

Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Secretaría de Investigación. Maestría en Antropología Social

Maestrando
Esteban A. González Zugasti

Todavía estamos vivos
*procesos identitarios y de resistencia étnica
entre los mocovíes del suroeste chaqueño en
los últimos cuarenta años*

Tesis de Maestría presentada para obtener el título de “Magister en Antropología Social”

“Este documento es resultado del financiamiento otorgado por el Estado Nacional, por lo tanto, queda sujeto al cumplimiento de la Ley N° 26.899”.

Directora
Mgter. Ana María Gorosito Kramer
Co-Directora
Dra. Mariana Giordano

Posadas, septiembre 2012



Esta obra está licenciado bajo Licencia Creative Commons (CC) Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Programa de Posgrado en Antropología Social
Universidad Nacional de Misiones

“Todavía estamos vivos”: procesos identitarios y de resistencia
étnica entre los mocovíes del suroeste chaqueño en los últimos
cuarenta años.

Septiembre 2012

Tesista: Esteban A. Gonzalez Zugasti
Directora de Tesis: Mag. Ana M. Gorosito Kramer, PPAS
Co-directora: Dra. Mariana Giordano, IIGHI

“Todavía estamos vivos”: procesos identitarios y de resistencia étnica entre los mocovíes del suroeste chaqueño en los últimos cuarenta años.

Índice

Introducción	2
Notas metodológicas	11
Primer período: los mocovíes chaqueños, desde la década de 1970 hasta la llegada de la democracia (1983)	16
Segundo Período: de la llegada de la democracia hasta el cambio de siglo.	54
Tercer período: la primera década del nuevo siglo.	100
Conclusiones	174
Bibliografía	183

Índice de Mapas y Figuras

Mapa N° 1. Principales asentamientos mocovíes en el suroeste chaqueño durante el primer período.	48
Mapa N° 2. Principales migraciones desde las comunidades a los pueblos durante el segundo período.	84
Mapa N° 3. Principales asentamientos mocovíes chaqueños después de la migración hacia los pueblos en el segundo período.	85
Mapa N° 4. Algunos lugares sagrados de los moqoit chaqueños.	122
Figura N° 1. Bandera del Consejo Moqoit diseñada por Juan Carlos Martínez.	137
Figura N° 2. Bandera mocoví diseñada por Roberto Ruiz.	139
Figura N° 3. Postal de promoción de la película La Nación Oculta.	166

Introducción

Los mocovíes en el Gran Chaco

Los mocovíes conforman un pueblo de la familia lingüística guaycurú, que también engloba a los tobas, pilagás y kadiweu, y a los pueblos extintos de los payaguás, mbyás, y abipones. Tradicionalmente todos estos pueblos se asentaban en territorios del Gran Chaco, con los payaguás y kadiweu en el Chaco Septentrional, tobas y pilagás en el Chaco Central, y mocovíes y abipones en el Chaco Austral, aproximadamente, aunque los territorios en los que se movían estuvieron sujetos a variaciones por diferentes motivos de índole histórica, principalmente debido al contacto y presiones de las sociedades coloniales y posteriormente de los estados nacionales.

Tradicionalmente también, los mocovíes se organizaban en *bandas* compuestas por familias extensas, que eran exógamas y generalmente manifestaban matrilocidad y bilateralidad (Braunstein 1983). Eran tradicionalmente cazadores recolectores nómades o semi-nómades, que se movían cíclicamente dentro de grandes territorios que se consideraban propios, en cuanto a su aprovechamiento, pero que se compartían con otros grupos sociales indígenas (Nesis 2005). Las bandas estaban formadas por parientes, algunos con nexos genealógicos trazables y otros con nexos creados, que a su vez se agrupaban en lo que algunos autores llaman *tribus* (Braunstein 1983), agrupamientos que corresponderían mayormente a una variante dialectal común, y que serían unidades de carácter político, mientras que las bandas que las componían eran agrupamientos de carácter local. En la época de primavera y verano, cuando abundaban los frutos de las especies vegetales del monte chaqueño, estas bandas generalmente se agrupaban en lugares comunes donde se renovaban alianzas y vínculos entre las mismas, se disputaban liderazgos, se buscaban y formaban parejas, y se celebraban diversos rituales, momentos estos que tenían gran importancia para la reproducción social de las bandas (Braunstein 1983, Nesis 2005, López 2009).

Los liderazgos tradicionales de los grupos mocovíes, al menos al tiempo de la situación reduccional, hacia el siglo XVIII, estaban representados por cacicazgos basados en líneas de prestigio hereditario (Susnik 1972). Los guerreros que eran miembros de estas líneas, y que se destacaban por sus proezas guerreras, formaban un grupo especial dentro de la sociedad mocoví, que usaba un idioma distinto, añadían el sufijo "*in*" a sus nombres, y practicaba la endogamia para mantener la pureza étnica. Este grupo se diferenciaba del grupo mayoritario de los comunes, quienes podían tomar esposas de grupos indígenas diferentes, y también de un tercer grupo, el de los cautivos tomados a otros grupos aborígenes en los conflictos bélicos. Además del linaje, otras características necesarias para el reconocimiento de los líderes eran la capacidad en la oratoria, la valentía, la realización de proezas en tiempos de conflictos, y la actitud de distribución generosa de los bienes obtenidos sea en conflictos bélicos o en negociaciones (Nesis 2005:85). Como propone Clastres (2010) para muchas sociedades tradicionales, la autoridad de estos líderes se limitaba mayormente a los períodos de conflictos intertribales o de negociación con otros grupos o con los blancos, carecía de poder coercitivo y estaba celosamente subordinada al consenso de su agrupación. Las agrupaciones mocovíes, además, no manifestaban una estructura homogénea a lo

largo de largos períodos de tiempo sino que se caracterizaban por la libertad de movimiento de sus miembros entre distintos grupos. De esta manera, si un líder no respondía a las expectativas de su gente, los miembros de su grupo podían ir retirándose para unirse a otras bandas con las que ya tuvieran alguna relación de parentesco previa (Nesis 2005).

Aunque algunos autores han defendido la hipótesis de que los mocovíes y otros grupos mantenían territorios con cierto grado de exclusividad, relacionándose mediante la guerra con otros grupos indígenas que se aventuraran en los mismos en vistas a competir por la utilización de los recursos naturales, investigaciones recientes proponen que los territorios se compartían hasta cierto grado entre distintos grupos que habían desarrollado distintas estrategias de uso de los mismos y aún entre grupos con estrategias similares (Nesis 2005). Aparentemente los principales traslados dentro del territorio se realizaban durante la época de invierno, momento en que se dedicaban fundamentalmente a la caza, y cuando los grupos se hallaban más ampliamente dispersados espacialmente, lo cual reduciría las posibilidades de guerra en esa estación; los conflictos con otros grupos podrían haber sido más frecuentes en la época de las concentraciones de bandas en primavera y verano. Aunque ciertamente los conflictos entre distintos grupos indígenas chaqueños tuvieron una frecuencia e intensidades importantes, y que la guerra era central para sus estructuras sociales y la formación de sus redes sociales (Nesis 2005:96), también es cierto que hubo un grado importante de relaciones pacíficas e intercambios diversos entre grupos, (Nacuzzi, Lucaioli y Nesis 2008).

Uno de los eventos que produjo cambios profundos en las culturas chaqueñas, fue la adopción del caballo por los grupos guaycurúes, incluyendo los mocovíes, después de la llegada de los españoles (Braunstein 1983, Schindler 1985). Esto posibilitó mayor velocidad de traslado y amplitud de movimientos, lo cual también significó una mayor posibilidad guerrera en contra de otros grupos aborígenes y contra el avance colonizador, y un aumento demográfico que sólo fue temporario debido también al ingreso de pestes con la llegada de los europeos (Nesis 2005:69). Sería tal vez un error hablar de un “complejo ecuestre” que caracterizara por igual a las adaptaciones culturales de los distintos grupos chaqueños frente a esta adopción, y las equiparara a las de tribus en otros contextos, pero sí podemos afirmar que este desarrollo se sumó a otros, como la adquisición también de ganado vacuno y lanar, que fue importante en las subsiguientes formas de relación de los mocovíes con las sociedades coloniales de los siglos XVIII y XIX. Además de los cambios en las campañas bélicas, la adopción del caballo significó la posibilidad de una eficaz estrategia de apropiación del ganado de las estancias y ciudades coloniales, ganado que no sólo contribuiría a la economía interna de las bandas, sino y principalmente a la generación de nuevos circuitos de intercambios comerciales intertribales y con las mismas ciudades coloniales, con las que muchos grupos indígenas comerciaban ganado, cueros, y otros productos derivados (Nacuzzi, Lucaioli y Nesis 2008).

