de Antropología del Mercosur (Grupo de Trabajo sobre “Violencia Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas”, Coord. da Silva, Crislian y Campos, Luís) en el mes de junio 2007 en Porto Alegre.

² Nos referimos a aquellas leyes que reconocen derechos colectivos dirigidos a poblaciones indígenas y que están basados en el reconocimiento de la preexistencia y la defensa de la autodeterminación, distinguiéndolas de aquellas otras leyes nacionales y/o provinciales (siendo la Argentina un Estado federal) que, aunque dirigidas a indígenas, proponían un tipo de “integración” que implicaba más bien su desaparición como tales. Cabe mencionar la Ley 23302/1985 o “Ley de apoyo a las comunidades aborígenes” directamente ligada a las transformaciones constitucionales en las provincias de Formosa (1984), Salta (1986), Chaco (1987), Misiones (1987), Río Negro (1988), Chubut (1991) y Santa Fe (1993) que terminaban con la localización legal de los grupos indígenas “por fuera de la Nación argentina y de la cristiandad” hasta entonces vigente (Gordillo y Hirsch, 2003: 19). La Ley 23302/1985 dio lugar a la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas -INAI-, allanó el camino para que los indígenas pudieran acceder a la propiedad comunitaria de la tierra y para que se los reconociera como sujeto político colectivo. Esta nueva concepción del “indigenismo”, aunque aún con problemas pendientes con respecto a su reglamentación, quedó también plasmada en el inciso 17 del Artículo 75 de la Constitución Nacional de 1994. En otro plano, Argentina suscribió convenios y acuerdos internacionales como el Convenio 169 de la OIT - Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (ratificado en 2000), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001).

³ Los toba del centro-este del Chaco argentino, también llamados “toba orientales”, se autodenominan *gom* por oposición a *docshi* (blanco) y habitan en las actuales provincias de Formosa y Chaco. Éstos deben distinguirse de los toba-pilagá o toba del oeste entre quienes tanto Métraux (1937, 1946) como Karsten (1932) realizaron sus observaciones. Los toba del centro-este mantienen muy escasas relaciones con los toba del oeste hasta el punto de acusarlos de haber tomado la denominación de toba después de las persecuciones del Gobierno nacional contra los pilagá a mediados del siglo XX.

⁴ Tal interés es producto de la convergencia histórica de los procesos jurídicos mencionados. A la visibilidad nacional de la masacre de Napalpí contribuyeron las demandas presentadas por el estudio jurídico “Díaz y asociados” en el 2004 contra el Estado nacional, en primer lugar, por la masacre de Napalpí: “Carlos Díaz, del Foro de la Ciudad de Resistencia, por la entidad nombrada, por sí y en nombre y representación de la comunidad argentina indígena de la etnia toba-*gom* actualmente vivos de la República Argentina, por los crímenes de lesa humanidad perpetrados por fuerzas de seguridad nacionales y autoridades civiles federales el 19 de julio de 1924” (en autos Asociación Comunitaria Colonia La Matanza C/Estado Nacional S/Indemnización por daños y perjuicios Expediente 1774/85). En segundo lugar, García y Díaz presentaron una demanda similar por la masacre contra los pilagá en Rincón Bomba: Expediente 123-ord.35, 2005. Dicha demanda fue presentada por el abogado Julio César García con el patrocinio de Carlos Díaz. De acuerdo a los patrocinantes, por el número de víctimas, el monto del resarcimiento es similar a aquella, equivalente a doce millones de dólares. Acerca de estas demandas y del marco jurídico que las sustenta. Ver Díaz y García (2005) y Díaz (2006).

⁵ En 1924 las autoridades gubernamentales, dando respuesta a una solicitud de 500 colonos, impidieron a los indígenas viajar a los Ingenios. Ver Iñigo Carrera (1984).

⁶ La complejidad de la movilización es aceptada por la mayoría de aquéllos que se interesaron en la masacre más allá de su condición étnica, de sus motivaciones (académica o política), de las orientaciones a las que adscriben y de las formas de su discurso (etnográfico, político o testimonial).