Después de la campaña militar del Gobernador del Tucumán Urizar en 1710, los grupos mocovíes fueron desplazados desde los territorios que ocupaban hacia el siglo XVII, entre el Río Bermejo medio y el Salado superior, hacia el este y el sureste, o sea hacia la actual provincia de Santa Fe y Corrientes (Susnik 1972, Vitar 1997). Estas entradas militares de los gobiernos coloniales intentaban, mediante un despliegue de fuerza y a veces a través de pactos con algunos caciques, frenar los ataques que los grupos indígenas chaqueños realizaban contra las ciudades coloniales

que se hallaban en las periferias del Gran Chaco (Vitar 1997). Los grupos mocovíes eran los más temidos entre los guaycurúes por sus raides en las fronteras del Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba y Santa Fe (Susnik 1972, Vitar 1997), ciudades que solamente disponían de débiles sistemas defensivos compuestos por escasos fuertes militares y un cinturón de estancias ganaderas que circundaban los territorios controlados por los indígenas. Desde mediados del siglo XVII los mocovíes habían mantenido una relación mayormente conflictiva con los españoles de la frontera tucumano-chaqueña, y un intento de reducción cerca de la ciudad de Esteco había resultado en un rotundo fracaso (Vitar 1997). A partir de entonces, y a todo lo largo del siglo XVIII, los españoles del Tucumán intentaron continuamente la dominación de los grupos mocovíes, buscando más bien la represalia contra estos *indios bravos* por los ataques a las ciudades blancas que su reducción (como sí se llevó a cabo con otros grupos indígenas chaqueños) a lo largo de esta frontera. Recién a partir de la década de 1740 los gobiernos coloniales del Tucumán lograron algunos avances a través de tratados y capitulaciones, mientras que los intentos de reducción y misionalización tuvieron fruto mayormente en la frontera sur del Chaco Austral, con las misiones jesuíticas en la zona de Santa Fe y el Paraná.

Uno de los tratados más conocidos entre los españoles y los grupos guaycurúes en el siglo XVIII fue el que firmaran el Gobernador del Tucumán Jerónimo Matorras y el cacique mocoví Paykín acompañado de otros siete caciques tobas y mocovíes representando a unos 7000 indígenas, en 1774 (Nesis 2009, López 2009). Este tratado ejemplifica las estrategias coloniales para consolidar relaciones de colaboración y comercio entre españoles e indígenas, en los que se reconocían derechos de los aborígenes a sus territorios, pero se hacían también exigencias de vasallaje a la corona española, intentando asegurar derechos de paso por los territorios chaqueños y articular los intereses defensivos, comerciales y gubernamentales de las colonias españolas y los grupos indígenas chaqueños. A raíz de este tratado, en 1780 se fundó la reducción de La Cangayé, que perduró solamente unos 13 años hasta ser trasladada de lugar, y que fue la única donde hubo grupos mocovíes reducidos en la frontera noroeste, fuera de las misiones jesuitas más al sur, en la jurisdicción de Santa Fe.

A pesar de su fama de belicosidad, la guerra y los malones no eran la única forma de relación de los grupos indígenas chaqueños con el mundo europeo, ya que de hecho aparentemente las fronteras del Gran Chaco eran bastante porosas y eran espacios de intercambio y de mutua experimentación e hibridación cultural entre la sociedad colonial y las sociedades indígenas (Nacuzzi, Lucaioli y Nesis 2008:13). Aunque algunos autores han hablado de un supuesto *ethos guerrero* que dominara a los mocovíes y otros grupos chaqueños (Susnik 1972:18), otros autores recientemente cuestionan esta hipótesis (Paz 2007:6, Nesis 2005) sugiriendo que la guerra era un recurso al que los grupos chaqueños apelaron coyunturalmente, en circunstancias de los contactos coloniales e intertribales que se dieron como resultado de los avances blancos, y no una característica intrínseca a sus culturas. De hecho, existieron importantes circuitos de circulación de bienes entre los grupos indígenas y las ciudades coloniales, principalmente de ganado, pero también de otros bienes como yerba, cueros, hierro--y hasta mantas tejidas por las mujeres mocovíes de San Javier que se vendían en Asunción (Nacuzzi, Lucaioli y Nesis 2008).

Como expresáramos más arriba, los esfuerzos para asimilar y pacificar a los grupos mocovíes a través de la reducción y misionalización fueron más eficaces en la frontera sur del

Chaco Austral, al norte de la gobernación de Buenos Aires. En 1743 se fundó con grupos mocovíes la misión jesuita de San Javier, al norte de la ciudad de Santa Fe, y en 1765 la de San Pedro (Aleman 1994, Vitar 1997), que alcanzó menor importancia que la primera, por su corta vida antes de la expulsión de los jesuitas en 1767. También fueron reducidos otros grupos indígenas vecinos a los mocovíes, como algunos grupos abipones en las misiones de San Gerónimo (1748), Nuestra Señora de la Concepción (1749), San Fernando (1750), y Nuestra Señora del Bermejo (1762) (Aleman 1994). Las misiones cumplían no sólo un objetivo evangelizador, sino que constituían un elemento defensivo al situarse entre los indígenas montaraces y las ciudades coloniales, intentando formar un cinturón pacificador, y siendo a la vez un modo de apropiación de contingentes de indígenas reducidos para la lucha contra los indígenas montaraces no reducidos. La mayoría de los grupos guaycurúes que se acogían a las reducciones en esta época lo hicieron aparentemente como manera de apropiarse recursos disponibles en las misiones, principalmente ganado vacuno, equino y lanar, y de afianzar relaciones con los blancos que les redituaban ventajas en el contexto de conflictos intertribales (Schindler 1985, Vitar 1997, Nesis 2005). Grandes grupos de mocovíes permanecieron sin ser reducidos, continuando con su estilo de vida nómada, aunque adaptando sus recorridos a las nuevas circunstancias históricas del período colonial, para acceder a los intercambios de bienes con las ciudades coloniales y manteniendo su estrategia de apropiación de ganados de las estancias coloniales. La permanencia de los indígenas en las misiones era relativa, ya que, según las crónicas de los misioneros, se retiraban periódicamente al campo o a los montes para realizar expediciones de caza o recolección, y para efectuar alianzas con otros grupos montaraces o bien enfrentarse a grupos enemigos, o aún para efectuar raids de ganado en ciudades o estancias más alejadas de la reducción donde se encontraban—situación que beneficiaba también a las ciudades cercanas a cada misión, que luego aprovechaban los bienes obtenidos de otras comarcas por los indígenas “reducidos” (Nesis 2005:113). En 1767, al momento de la expulsión de los jesuitas, la misión de San Javier contaba con 1000 mocovíes reducidos, mientras que San Pedro numeraba una población fija de 150 (Vitar 1997). Algunas fuentes consignan que en dicho momento, los mocovíes no registraban un gran impacto del intento de asimilación a la sociedad colonial, ya que en estas misiones, “los Mocovíes se encontraban en un estado casi salvaje” (Kersten 1968, citado en Vitar 1997). Otros autores, como Susnik y Saeger (Nesis 2005), opinan que el período de reducción de los mocovíes tuvo un impacto en su estructura social, o bien para una hipotética desintegración (como argumenta Susnik) o, al contrario, para un también hipotético fortalecimiento de las agrupaciones y los liderazgos tradicionales (como plantea Saeger), mientras que Nesis opina que no hubo cambios significativos en la estructura social en el período reduccional en San Javier (Nesis 2005).

Pero un efecto muy negativo de estos contactos con el blanco, ya sea de los indígenas reducidos en las misiones como de los montaraces en las tratativas para intercambiar bienes, fue la transmisión de enfermedades de origen europeo para las cuales los indígenas no tenían defensas, como la viruela y el cólera, con el resultado de grandes pérdidas de vidas en sucesivas epidemias. Así, por ejemplo, en 1745 y 1759 la misión de San Javier sufrió sendas epidemias, dejando la segunda 200 indígenas muertos (Vitar 1997). Estas epidemias, unidas a otros posibles efectos de la reducción de los territorios aprovechables y de las guerras intertribales y luego contra los ejércitos provinciales, resultaron en una importante disminución de la población mocoví (Aleman

1997:140), que había sido hasta comienzos del siglo XVIII, según Susnik (1972:19), la de mayor índice demográfico de los grupos Guaycurúes de la región chaqueña. Además, la utilización de regimientos conformados por indígenas de las reducciones en las luchas post-independentistas (como en las batallas de Pavón y Cepeda), y en la Guerra de la Triple Alianza, como el cuerpo de Blandengues de Belgrano-- enteramente constituido por mocovíes--, resultaron en grandes pérdidas de vidas, como consignaron los propios misioneros (Alemán 1997:140).

Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, la acción misionera se redujo notablemente, volviéndose más esporádica e inestable en manos de otras órdenes religiosas, hasta la llegada de los misioneros franciscanos recién en 1856 (Altmann 2011, Alemán 1997).

En el período pos-colonial, los grupos mocovíes, que mayormente se encontraban en la actual provincia de Santa Fe, se dividían entre grupos que permanecieron en las reducciones, varias de ellas refundadas por el gobernador santafecino Estanislao López, y los grupos montaraces, mayormente al norte de la frontera del río Salado (Alemán 1994). En este período existieron grupos indígenas reducidos que participaron en diversas operaciones militares de los gobiernos provinciales, como ya dijimos, mientras que también los grupos montaraces continuaban periódicamente atacando estancias y poblados blancos para apropiarse de cautivos y ganados. Varias campañas militares en contra de los montaraces reportaron grandes pérdidas de vidas aborígenes, como en las de Estanislao López entre 1833 y 1835, campañas que consistían básicamente en sorprender a las tolderías indígenas escarmentando violentamente a sus pobladores. Por otra parte, los gobernadores blancos como López intentaban al mismo tiempo atraer a los montaraces a su reducción, lográndolo en algunos casos, como en la fundación del Pueblo de Calchines en 1833 con los mocovíes que habían pertenecido a la abandonada misión de San Javier, y el de San Pedrito con los mocovíes de la antigua misión de San Pedro (Alemán 1994:224). De todos modos, no se registraron mayores avances en la frontera blanca de este período, que permaneció alrededor del Río Salado en estos años previos a la consolidación del Estado argentino.

La conquista efectiva de estos territorios por parte del incipiente Estado argentino se comenzó a concretar, una vez terminada la guerra al Paraguay, con el nombramiento como comandante de la frontera Norte en 1870 del teniente coronel Manuel Obligado por el entonces presidente Sarmiento. Obligado comenzó un avance sistemático de las líneas de fortines que en 1871 arrancaba desde San Pedro Grande, a 200 km al norte de Santa Fe, y se extendía hasta el río Salado a la altura de Monte Caseros, para luego prolongarse hacia el norte a lo largo de dicho río, hasta Tostado, Añatuya, y de allí hacia el norte (Maeder y Gutiérrez 1995:90). Un año más tarde, en 1872, Obligado corrió esta primera línea de fortines 100 km al norte, hasta el arroyo del Rey, y fundó la ciudad de Reconquista. En 1874 se crearon cuatro cantones militares a lo largo del Paraná, que dieron lugar a la instalación de las colonias de Las Toscas y Resistencia (1878) y la villa de Formosa (1879). Otras colonias siguieron a los avances militares, como las de Avellaneda, Ocampo y Florencia, en el norte santafecino (Maeder y Gutiérrez 1995:90). En 1883 y 1884, Obligado extendió una nueva línea de fortines entre Resistencia y Tacurú, que incluía los fortines de La Sabana, Las Avispas, Cocherek y Tapenagá. Y en 1884 el mismo Ministro de Guerra del entonces presidente Roca encabezó el avance hasta el río Bermejo, finalizando la misma con el encuentro de varias compañías en el histórico sitio de La Cangayé—que irónicamente había sido el punto de

encuentro y de firma del tratado de paz entre Paykín y Matorras en 1774, como consignamos más arriba. Con esta campaña se fundaron los pueblos de Puerto Bermejo, Puerto Expedición y Presidencia Roca, y una nueva línea de trece fortines. Sin embargo, la “pacificación” total del territorio no se logró hasta bien entrado el siglo XX, tras sucesivas campañas a cargo del general Winter (1899), el coronel O'Donnell (1907-1911), y finalmente el coronel Rostagno (1911) (Beck 1994).

Los colonos siguieron paulatinamente los avances de los fortines, así como el de las líneas de ferrocarril, la fundación de pueblos y el establecimiento de nuevas misiones franciscanas, como San Martín Norte (1870), la Purísima Concepción de Reconquista (1872) y San Antonio de Obligado (1884) (Maeder y Gutiérrez 1995:90). En 1860 ya había comenzado un primer avance colonizador desde el oeste, en el Chaco salteño, con la fundación de la Colonia Rivadavia (1862), y desde el sur, con la creación en la provincia de Santa Fe de varias colonias agrícolas y la venta de tierras a empresarios para su colonización agrícola. Pero fue a partir de la década de 1870, y especialmente con la ley de Inmigración y Colonización de 1876, que el impulso colonizador se aceleró sustancialmente. Entre 1878 y 1884, se fundaron seis colonias estatales y cinco particulares a lo largo de los ríos Paraná y Paraguay. Luego de mediados de la década de 1880, el Estado decidió encomendar a empresarios particulares la empresa colonizadora, otorgando grandes extensiones de tierras fiscales, pero con resultados desilusionadores, ya que la mayoría de los mismos evadieron la responsabilidad de poblar las colonias. (Maeder y Gutiérrez 1995:118). A pesar de estos problemas, la colonización avanzó en el Chaco fundamentalmente detrás de una primera ola de población blanca que siguió a la expansión de la explotación forestal, seguida por una segunda ola poblacional que siguió a la expansión agrícola con el cultivo del algodón (Maeder y Gutiérrez 1995:136, Miranda 2005). A comienzos del siglo XX la explotación forestal tuvo un enorme auge, con la instalación de empresas obrajeras que avanzaban junto con las líneas de ferrocarril. De éstas, la más importante fue la Forestal Land, Timber and Railway Company, de capitales ingleses, que llegó a poseer 1.800.000 hectáreas en territorios chaqueños.

A causa de la presión militar y de la expansión poblacional no-indígena, con la subsiguiente ocupación territorial, la mayoría de los grupos mocovíes (Miranda 2005:32) se vieron obligados a fines del siglo XIX a buscar la reducción en las poblaciones del norte santafecino, con excepción tal vez de algunos grupos que por un tiempo se desplazaban en los alrededores de la frontera chaqueña del paralelo 28 entre el norte santafecino y la frontera santiagueña, y que en 1899 frecuentaban con sus toldos el Estero Chajá, 20 leguas al oeste de Resistencia (Miranda 2005:194). En el primer capítulo de esta tesis comentaremos más detalladamente la dispersión de los grupos mocovíes en el norte de Santa Fe, y el regreso posterior de algunos de ellos al suroeste chaqueño a comienzos del siglo XX.

En las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, la mayor parte de la mano de obra indígena chaqueña fue incorporada al sistema capitalista blanco en expansión, primeramente en los obrajes, principalmente, y posteriormente en las explotaciones agrícolas, bajo condiciones de trabajo extremadamente duras, como denunciara en su informe sobre las condiciones de trabajo de las clases obreras en 1904 Juan Bialet Massé, comisionado por el Ministerio del Interior (Vitar 1997, Hernández 1995:255). Como veremos en el primer capítulo, las políticas estatales de aprovechamiento de la mano de obra indígena resultaron en la superexplotación de esta

población, que había sido ya despojada de su base territorial y dependía mayormente para su subsistencia del trabajo asalariado. Esta situación de desplazamiento, marginación y explotación por parte de la sociedad dominante generó la aparición de una serie de movimientos indígenas en la región chaqueña, incluyendo los episodios de San Javier (1904), Florencia (1905), Napalpí (1924), y El Zapallar (1933) (Miller 1979, Cordeu y Siffredi 1971, Bartolomé 1972, Salamanca 2009). Todos estos fueron seguidos de violentas represiones a manos de fuerzas policiales o de particulares, involucrando la pérdida de numerosas vidas indígenas. Tal vez en el más grave de estos casos, la llamada masacre de Napalpí, se desencadenó luego de una protesta indígena ocasionada por los bajos salarios pagados en la Reducción y la prohibición de migrar a otros lugares en busca de trabajo, con la participación de líderes shamánicos que instaban a los grupos indígenas congregados a esperar el advenimiento de una nueva era libre de padecimientos, y que culminó con una violenta matanza de posiblemente varios cientos de indígenas por parte de las fuerzas policiales territorianas, y de una posterior cacería humana de muchos sobrevivientes que se refugiaban en los montes. Diversas interpretaciones se han ofrecido sobre este (y los otros) eventos, desde la revuelta indígena de corte obrero por motivos de explotación laboral, hasta el simple movimiento milenarista o mesiánico dirigido por shamanes, muchas veces simplificando con interpretaciones demasiado parciales la enorme complejidad de un episodio de múltiples causalidades y significaciones (Salamanca 2009). Lo cierto es que este tipo de matanzas causaron un temor generalizado en los grupos indígenas chaqueños, que influyó por ejemplo en la migración de grupos mocovíes hacia la zona del suroeste de la provincia del Chaco, provenientes de la zona donde había ocurrido la matanza de San Javier, y también en el ocultamiento de su identidad indígena como táctica de supervivencia en un ambiente blanco de hostilidad y desconfianza mutua (López 2009).

Ya en el siglo veinte, los indígenas mocovíes que se hallaban en la provincia del Chaco se habían asentado principalmente en comunidades rurales en el suroeste. La mayoría de ellos, como veremos en el análisis del primer período estudiado en esta tesis, provenían de un grupo que había migrado desde Santa Fe luego de la matanza de San Javier, al mando del famoso cacique Pedro José Nolasco. Este grupo original se fue desdoblado en distintas comunidades que fueron tomando forma alrededor de la segunda década del siglo. Para la década de 1960, ya aparecen las principales comunidades que aún hoy nuclean a la mayoría de las familias (Martínez Crovetto 1968). Y a partir de las décadas de 1970 y 1980, un fuerte proceso de migración a las ciudades y pueblos de la zona resulta en la formación de barrios urbanos y periurbanos de población mocoví, y en una importante disminución de la población en las comunidades rurales, como veremos también en el desarrollo de este trabajo.

Otro elemento que influyó en la historia más reciente de los grupos mocovíes fue la aparición de las iglesias evangélicas indígenas, principalmente a raíz de la expansión de la *Iglesia Evangélica Unida* a través de evangelistas tobas en la década de 1970, aunque ya existían algunas iglesias evangélicas mocovíes de otras denominaciones en algunas comunidades desde por lo menos dos décadas más atrás (como en las comunidades de Lote 3 y en Colonia Aborigen). Estas iglesias aportaron espacios de organización social propios, que permitieron reelaboraciones de la experiencia indígena pos-conquista, y también forjaron medios de acceso a nuevas identidades sociales y nuevos liderazgos en contextos de fuertes presiones asimilatorias por parte de la

sociedad blanca (Miller 1979; Wright 1998, 2003, 2008; Ceriani Cernadas 2011; Ceriani Cernadas y Citro 2002; López 2009; Altmann 2010; Bergallo 2004).