⁷ A través de la Corona, el líder Luciano instalaba en la geografía hegemónica de los Ingenios azucareros otro lugar-tiempo sustraído a la explotación. En la Corona, las prácticas shamánicas de curación y el ritual, ambos colectivos, desdibujaban la idea de una masa homogéneamente explotada, reparaban los cuerpos vulnerados por la enfermedad y reconstituían las fronteras de los indígenas como grupo. Acerca de Luciano, ver Vuoto y Wright (1991). Junto con el movimiento de Luciano podemos añadir otros movimientos indígenas como el de San Javier (1904), El Zapallar (1937) y el de Pampa del Indio (1933).

⁸ Frente a cuestiones también históricas (la expansión del Evangelismo en la región chaqueña en la década del '40) estas consideraciones no serían del todo extensibles a movimientos como el de la Corona constituido en torno a Luciano y denominado "socio-religioso" por Vuoto y Wright (1991: 152).

⁹ Nos referimos a otras perspectivas de análisis que vienen siendo delineadas por trabajos antropológicos realizados entre grupos indígenas de las Tierras bajas sudamericanas (Fausto, 2001, 2005; Descola, 1986; Surrallés, 2003; Viveiros de Castro, 2002) y que muestran las fisuras del "multiculturalismo" de la ontología moderna. Cabe destacar el eurocentrismo que destila de la idea de la coexistencia de diversas cosmovisiones del mundo o, como menciona Viveiros de Castro, "una diversidad de representaciones subjetivas y parciales (las culturas) que se refieren a una naturaleza objetiva y universal, exterior a la representación" (Viveiros de Castro, 2005: 148).

¹⁰ Permítasenos la digresión, necesaria, para ilustrar brevemente y desde una perspectiva histórica el vacío que desafía la precisión de la comparación. Veamos a grandes rasgos las bases sobre las que fueron edificadas las categorías de milenarismo y mesianismo y que constituyen, a nuestro entender, una especificidad inconciliable con la movilización indígena de Napalpí. Primeramente, en lo que tiene que ver con el mesianismo, resulta problemática la concepción de "mesianismo sin mesías" derivada de la utilización moderna del término hebreo *māshiah* (el ungido) del Antiguo Testamento. Religiosa, histórica y políticamente contextual, el más importante de los mesianismos escatológicos deriva de la experiencia judía del derrumbe de las instituciones reales y sacerdotales y de un proceso de desterritorialización. La agudeza de su violencia constituye a este último como fundacional. Tanto la percepción de que las instituciones heredadas del pasado no funcionan más como fuentes de salvación, como el desplazamiento del pasado hacia el futuro del centro de gravedad de la sociedad hebrea son transformaciones teológicas inscritas en la historia y la cultura judías (Lacoste, 1991). Así, de atenernos a su raíz teológica e histórica, "el término mesiánico debería restringirse", tal como afirma Hastings, "a los pasajes que implican la venida de una persona extraordinaria, normalmente vista como rey, cuyas capacidades especiales han sido acordadas por Dios, y cuyo advenimiento marca el fin de una era del mundo" (Hastings, 1964: 571). A pesar de su aplicación corriente hoy en día, el mesianismo como dispositivo es histórica, política y culturalmente contextual y no podría ser aplicado indiscriminadamente a movimientos sociales tan diversos como sus propios procesos históricos. En lo que respecta al milenarismo, dicho término proviene de una interpretación de un pasaje bíblico (Apc. 20: 1-6) que se refiere a la venida de Cristo a la tierra para gobernar durante mil años con los justos resucitados. Vale la pena subrayar también que una de sus vertientes más influyentes, constituida en el siglo XII bajo el liderazgo del abad J. de Fiore, está construida sobre la continuidad entre una concepción teológica de la historia y una concepción teológica de la persona. Según el "joaquinismo", bajo el principio de la *inesse*, "cada una de las tres personas existe en las dos otras: el dinamismo de las relaciones recíprocas constituye la sustancia de la vida divina" (Lacoste, 1991: 731). Tal concepción

de la persona en la que sustancia y persona no están escindidas está en correspondencia con una concepción de la historia en la que se suceden los tres órdenes: del Padre (*ordo conjugalis*), del Hijo (*ordo clericalis*) y un tercero, el del Espíritu Santo (*ordo spiritualis*) que coincide con una "época de rejuvenecimiento de la historia" en el que "se cumplirá la promesa de la magnificencia de la elección divina y se manifestará su misterio" (Lacoste, 1991: 732).

¹¹ Para un análisis de estos debates ver Gordillo (2006).

¹² Ver Combès (2005), Combès y Villar (2004), Salamanca (2006), Salamanca y Tola (2008), Villar (2005), Wright (2003a), entre otros, precedidos, a su vez, por trabajos ya clásicos en el área (Braunstein, 1983; Cordeu y de Los Ríos, 1982; Cordeu y Siffredi, 1971; Cordeu *et al.*, 2003).

¹³ Otros movimientos "mesiánicos" como el de *Natochí* en el Zapallar (1933) se centraron también en la colectivización de su poder, materializado en este caso, en la distribución de bastones "liberadores" de la opresión de los blancos (Cordeu y Siffredi, 1971).

¹⁴ Sorel, un socialista proclive a despreciar "los conceptos" y "el razonamiento" y a privilegiar el "mito" como medio de actuar en el presente, nos ofrece algunas pistas. La huelga general se constituye, según Sorel, como un mito en tanto "expresión directa y no conceptual del impulso vital (...) creador de una acción que se propone destruir el estado para reemplazarlo" (Huisman, 1993: 2675). En su distinción de dos tipos de huelga y reconociendo en el sindicato la organización prioritaria de lucha y la sociedad futura en su estado embrionario, Sorel establece la diferencia entre la huelga general política y la huelga proletaria. Según sus críticas, un despliegue exitoso de la primera no tiene otro resultado que el fortalecimiento del Estado por limitarse al intercambio de unos privilegiados por otros, mientras que la segunda se propone la destrucción del Estado en tanto razón de ser de los grupos dominantes. "Las huelgas han engendrado en el proletariado los más nobles sentimientos, los más profundos, los más estimulantes que él posee" (Huisman, 1993: 2675), afirma Sorel. La huelga general proletaria tiene la capacidad de "agruparlos a todos en un conjunto" y de darles "a cada uno de ellos un máximo de intensidad" (Huisman, 1993: 2675).

¹⁵ Acerca de este sistema de ciudadanías de segunda clase vigente en los territorios nacionales de Chaco y Formosa hasta mediados del siglo XX. Ver Ruffini (2007a, 2007b).

¹⁶ El mito de La larga noche fue recopilado por Métraux (1946) entre los toba y por Palavecino (1964) entre los wichí. El mito de La gran helada fue recopilado por Karsten (1932) entre los tobos. El mito de El gran fuego fue recopilado por Palavecino (1964) entre los wichí y por Lehmann-Nitsche (1923), Métraux (1946) y Karsten (1932) entre los toba. El mito de La gran lluvia fue recopilado por Palavecino (1964) entre los toba. Las causas de estos acontecimientos son variables: en algunos casos, la gran noche es causada por las nubes que cubren el cielo, la gran lluvia por Dapichi después de haber sido rechazado por los habitantes de un campamento y el gran fuego por la furia de un shamán frente a una pelea femenina.

¹⁷ En noviembre de 2004 el abogado Carlos Díaz entabló una demanda de "indemnización de pagos y perjuicios, lucro cesante, daño emergente, daño moral y de búsqueda de la verdad histórica por el genocidio indígena en la llamada masacre de Napalpi", y demandó al estado nacional por ciento veinte millones de dólares. "Carlos Díaz, del Foro de la Ciudad de Resistencia, por la entidad nombrada, por sí y en nombre y representación de la comunidad argentina indígena de la etnia toba-*gom* actualmente vivos de la República Argentina, por los crímenes de lesa humanidad perpetrados por fuerzas de seguridad nacionales y autoridades civiles federales el 19 de julio de 1924" (en autos Asociación Comunitaria Colonia La Matanza C/Estado Nacional S/Indemnización por daños y perjuicios Expediente 1774/85). Acerca del proceso que dio lugar a esta demanda ver Salamanca (2008).