En la actualidad, los mocovíes son aproximadamente 12.145 personas, de acuerdo a la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas de los años 2004-2005, distribuidos entre las provincias de Chaco y Santa Fe. De acuerdo a estimaciones de algunas organizaciones indígenas, como el Movimiento Moqoit y OCASTAFE, estas cifras podrían estar sustancialmente por debajo de la población real, ya que problemas en el diseño y la realización de los censos indígenas (Trincherro 2010b), además de desconfianza en la población indígena hacia los objetivos de tales censos, podrían resultar en errores significativos en los mismos.

Objetivo del trabajo

El objetivo de esta investigación es analizar los procesos identitarios que han tenido lugar entre los mocovíes del suroeste de la provincia del Chaco entre la mitad de la década de 1970 hasta el comienzo de la década de 2010. Fueron estas, como veremos en el desarrollo de la tesis, décadas de profundos cambios para estos grupos indígenas del norte argentino. Procesos como la democratización del Estado, la crisis agraria en el Chaco, la profundización del modelo neoliberal de la economía, la urbanización, y otros que detallaremos más adelante, impactaron en la conformación social de estos grupos, generando tanto movimientos de resistencia étnica así como de aprovechamiento de nuevas oportunidades brindadas en el contexto de la sociedad envolvente.

En este trabajo, entonces, intentaré responder a numerosos interrogantes que surgen al contemplar estos procesos, y al observar las maneras en que los grupos mocovíes han logrado permanecer y reproducir sus identidades como *Otros* indígenas en un medio social muchas veces hostil y con tendencias fuertemente homogeneizantes.

Así es que nos planteamos interrogantes como los que siguen. Frente a las fuerzas que la sociedad dominante ejerce sobre sus grupos minoritarios, sobre sus *Otros* internos... ¿fueron los mocovíes chaqueños sólo víctimas pasivas de la dominación blanca¹, o supieron encontrar espacios de maniobra para asegurar ciertos niveles de autonomía como grupo social diferenciado? ¿Qué tácticas les permitieron encontrar, o a veces forzar, tales espacios?

¿Cómo fueron cambiando estas tácticas frente a las cambiantes configuraciones estatales, provinciales y nacionales, al contexto político, a los procesos económicos locales y globales, a las distintas realidades sociales y culturales de la sociedad envolvente, a las crisis de diversa índole por las que atravesaron y atravesamos como Nación(es), desde los momentos previos a la llegada de la democracia, hasta el comienzo de la segunda década del siglo XXI? ¿Y qué incidencia tuvieron estas tácticas sobre las configuraciones identitarias de los grupos mocovíes del suroeste chaqueño?

¿Cómo se fue modificando la auto-representación de los mocovíes, y su representación hacia el *Otro* no-indígena? ¿Cómo a su vez estas representaciones han influenciado a la sociedad blanca, y en qué acciones políticas se han manifestado?

A lo largo de este trabajo propondremos algunas respuestas al menos tentativas a tales

¹A lo largo de este trabajo utilizo indistintamente los términos *aborígenes*, *indígenas*, y *originarios* para referirme a los pueblos nativos del gran Chaco, y *blancos*, *criollos* o *no-indígenas* para referirme a los pueblos que colonizaron este espacio o a sus descendientes.

cuestiones. “Todavía estamos vivos” es una frase que se escucha frecuentemente cuando los mocovíes hablan de los conflictos con el no-indígena. Ellos la usan para describir la resistencia de los pueblos indígenas frente a los esfuerzos del blanco por exterminarlos física o culturalmente. Espero, a través de este trabajo, poder mostrar algunas de las asombrosas maneras en que este pueblo ha logrado sobrevivir a las imposiciones de una sociedad dominante que aún hoy los discrimina y los oprime de muchas maneras, y cómo intenta construir nuevos espacios sociales de mayor autonomía.

Notas metodológicas

La presente tesis de maestría se realizó entre los años 2009 y 2011, en base a dos estrategias centrales de investigación mediante las cuales me aproximé al objeto de estudio en cuestión, es decir a los distintos procesos en el manejo de la identidad étnica entre los mocovíes² de la provincia del Chaco, durante aproximadamente los últimos treinta y cinco años.

La primera estrategia fue la observación participante en distintas comunidades *moqoit* de distintos eventos y procesos que tuvieron lugar en estos años en las propias comunidades y también en el contexto de la provincia del Chaco. Para esto realicé muchas visitas a personas mocovíes, llevé a cabo entrevistas no estructuradas y mantuve charlas informales relacionadas con la problemática, y participé de numerosos eventos y actos organizados por organizaciones mocovíes como el Consejo Moqoit y otros actores importantes relacionados con los *moqoit* chaqueños.

Algunos de estos eventos incluyeron, por ejemplo, la Marcha por el Meteorito (2009); cuatro celebraciones del Año Nuevo Moqoit en las comunidades de Pastoril (2010 y 2011) y Tostado (2009 y 2011); el Festival “Yo también soy mocoví” (2009); varias reuniones entre funcionarios del Ministerio de Educación y el Consejo Moqoit para la preparación y firma de un convenio para un proyecto de formación de docentes aborígenes(2009-2010); actos por el Día del Aborigen (2009); una reunión interna del Consejo Moqoit (2010); un acto en recordación de la masacre de Napalpí (2010); cinco encuentros de pastores y líderes comunitarios (2011); numerosos cultos en diversas iglesias indígenas (2009-2011); un taller de maestros bilingües (2011). A todo esto se deben agregar numerosas visitas informales a distintas personas de las comunidades, incluyendo maestros bilingües, pastores, y dirigentes. En muchas de estas visitas permanecí varios días en las comunidades del suroeste chaqueño, a veces como huésped en las casas de familias indígenas, lo cual me dio muchas oportunidades de observar el contexto y la vivencia encarnada de los procesos estudiados. En algunas de estas visitas grabé entrevistas a referentes de la comunidad, como pastores o dirigentes, incluyendo dos entrevistas a Valerio Nicola, dirigente político y ex integrante mocoví de la Comisión de los Seis³. Además, realicé entrevistas grabadas a varias personas no indígenas que fueron partícipes u observadores cercanos de los procesos de emergencia política de los pueblos indígenas en la provincia del Chaco, como Germán Bournissen, quién fuera fundador y director del CIFMA (Centro de Investigación y Formación de Maestros Aborígenes) durante muchos años y director de ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen); Jorge Collet, director de la JUM (Junta Unida de Misiones); varios miembros de la Fundación Amigos del Aborigen de Quitilipi, que dirigiera René Sotelo durante muchos años; Teresa Artieda, investigadora de la UNNE en temas de educación indígena; Julio García, abogado asesor de ENDEPA durante muchos años; Jacobo Garber, periodista e historiador de Villa Ángela; “Condorito” Mondini, puntero político de Villa Ángela que se relacionó con los mocovíes de la zona

² Utilizo a veces el etnónimo “mocoví” para referirme a los miembros de este grupo ya que es el más comúnmente usado en castellano para denominarlos, y en otros casos el término “*moqoit*”, que es la autodenominación del grupo social en su propio idioma, el *moqoit la'qaatqa*.

³ Comisión de dos representantes de cada pueblo indígena de la provincia (tobas, wichí y mocovíes) que actuó en la lucha por la ley del Aborigen Chaqueño en la década de 1980.

de Pastoril.

La segunda estrategia para llevar adelante mi estudio, fue la de trabajar con una persona clave dentro de los procesos políticos y culturales en que los *moqoit* se encuentran inmersos, como es el dirigente y educador Juan Carlos Martínez, de 40 años, mocoví de la comunidad de Lote 3, en el suroeste chaqueño. Elegí entonces realizar una historia de vida de Juan Carlos, quién desde joven ha participado en la vida política de las comunidades *moqoit* chaqueñas a partir de su entrenamiento como docente bilingüe en el CIFMA, centro que sirvió en sus comienzos no sólo para entrenar docentes sino como instancia de formación de futuros líderes indígenas provinciales. Juan Carlos vivió en carne propia la migración a los centros urbanos desde las comunidades indígenas rurales, y también los procesos de afirmación etno-política con el advenimiento de la democracia en los años 80, y las posteriores luchas por los derechos indígenas con las reformas constitucionales. Finalmente, Juan Carlos fue afirmándose como dirigente político indígena, participando tanto en instituciones estatales como el IDACH, o el Instituto de Cultura provincial, como en movimientos políticos de oposición, como el Movimiento Moqoit, y en los últimos años conformando una organización indígena de segundo grado, el Consejo Moqoit. Juan Carlos, que además ha escrito y dirigido el primer medio-metraje de origen indígena de la Argentina, ha demostrado ser no sólo un hábil líder político, sino también una persona de gran capacidad creativa e imaginación para dar forma a brillantes performances de afirmación cultural entre los mocovíes chaqueños. Es por esto que seleccioné a esta persona para realizar una historia de vida, esperando ver plasmados en ella los procesos sociales vividos por la sociedad *moqoit*. Realicé así ocho entrevistas extensas a Juan Carlos, entre los meses de junio y noviembre de 2010, que grabé con su autorización, y además registré sus palabras en numerosas ocasiones en que brindó charlas o conferencias, en actos políticos, movilizaciones y otras oportunidades, en ocasiones grabando y en otras tomando notas.