BIBLIOGRAFÍA

- ÁVILA, Ernesto. 2008. *Recordatorio de la Masacre de Napalpí*. En: <http://www.noticiasdelacomunidadtobarosario.blogspot.com> (10 de octubre 2009).
- BENJAMIN, Walter. 1977. *Para una crítica de la violencia*. México: La nave de los locos. Trad. Marco Aurelio Sandoval.
- BOBBIO, Norberto. 1996. *The Age of Rights*. Cambridge: Polity Press.
- BRAUNSTEIN, José. 1983. "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". *Trabajos de Etnología*, 2: 9-102.
- CENA, Juan. 2007. "Historia de olvidos. Clase obrera: represión y enfrentamiento. Un surco que atraviesa la historia del Movimiento Obrero". *La Fogata*. En: <http://www.lafogata.org/07arg/arg3/arg.27.11.htm> (10 de octubre 2009).
- COMBÈS, Isabelle. 2005. "Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana". *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, 34(2): 221-233.
- COMBÈS, Isabelle. y VILLAR, Diego. 2004. "Aristocracias chané. 'Casas' en el Chaco argentino y boliviano". *Journal de la Société des Américanistes*, 90(2): 63-102.
- CORDEU, Edgardo y DE LOS RÍOS, Miguel. 1982. "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco". *Suplemento Antropológico XVII* (1): 147-160.
- CORDEU, Edgardo. et al. 2003. *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco. (2003). Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír). Dimensión histórica, memoria y etnicidad en dos etnias del Gran Chaco: el caso de los toba (qóm) y los chamacoc (ishír)*. Informe científico final del proyecto PICT-BID/98 No. 4400. Buenos Aires.
- CORDEU, Edgardo y SIFFREDI, Alejandra. 1971. *De la algarroba al algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des sciences de l'homme.
- DÍAZ, Carlos. 2005. Juicio histórico por la matanza de aborígenes en la llamada 'masacre de Napalpí'. *Indymedia*. En: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/02/264702.php>, (8 de julio 2009).
- DÍAZ, Carlos. 2006. *La imprescriptibilidad penal y resarcitoria de los crímenes de lesa humanidad*. Resistencia: Librería La Paz.
- DÍAZ, Carlos y GARCÍA, Julio. 2005. *Material para la difusión de los dos juicios que se tramitan actualmente en la República Argentina por genocidios de pueblos originarios*. Resistencia: Inédito.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis. Historia, guerra e xamanismo na Amazônia*. San Pablo: EDUSP.

- FAUSTO, Carlos. 2005. "Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)". *Mana*, 11(2): 385-418.
- HASTINGS, James. 1964. *Encyclopædia of religion and ethics*. Edimburgo: T & T Clark. (Edición original de 1915).
- HASTRUP, Kirsten. 2003. "Violence, suffering and human rights. Anthropological reflections". *Anthropological Theory*, 3(3): 309-323.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás. 1983. *La colonización del Chaco*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás. 1984. *Campañas militares y clase obrera. Chaco 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás. 1988. *La violencia como potencia económica. Chaco 1870-1940*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás. 1997. "Formas 'primitivas' y 'modernas' que toman las luchas políticas y sociales de los indígenas chaqueños: entre 1970 y 1975". Ponencia presentada en el VI Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata.
- GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia. 2003. "Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina. Histories of Invisibilization and Reemergence". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8(3): 4-30.
- GORDILLO, Gastón. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- HUISMAN, Denis. 1993. *Dictionnaire des philosophes*. Paris: PUF. (Edición original de 1984).
- KARSTEN, Raphael. 1932. *Indien Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- LACOSTE, Jean-Yves. et al. 1998. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. 1923. "Mitología sudamericana: La astronomía de los tobas". *Revista del Museo de la Plata*, 27: 267-285.
- LOWEN, Jacob, BUCKWALTER, Albert y KRATZ, James. 1965. "Shamanism, illness, and power in Toba Church Life". *Practical Anthropology*, 12: 250-280.
- MÉTRAUX, Alfred. 1937. Etudes d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco). *Anthropos, Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique*, 22: 378-401.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946. *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Grand Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- MILLER, Elmer. 1967. *Pentecostalism among the Argentine Toba*. PhD. Dissertation, University of Pittsburgh.
- MILLER, Elmer. 1975. "Shamans, Power Symbols and Change in Argentine Toba Culture". *American Ethnologist*, 2(3): 477-496.

- MILLER, Elmer. 1992. "Shamanism and leadership in the grand Chaco: a dynamic view". *Working Papers on South American Indians*. Bennington: Bennington College.
- PALAVECINO, Enrique. 1964. "Nota sobre la mitología chaqueña". *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*, 284-292.
- RUFFINI, Martha. 2007a. "Ciudadanía restringida para los territorios nacionales: contradicciones en la consolidación del estado nación". En: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 17(2). En: <http://www1.tau.ac.il/eial/index.php> (1 de octubre de 2009).
- RUFFINI, Martha. 2007b. "Federalismo y ciudadanía política en la mirada de los juristas argentinos sobre los territorios nacionales". *Nordeste*, 26: 3-22.
- SALAMANCA, Carlos. 2006. *En se glissant dans les fissures de l'utopie. Les Toba aux frontières de l'Etat-nation argentin*. Tesis de Doctorado. París: EHESS.
- SALAMANCA, Carlos. 2008. "De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos". *Revista Colombiana de Antropología*, 44(1): 7-39.
- SALAMANCA, Carlos. 2009. "Os novos qom: a constituição de uma identidade relacional em devir". *Mana*, 15(1): 155-182.
- SALAMANCA, Carlos y TOLA, Florencia. 2002. "La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino". *Desacatos* 9: 96-116.
- SALAMANCA, Carlos y TOLA, Florencia. 2008. "Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales y de la capacidad de acción". En: Braunstein José y Norma C. Meichtry (Eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Resistencia: EUDENE. pp. 149-158.
- SURRALLÉS, Alexandre. 2003. *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. París: Centre National de la Recherche Scientifique et Maison des Sciences de l'Homme.
- TOLA, Florencia. 2004. *Je ne suis pas seul(ement) en mon corps. Corps et multiplicité chez les tobas (qom) du Chaco argentin*. Tesis de Doctorado París: EHESS.
- VILLAR, Diego. 2005. "Indios, blancos y perros". *Anthropos*, 100 (2): 495-506.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cossac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2005. "Equívocos da identidade". En: Gondar, Jô y Dobedei, Vera (Eds.), *¿O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa. pp. 145-160.
- VUOTO, Patricia y WRIGHT, Pablo. 1991. "Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino". *Religiones Latinoamericanas*, 2: 149-180.
- WALZER, Michael. 1999. *Guerres justes et injustes*. Trad. Chambon Simon y Wicke Anne. París: Belin.
- WASYLYK FEDYSZAK, Sol. 2006. "Los que sobrevivieron a la masacre". *Página 12*, 3 de mayo.

- WRIGHT, Pablo. 2003a. Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el chaco argentino. *Horizontes Antropológicos*, 9: 137-152.
- WRIGHT, Pablo. 2003b. "Entre la marisca y el trabajo. Toponimia y modos indígenas de apropiación histórica del medio ambiente en Colonia Aborigen Chaco". En Cordeu, Edgardo *et al.* *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco. (2003). Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír). Dimensión histórica, memoria y etnicidad en dos etnias del Gran Chaco: el caso de los toba (qóm) y los chamacoc (ishír)*. Informe científico final del proyecto PICT-BID/98 No. 4400. Buenos Aires: Inédito.