De esta manera, mi intención era observar cómo se reflejaban en la trayectoria de vida de Juan Carlos los procesos tanto “verticales” de la historia de este grupo social, como “horizontales”, es decir, estructurales y culturales, de aproximadamente los últimos treinta años entre los mocovíes del Chaco. Elegí el método de la historia de vida ya que, como argumenta Ferrarotti, que ha utilizado ampliamente esta herramienta como método de investigación,

“Cada historia de vida se revela incluso en sus aspectos menos generalizables como síntesis vertical de una historia social. Cada comportamiento o acto individual aparece en sus formas más únicas como síntesis horizontal de una estructura social... Nuestro sistema social se encuentra todo él en cada uno de nuestros actos, sueños, delirios, obras, comportamientos, y la historia de este sistema se encuentra toda ella en la historia de nuestra vida individual” (Ferrarotti (1981) citado en Iniesta y Feixa 2006: 10 y 11).

En la historia de vida podemos observar tanto las condiciones determinantes que la historia y la estructura social imponen sobre la persona y el grupo social, como las estrategias de resistencia que ambos sujetos—individual o colectivo—intentan para despegarse de esos condicionamientos:

“La historia de vida se me presenta entonces como una historia de constricciones que pesan sobre el individuo—un conjunto de condicionamientos más o menos determinantes—, y al mismo tiempo como un complejo de estrategias de liberación, que el individuo pone en juego

aprovechando las “buenas ocasiones”, los atisbos intersticiales.” (Ferrarotti 2007:28)

Por otro lado, ya en el comienzo de mi trabajo con Juan Carlos, se hizo evidente la profundidad y la capacidad de análisis de este intelectual indígena, por lo que surgió la idea de involucrar a Juan Carlos más directamente en el proceso de investigación, dándole un mayor protagonismo en el mismo. Para esto decidí compartir con Juan Carlos un texto de mi autoría, que yo había escrito previo a la redacción de esta tesis con el objetivo de analizar las condiciones que estructuraban el contexto de los cambios identitarios en los últimos treinta y cinco años entre los mocovíes chaqueños. En este escrito, yo recortaba estos años en tres períodos principales: uno anterior a la llegada de la democracia, caracterizado por cierto ocultamiento de la identidad indígena en el contexto de las presiones homogeneizantes y discriminatorias especialmente bajo los gobiernos militares; un segundo período con la llegada de la democracia y el reconocimiento jurídico de los derechos de los pueblos indígenas en la provincia y la Nación; y un tercer período más reciente de profundización de la autoafirmación mocoví. Para confeccionar este trabajo, recurrí a las pocas fuentes escritas que se referían a la realidad mocoví de las últimas décadas y también a entrevistas con varias personas, tanto indígenas como no-indígenas, que habían participado u observado de cerca los procesos sociales que tenían que ver con este grupo social. Mi propósito entonces, al iniciar las entrevistas a Juan Carlos, era que él leyera el escrito con anterioridad a las entrevistas, en las que yo proponía ir analizando y criticando dicho texto conjuntamente con él, usando el escrito como base para una discusión más amplia de los procesos identitarios entre los *moqoit*.

Sin embargo, creo que principalmente debido a las muchas actividades de Juan Carlos, que limitaban su tiempo disponible para leer el documento antes de las entrevistas, pero también al hecho de que es dentro de la *oralidad* donde Juan Carlos manifiesta mejor sus capacidades críticas, finalmente no le resultó posible leer previamente todo el escrito para luego analizarlo en nuestros encuentros. En la práctica fuimos leyendo juntos algunas partes del escrito, al momento de los encuentros, y otras veces simplemente nos limitamos a comentar las ideas allí plasmadas en el texto como disparador para largas charlas en las que las conversaciones versaban sobre esos y otros variados temas. De todos modos, la ventaja de esta aproximación a las entrevistas fue que el diálogo entre nosotros fue mucho más profundo y sincero que en una situación de entrevista común, en la que el entrevistador generalmente se limita a preguntar sin exponer sus pensamientos sobre el tema conversado. De la manera en que lo hicimos, Juan Carlos podía interactuar libremente con mis propios pensamientos expuestos en el texto, lo cual generaba nuevas ideas y reflexiones en su mente, y sometía mis propias reflexiones a su juicio crítico. Juan Carlos por momentos estuvo de acuerdo con las ideas que yo proponía en mi escrito sobre los procesos que yo observaba y sus causas y consecuencias, aportando mayores detalles y fundamentaciones, mientras que en otros momentos abiertamente los descartaba o minimizaba su importancia frente a otros aspectos que habían pasado inadvertidos para mí. El resultado fue una rica interacción en la que el producto final—los relatos de vida de Juan Carlos centrados en las temáticas de la identidad—fueron una producción compartida en un sentido mucho más profundo que lo que comúnmente hubiera sido el resultado de una entrevista etnográfica tradicional.

Ferrarotti ha expresado en este sentido que a través del uso de una historia de vida donde se ha establecido un vínculo de confianza y paridad entre investigador y sujeto, “la investigación es

concebida como una *con-investigación* y que cada investigador, lejos de poder atrincherarse tras un armamento metodológico preconstituido, es a su vez un 'investigado'" (Ferrarotti 2007:26). Esta fue la experiencia en la relación con Juan Carlos: a partir de una relación de creciente confianza que nos fue posible desarrollar, juntos pudimos reflexionar y construir nuevos espacios de pensamiento que cada uno individualmente no hubiera sido capaz de elaborar.

Por este motivo, intentando reflejar de alguna manera este grado de coautoría, elegí presentar el material obtenido de manera tal que se entremezclan las reflexiones mías con las propias de Juan Carlos, preservando lo más posible sus propias expresiones, por lo menos en una parte de cada capítulo referente a los tres períodos estudiados. Para lograr una mejor comprensión del material analizado, en primer lugar intento describir el contexto social, político y económico en el que las comunidades se hallaban en cada período analizado, buscando clarificar las situaciones estructurantes que enmarcaban los procesos identitarios en cada uno de los tres momentos. En esta primer sección de cada capítulo utilicé la bibliografía disponible en cuanto a historia y etnografía de los mocovíes, así como bibliografía sobre el contexto chaqueño más amplio, el análisis de algunos textos escritos en distintas épocas, y la información proveniente de entrevistas a otras personas, todo lo cual apunta a comprender mejor el entorno social de los procesos estudiados. En una segunda sección, presento una selección de los discursos de Juan Carlos que tienen que ver con las distintas temáticas que se relacionan con estos procesos en cada una de las etapas, incorporando algunos comentarios míos que intentan contextualizar estos textos provenientes de las entrevistas. Y en un tercer momento, esbozo un análisis desde el punto de vista antropológico de las principales cuestiones que emergen en cada período observado.

Para este tercer momento, el de la interpretación, he elegido presentar para cada período un sumario de las herramientas teóricas que me serán útiles en cada etapa. De esta manera he tratado de mantener las conceptualizaciones teóricas muy cercanas al análisis de los datos, en vez de situarlas en un capítulo aislado que pretendería enmarcar a las observaciones desde una postura supuestamente objetiva y "científica". De esta manera intento reducir nuevamente la distancia entre el investigador y los sujetos de estudio, en vez de, en las palabras de Ferrarotti citadas más arriba, buscar "atrincherarme tras un armamento metodológico preconstituido". En cada período me limito además a presentar los conceptos teóricos que más me ayudarán a interpretar las cuestiones que yo considero más relevantes en dicha etapa, siendo consciente que algunos de estos conceptos podrían aplicarse también a situaciones presentes en otros períodos. Por ejemplo, el concepto de híbridos culturales de Homi Bhabba podría aplicarse no solamente en el tercer período para mirar a los líderes moqoit actuales, sino también a los líderes representativos de los períodos anteriores. Pero he elegido destacar ciertos aspectos de cada etapa que considero más relevantes en dicho período en particular, tal vez dejando sin agotar cuestiones de menor relevancia, a mi entender, que seguramente están presentes en el mismo u otros períodos.

Las tres secciones en cada capítulo intentan esbozar tres esferas relacionadas de los procesos estudiados, que se corresponden con los tres momentos mencionados más arriba. Una primera sección en cada capítulo intenta mostrar—en los términos de Ferrarotti ya citados—las *constricciones* estructurales e históricas que pesan sobre el individuo y el grupo social. La segunda sección intenta mostrar, a través de la historia de vida de Juan Carlos, cómo el individuo percibe

estas constricciones y cómo desarrolla *estrategias de liberación* aprovechando los *intersticios* del sistema. Y la tercera sección busca mostrar en forma más analítica cómo se desarrollan los procesos de resistencia y de re-emergencia étnica a nivel del grupo social de los mocovíes chaqueños.

Finalmente, en cuanto a convenciones ortográficas, en el idioma *moqoit* me he ceñido a la ortografía usada por Buckwalter (2001) en el *Vocabulario Mocoví*. Cuando utilicé términos en el idioma mocoví los escribí usando *cursivas*, para diferenciarlos del castellano. Por otra parte, he preferido mantener los nombres propios de las personas mencionadas a lo largo del trabajo, prefiriendo no mencionar algún nombre en caso de tratarse de algún tema sensible antes que usar nombres ficticios.

Primer período: los mocovíes chaqueños, desde la década de 1970 hasta la llegada de la democracia (1983)

Sobre el contexto de este período

Como expresamos en la introducción, estaremos analizando en este trabajo los procesos identitarios entre los mocovíes del suroeste chaqueño. Y en este primer período observaremos algunos de estos procesos desde mediados de la década de 1970 hasta el regreso de la democracia en la Argentina en 1983.

Para situarnos en el contexto de los procesos que intentaremos describir, debemos entender la forma que van tomando las relaciones entre blancos e indígenas a partir del momento en que se va gestando el nuevo estado nación en el que quedarán inmersos los grupos indígenas del actual territorio argentino, relaciones que se irán conformando dentro de un sistema social, político y económico que se va consolidando a fines del siglo XIX. Comenzaremos por considerar brevemente algunos discursos e ideologías que dieron marco a las acciones políticas del momento, para luego analizar también en forma concisa las políticas estatales hacia el indígena en el Chaco, el uso de su mano de obra, la manera en que los grupos mocovíes del Chaco fueron alcanzando su actual distribución geográfica a principios del siglo XX, y el impacto de los cambios en la economía agraria sobre dichos grupos.

El proceso de la formación de la Nación argentina involucró la formación de discursos que caracterizaban tanto a los miembros de la nueva comunidad nacional como a aquellos que quedaban excluidos de ella (Trincherro 1998). Estas representaciones deben ser tomadas, para su comprensión, dentro del proceso histórico de conformación del nuevo Estado político.

En tiempos del movimiento independentista, los ideales románticos que inspiraban a las élites criollas que privilegiaban los ideales de libertad y ciudadanía, y su necesidad de una base ampliada de apoyo político, habían hecho que se tuviera una visión favorable de los indígenas que habitaban los territorios colindantes con las colonias originales. Es así que estos ideales se plasmaron en la Constitución de 1819, que proclamaba en su artículo 128: “Siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes” (citada en Lagos 1998:69).

Sin embargo, al finalizar el largo período de guerras internas que siguieron a la independencia, la relativa fuerza e independencia de las poblaciones indígenas en estos territorios (mayormente en el sector sur de la Pampa-Patagonia, y en la región chaqueña), fueron cristalizando la noción de que la formación de un estado nacional unificado requeriría un ataque frontal contra el “desierto” (Gordillo y Hirsch 2003).

Este ataque cumpliría dos funciones primarias: por un lado, se eliminaría o desalojaría a sus ocupantes, que por definición, por hallarse fuera de los límites organizadores del naciente Estado, eran salvajes, o mejor dicho, *bárbaros*; en segundo lugar, el conflicto liberaría una enorme superficie de tierras necesarias para la expansión del modo de producción capitalista de la nueva entidad política, que estaba por insertarse en breve en el nuevo modelo económico agroexportador.

La ideología dominante en este período fue la de la oposición entre civilización y barbarie, magistralmente plasmada en 1845 en el Facundo de Domingo Faustino Sarmiento. Aunque este

pensamiento se había originado en Europa con anterioridad, fue Sarmiento quién lo desarrolló y aplicó con virtuosismo a las realidades de la naciente comunidad para convertirlo en ideología explicativa y legitimadora de varias facetas del proyecto de Nación encarado por las élites burguesas de las cuales él y sus sucesores en gobiernos posteriores formaban parte (Svampa 1994:43,44).

Este pensamiento, especialmente en su versión excluyente, expresado discursivamente como Civilización o Barbarie, funcionaba para legitimar la dominación por parte de un grupo hegemónico de la burguesía criolla, un *Nosotros* civilizado y progresista, y al mismo tiempo justificaba la eliminación de todo aquel que se opusiera o estorbara a ese proyecto, es decir, el *Otro* bárbaro. En su versión copulativa, Civilización y Barbarie, el discurso sería útil en años posteriores a la campaña armada para servir de idea integradora para un proyecto de homogeneización cultural de las alteridades étnicas especialmente a través de la educación. (Svampa 1994).

La imagen del desierto como concepto que definía a los territorios no dominados por el Estado naciente fue también importante dentro de esta línea de pensamiento, para cristalizar la noción de que era justificada su “conquista”. Aunque tanto los territorios de la Pampa-Patagonia como los del Chaco eran tierras que no podrían ser consideradas “desiertos” ni por sus cualidades geográficas (ambas eran en su mayoría fértiles y productivas) ni demográficas (ya que albergaban numerosos grupos indígenas y algunas minorías criollas), eran consideradas como tales por estar fuera de los alcances de los controles civilizatorios del estado. Esta condición exigía que fueran conquistados y colonizados si la nueva nación quería abrirse a su destino manifiesto de grandeza (Wright 1998:39).

El desierto debía ser domado y conquistado para permitir el advenimiento de la civilización: la oposición Naturaleza – Sociedad que primaba en estos años cobraba aquí tal vez su máxima expresión. El indígena, como habitante de este desierto era por ende parte de esa naturaleza indómita e inculta. Solamente seres sub-humanos podían habitar en semejante lugar, y por ser parte del mundo exclusivamente natural, no podían ser portadores de cultura. Eran, por lo tanto, seres que debían ser eliminados o transformados en verdaderos seres humanos. Esta transformación sólo podría llevarse a cabo a través de la educación práctica por medio del trabajo, y por su evangelización. Así lo expresaba en 1864 el diputado Oroño:

“En el siglo en que vivimos, cuando nada hay difícil para el hombre, mucho menos cuando se trata de *hacer un bien* al país, a la humanidad y a la civilización, atrayendo por la conquista de la palabra o de las armas a millares de seres humanos que viven *errantes y dispersos*, perdidos en la oscuridad de la *ignorancia* y del *vicio*, en medio del inmenso océano de nuestros desiertos, al gremio de la *religión* y del *trabajo*” (Diario de Sesiones de Diputados de la Nación 1863, citado en Slavsky 1992:70, mis cursivas).

Vemos en esta cita una síntesis magistral de la caracterización del indígena en este período: era *errante y disperso*, y por esta condición de nómada se lo asumía primitivo, opuesto a los valores sedentarios urbanos, y sujeto a la desterritorialización (Trincheró 1998); era *ignorante* porque hablaba lenguas ininteligibles, era analfabeto e incapaz de portar la cultura educada de los centros urbanos; era *vicioso*, dado al alcohol y a la apropiación violenta de los bienes del blanco a través de su actividad favorita: el mítico malón; y finalmente, era en definitiva un pobre ser a quién

había que socorrer, y *'hacerle un bien'* transformándolo a través del *trabajo* y la *religión*. En razón de esto es que la única preocupación por el indígena en la Constitución de 1853 es por asegurar el trato pacífico con ellos, es decir una manera de ir quebrando lo indómito del salvaje, y por su conversión a la religión católica, como segunda instancia de su potencial humanización.

Además, antes de 1860 parecía no existir un sentimiento de nacionalidad argentina en los habitantes del territorio del nuevo Estado, ya que las personas se identificaban o bien con sus respectivas provincias de origen o con el puerto de Buenos Aires, como notara Esteban Echeverría en su Dogma Socialista. Por lo tanto, era de primordial importancia la formación de una identidad nacional unificada, porque era imposible cualquier formulación estatal nacional para un conjunto de pequeñas entidades políticas soberanas, y peor aún, separadas por grandes espacios territoriales donde la disciplina estatal no se podía aplicar. Entonces, como en toda construcción identitaria, la figura del *Otro* contrapuesto se vuelve fundamental para la definición del *Nosotros* por oposición (Barth 1976), en este caso, el nuevo ciudadano civilizado y progresista, poblador de las ciudades modernas, se autodefine por oposición al bárbaro que habita los espacios vacíos del desierto. Así, Trincherro expresa en dos movimientos este proceso de construcción:

“en el caso de la burguesía argentina uno de los principios positivos de construcción de la nacionalidad tuvo su anclaje en la ‘territorialidad’, en la ocupación de espacios vacíos, mientras que uno de los principios negativos se construyó en la elaboración de un otro en términos de enemigo: ‘las poblaciones indígenas’ que precisamente detentaban cierto control sobre los territorios a conquistar” (Trincherro 1998:187).

La generación del 37 se encargó de delinear un proyecto político para conseguir este propósito, a través de tres estrategias fundamentales: educación estatal, conquista de los territorios del desierto, e inmigración de Europa del Norte junto con la eliminación del Otro salvaje. Sarmiento fue el principal impulsor de un nuevo sistema educativo, mientras que Alberdi propulsaba la idea de fomentar la inmigración de europeos del norte como medio para mejorar al pueblo y producir riqueza.

Es así que bajo este programa político, al mismo tiempo que se fomenta la inmigración europea, se llevan a cabo las campañas militares para derrotar a los indígenas de los territorios del sur y norte del país. En el sur, varias campañas entre los años de 1879 y 1885, la principal de ellas dirigida por el General Roca, terminaron con la resistencia de los grupos ranqueles y mapuches de la Pampa y el Neuquén. Y en el norte, como apuntáramos en la introducción, en 1870 comienzan las campañas al mando del Coronel Obligado para mover las fronteras hacia el norte de la provincia de Santa Fe. Finalmente, el ministro de guerra del presidente Roca, Benjamín Victorica dirigió una campaña en 1884 que, seguida por otras menores hasta la última campaña a cargo del Coronel Rostagno en 1911, acabaron con la resistencia de pueblos como tobas y mocovíes. (Miranda 2005, Beck 1994, Maeder y Gutiérrez 1995). En otras regiones del país se hicieron campañas localizadas, como en Jujuy y Salta entre 1874 y 1875, mientras que en la Patagonia los grandes propietarios de estancias criadoras de ovejas mantenían bandas armadas para exterminar a los pobladores indígenas del extremo sur (Gordillo y Hirsch 2003).

Las representaciones hegemónicas sobre el indígena descriptas más arriba se mantuvieron muy fuertes durante todo el período de construcción del Estado nacional, y se reprodujeron sin mayores cambios hasta hace muy pocos años. Y son estas representaciones las que han

contribuido a formar la imagen del aborígen en el imaginario del ciudadano chaqueño no indígena, y también las que han ejercido influencia, en el diálogo especular propio de los procesos identitarios, sobre la propia autoimagen del indígena de esta región.

El uso de la mano de obra indígena

Interesantemente, una vez que las conquistas militares de los territorios del sur y del norte fueron finalizadas, hacia el final del siglo XIX y principios del XX, se registra una contradicción en las representaciones del indígena por parte de la elite dominante. Por un lado hay un esfuerzo consciente por negarlo, por convertirlo en invisible, una ansiedad por asegurarse que las demás naciones consideraran a Argentina como una nación blanca, europea, libre de sangre india, negra o mestiza. Y por otro lado, hay también un esfuerzo consciente para que se aproveche la valiosa mano de obra indígena para aportar trabajo indispensable para el desarrollo de los nuevos modelos de producción capitalista que estaban en expansión en esos años. Así, mientras se proclamaba que ya no había más indios salvajes en el territorio, se establecían planes y modelos para agrupar, entrenar y utilizar la valiosa mano de obra indígena en los ingenios, los obrajes y las cosechas agrícolas del norte. Dicen Gordillo y Hirsch que

“la violenta expansión de las formaciones estatales y capitalistas [al comienzo del siglo XX] no implicaron—con excepción de Tierra del Fuego—la ‘exterminación’ de los grupos indígenas, como muchas veces denuncian las narrativas críticas de las campañas al desierto. De hecho, la figura de ‘exterminación’ se convirtió en parte de los discursos nacionales dominantes. La noción que el pasado indígena había sido borrado confirmaba que la Argentina finalmente se había convertido en una nación europea emergiendo, como el Fénix, de la violencia purificadora del estado. ...Estos discursos eran contradictorios, porque la presencia de estos grupos [indígenas sobrevivientes], si bien dislocados por la violencia, fueron objeto de estrategias estatales y de la configuración de fronteras capitalistas en varias partes del país.”(Gordillo y Hirsch 2003:10,11; mi traducción).

Es con estas dos versiones contradictorias del discurso hegemónico sobre el indígena que llegamos al final del período de la historia argentina en que se consolida el Estado nacional. El indio, sobre todo en las regiones donde su presencia no es conspicua, ha dejado ya de ser el *Otro* enemigo, elemento contrapuesto al ciudadano de la nueva Nación civilizada, para transformarse en alguien que ya no existe, que fue “exterminado” o desalojado, o bien que fue absorbido por la sangre superior de la inmigración europea para pasar a ser un mero “descendiente”. Pero en las regiones del país donde su presencia es innegable, por su ubicuidad, el indio es todavía aquel ser sub-humano, que debe ser civilizado a través de la religión y del trabajo y proveer su mano de obra como fuente de riquezas para quienes han sabido aprovechar el crecimiento del modelo económico de acumulación que agresivamente surgió en las áreas de frontera del país.

La política estatal hacia el indígena en Chaco

En el Territorio Nacional del Chaco, el programa del Estado hacia el indio fue resumido en forma magistral por José Baldrich, funcionario territorial que expresaba en un informe oficial:

“Este [sometimiento general] vendrá solamente impuesto por la ocupación total del territorio, que haga imposible la vida nómada y aventurera de los indígenas. [...] Si viene la desaparición de la raza indígena chaqueña procuremos que se produzca sólo por la absorción, la asimilación a la criolla o importadas por la inmigración extranjera. Continuemos la evolución imprimiéndole mayor grado de actividad, utilizando en nombre de la humanidad y de la cultura y aún de la especulación argentina, esas 30 o 40 mil almas en la labor de la grandeza nacional que será la suya propia puesto que son hijos de la tierra argentina. Procuremos incorporarlos al trabajo común y puesto que se trata de hombres fuertes, vigorosos, que saben trabajar y ser útiles; puesto que se trata de llamar la población y la colonización, a esas lejanas y fértiles comarcas; es virtud de previsión, de tacto, lo es de humanidad y de conveniencia aprovechar ese elemento yacente como se aprovecharán los productos, las maderas y el suelo, fertilizándolo por el trabajo donde sea necesario. [...] El salvaje irá cediendo más rápidamente de lo que se cree, dará lugar a un tipo especial semejante al gaucho, poco después la transformación será completa” (Baldrich 1889, citado en Lagos 1998:88)

Es decir, el Estado se aseguraría de terminar la vida “nómada” del indígena, a través de la ocupación total de sus territorios, y utilizaría su mano de obra para el avance de la nueva explotación capitalista, promoviendo la “transformación completa” del indígena en ciudadano argentino según los estándares del naciente Estado nacional. Esta transformación comprendería entonces no sólo la toma de sus territorios sino el desmembramiento de sus formas de organización y una total transmutación identitaria.

En la práctica, la manera de alcanzar este objetivo fue a través de la reducción de los indios en misiones religiosas o en reducciones manejadas por el Estado. En ambos tipos de institución la política era la misma, como registra un informe de la Comisión Honoraria de Reducción de Indios, el ente nacional que reguló las actividades de las reducciones estatales entre 1916 y 1946, sobre la opinión de los Padres misioneros acerca de cómo deberían funcionar las reducciones estatales:

“Las reducciones que se decretan y fundan para los indios, deben llenar el propósito ulterior de que estos vivan en ellas, mejorando, por medio del trabajo su situación moral y material, y no para que vivan de la caza y de la pesca, porque la única forma de obligar al indio a cambiar de vida y de costumbres, enseñándole el trabajo remunerador, consiste en alejarlos de la selva, de las soledades y de los lugares donde tengan tentación de continuar viviendo en la miseria, en la ignorancia y la holgazanería” (Memorias de la Comisión Honoraria de Reducción de Indios 1928, citado por Wright 2003).

A través de esta política oficial de desterritorialización, los grupos mocovíes sobrevivientes a las campañas militares fueron concentrados en su mayoría en reducciones y misiones católicas en el norte de Santa Fe (Miranda 2005:32), y posteriormente también en la reducción estatal de Napalpí en el Territorio del Chaco, o se conchabaron como peones de estancias, obrajes, y los cultivos de caña de azúcar y más tarde, de algodón. Para mediados de la década de 1910

“eran indígenas la totalidad de los cosecheros de caña en el Chaco, el 10% de los hacheros de los obrajes, lo mismo en la carpida y cosecha del algodón, y en la construcción del ferrocarril. Se ha constituido el contingente de población proletarizada que provenía de la destrucción de la economía indígena” (Iñigo Carrera 1998:10).

La dispersión de los grupos mocovíes a principios del siglo XX

Hacia el final de las campañas militares en el Chaco, la gran mayoría de los grupos mocovíes se hallaban en el centro y norte de la actual provincia de Santa Fe (Miranda 2005:32). Como expresáramos más arriba, se los intenta asentar en reducciones, mayormente manejadas por padres franciscanos, y estableciéndose algunas nuevas reducciones como Purísima Concepción de Reconquista en 1872 y San Antonio de Obligado en 1883. (Citro 2006b, Alemán 1994).

Es en este período que se inicia una etapa de gran expansión económica en esta región del norte santafecino y sur del territorio del Chaco. En 1881, el gobierno concede más de 1.800.000 hectáreas a la empresa La Forestal, en pago de un empréstito acordado con una empresa de capitales ingleses. Esta empresa comienza un proceso de expoliación de recursos naturales en base al corte del quebracho colorado, primero para madera y luego para la producción de tanino, afirmando su crecimiento en la sobreexplotación del trabajo de obreros criollos e indígenas (Citro 2006a, Iñigo Carrera 1998, Guido Miranda 2005). 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” (citado en Citro 2006a:146).

Las condiciones de trabajo de los obreros en los obrajes eran deplorables, especialmente cuando se trataba de indígenas. Estas terribles condiciones de vida y de trabajo a las que fueron sujetos, entre otros, los grupos mocovíes en la zona del norte santafecino desencadenaron el primero de varios movimientos milenaristas que se dieron en la zona del Gran Chaco. En 1904, en San Javier, con el liderazgo de varios shamanes o “tata dioses”, un grupo de mocovíes proveniente de varios asentamientos santafecinos, que se habían estado concentrando en este lugar durante un período de varios meses, finalmente entró al galope en actitud belicosa por la calle principal del pueblo y fueron detenidos a fuego de fusil por los vecinos blancos, que se habían apostado en los techos de las casas y de la iglesia del pueblo. La mayoría de los shamanes fueron muertos y una represión severa siguió al desigual enfrentamiento (Tomasini 1987, Iñigo Carrera 1998, Alemán 1994, Greca 2009). A raíz de este incidente, el miedo a futuras represalias se extendió entre los mocovíes, y tuvo lugar entonces “una suerte de diáspora mocoví” (Tomasini 1987:40), por lo que varios grupos fueron recludos en la misión franciscana Nuestra Señora de los Dolores, hoy Colonia Dolores, y otros se dispersaron

“iniciando un éxodo hacia el Norte que los llevaría a establecerse en zonas que por entonces aún se encontraban relativamente alejadas del aluvión inmigratorio, situadas en el Territorio Nacional del Chaco” (Tomasini 1987:41)

En la zona suroeste del Territorio del Chaco, la expansión económica se realizó a lo largo de las entradas de los ferrocarriles, uno proveniente de Santa Fe que penetró en la zona de La Sabana, y otro proveniente de Santiago del Estero uniendo Quimilí con Resistencia. A lo largo de estas vías se fueron estableciendo poblaciones en las cabezas de riel, donde se establecían los obrajes hasta que se terminaban los recursos forestales circundantes y se extendían entonces los rieles hasta una nueva zona de explotación. La gran región entonces llamada Campo del Cielo, que abarcaba prácticamente todo el suroeste de la actual provincia del Chaco, fue enajenada entre 1897 y 1898

a un consorcio capitalista bajo la dirección de Luis Zuberbuhler, y otras grandes estancias ya estaban establecidas para el cambio de siglo (Miranda 2005), mayormente por grupos especuladores cuyo objetivo era acaparar tierras esperando su valorización con la llegada de la “civilización”. Es así que fuera de los focos de explotación a lo largo de las líneas férreas, se mantenían grandes extensiones de tierras sin explotar, por lo que hubo conflictos entre nuevos pobladores llegados del litoral santafecino y los propietarios latifundarios. En 1918 el gobierno territorialiano debe mediar en esos conflictos y comienza a establecer siete colonias agrícolas y una mixta. Posteriormente, nuevas corrientes inmigratorias a la región incluyeron nutridos grupos de inmigrantes europeos, como los 20.000 colonos que llegaron entre 1921 y 1938, que se sumaron a los inmigrantes criollos provenientes de Santa Fe, y que se establecían en los nuevos poblados situados en las estaciones de tren, tales como Charata, Las Breñas, Corzuela, etc. (Miranda 2005).

A pesar de este crecimiento poblacional, en las primeras décadas del siglo XX todavía había grandes regiones no explotadas, con abundante monte. Estos espacios proveyeron zonas de refugio tanto para posiblemente algunos pequeños grupos mocovíes que escapaban de las partidas militares blancas en el territorio chaqueño desde fin del siglo XIX, como para las bandas mocovíes desplazadas desde el sur por el terror a las represalias después del incidente en San Javier en 1904.

Guido Miranda registra que a fines de 1898, el Gobernador territorialiano Luzuriaga, en un informe posterior a un ataque indígena a un obraje en Florencia en diciembre de ese año, daba parte de la existencia en territorio chaqueño de una

“tribu mocoví, que es la que sublevoe en San Antonio de Obligado, pocos años antes y merodea los límites del Territorio con Santa Fe y Santiago, teniendo preferentemente sus toldos en el Estero Chajá, campo de la concesión Storni, veinte leguas al noroeste de Resistencia.” (Miranda 2005:194).

Esto nos indicaría que en el cambio de siglo, existían todavía grupos mocovíes aislados que buscaban refugio en las regiones menos pobladas del Territorio chaqueño, que todavía no había recibido tanta población blanca como el norte de Santa Fe.

El mismo historiador chaqueño, hablando de los orígenes de Charata, fundada en 1914, consigna por ejemplo también, el caso de un pequeño grupo mocoví, que según González (2005:45) es recordado por haberse establecido en los alrededores de Mesón de Fierro alrededor de 1911:

“Indiferente a la agitación de los inmigrantes, el cacique Juan Asensio (mocoví), ha buscado amparo en los montes del lote No. 36 de la sección XVII –declarado reserva forestal—al frente de 35 aborígenes, algunos de los cuales pertenecen a otras parcialidades. Los inspectores consignaron que estaban dedicados a la cría de cerdos y chivos; cuando la necesidad los apretaba servían como peones a los agricultores en las inmediaciones...” (citado en González 2005:47, paréntesis del autor).

Aunque la existencia de estos pequeños grupos relativamente aislados es algo nebulosa, sí podemos afirmar que a ellos se les unió un grupo importante de mocovíes proveniente de la zona santafecina de San Javier, como expresara más arriba Tomasini, y como reseñó también Martínez Crovetto, quién relevara algunos grupos mocovíes en la década de 1960. Este autor expresaba, al escribir en cuanto al origen de los mocovíes actuales del Chaco:

“A principios de este siglo, un grupo de indios mocovíes, compuesto por unos 500 individuos de ambos sexos, dejó la región santafecina de San Javier, lugar de su origen y se internaron entre los montes casi inexplorados del centro de la actual provincia del Chaco. Durante más de 20 años vivieron como nómades, hasta que hacia el año 1922, decidieron establecerse definitivamente en las vecindades de la joven localidad de Charata, mientras hacían venir de Santa Fe a sus parientes y amigos, aprovechando el auge económico promovido por el cultivo del algodón” (Martínez Crovetto 1968:1).

La historia de esta migración hacia el norte todavía se mantiene viva en el recuerdo de las comunidades mocovíes chaqueñas, especialmente en asociación con la memoria del cacique Pedro José Nolasco, quién liderara el grupo en un largo periplo de varios años desde San Javier pasando por las provincias de Santa Fe, Santiago del Estero y varios puntos de la provincia del Chaco, incluyendo la reducción de Napalpí, antes de asentarse definitivamente en la región cercana a Charata (González 2005, López 2009). En su informe del avance militar en 1911, el Coronel Enrique Rostagno consignó así que había logrado la reducción voluntaria, entre otros, de un contingente de 1000 mocovíes al mando del cacique Pedro José “que además de tierras pedía escuelas” (Beck 1994:71), seguramente aludiendo a este grupo de mocovíes venido de Santa Fe. De este grupo provienen la mayoría de las familias mocovíes asentadas en la actualidad en el suroeste de la provincia del Chaco.

Este grupo original venido desde Santa Fe se fue separando en distintas comunidades que permanecieron en el sudoeste chaqueño bajo el liderazgo de distintos jefes de familias extensas. A finales de la década de 1920, tres de estos líderes, incluyendo al cacique José Manito de Colonia Pastoril, viajaron a Buenos Aires acompañados de un comerciante de la zona de Villa Ángela, el sr. Pedro Riera, para entrevistarse con el presidente Hipólito Yrigoyen y solicitarle el título de propiedad de las tierras donde residían (Ferro de Schreiber 1995:18). En algunas comunidades se recuerda este viaje aún hoy, y muchos mocovíes actuales piensan que hasta existió un decreto presidencial que les otorgaba la posesión de 1700 has. en Colonia Pastoril y posiblemente en las otras dos comunidades representadas por los líderes que viajaron junto con Manito. Lo cierto es que hacia 1923 (Ferro de Schreiber 1995:17) ya se habían dispersado varios grupos provenientes del grupo del cacique Pedro José, asentándose en diversas localidades del suroeste, tales como la Colonia Pastoril o Las Tolderías, etc. Además, estos asentamientos posiblemente se engrosaron con la venida de parientes provenientes de Santa Fe en busca de trabajo en las labores agrícolas, como consigna Martínez Crovetto en la cita de más arriba.

Por otra parte, se sabe también que un grupo de mocovíes se asentó en la reducción de Napalpí poco después de su fundación en 1911. En un censo de 1912 se registró una población “flotante” de 100 mocovíes (Beck 1994:105) que se dedicaban mayormente a comerciar artículos de caza, y en años posteriores se registraron números mayores (312 en 1913) que se fueron asentando para trabajar en tareas de desmonte. Sin embargo, el carácter temporario de la mayoría de estos pobladores indígenas hace suponer que la reducción era considerada más un refugio temporario en épocas de necesidad que un asentamiento permanente (Beck 1994:117).

Para la década de 1960, los distintos grupos mocovíes se encontraban dispuestos aproximadamente en la configuración expuesta en el Mapa No. 1, que concuerda con el listado de comunidades hecho por Martínez Crovetto (1968) en ese momento.

Auge y caída del algodón: la crisis agraria y los aborígenes chaqueños.

A mediados de la década de 1910, Estados Unidos pierde su condición de productor monopólico mundial de algodón debido a una peste, y el gobierno argentino busca aprovechar la situación para diversificar sus exportaciones, por lo que promueve activamente la producción algodonera en la región y emprende una política de entrega de tierras públicas en el Chaco. Como resultado de estas políticas, entre 1915 y 1930 entran en una fuerte modalidad productiva las regiones del centro y el oeste chaqueño, y la producción algodonera de la provincia se dirige a abastecer la demanda de materia prima para la industria textil del país, en el contexto de la expansión de la industria manufacturera nacional, durante la llamada “sustitución de importaciones” luego de la crisis económica mundial de 1929 (Iñigo Carrera 1998). Es así que para la tercera década del siglo XX, el sistema productivo chaqueño se afianzará alrededor de la producción algodonera, y en menor medida, los obrajes e ingenios, y aunque con reiteradas crisis del sector agrario, se mantendrá sin demasiados cambios hasta los años 70:

“En la década de 1920 y primera mitad del '30 quedan constituidos el sistema productivo -en base a la producción de algodón, madera y azúcar- y la sociedad en el Chaco, con las características que tendrán hasta mediados de la década de 1970, aproximadamente” (Iñigo Carrera 1998:11).

Para la década del 60, se comienza a acentuar una crisis en el sector algodonero, que se había esbozado en la década anterior por la aparición a nivel mundial de las fibras sintéticas. El algodón comienza a tener bajos precios globales, y en la región se manifiesta una sobreproducción, que va a comenzar a producir la descapitalización de los pequeños productores y un proceso de quiebras, ventas de predios y arrendamientos a terceros no propietarios. Así, según Roze (2007), en los años 60 se comienzan a formar tres estratos de productores agrarios en la provincia: una capa de productores capitalizados, los productores de más de 85 hectáreas, que son chacareros estilo “farmers” que cultivan sus propias tierras y emplean mucha mano de obra pero sólo para el momento de la cosecha del algodón; otra capa de productores de entre 25 y 85 has., los más numerosos, que hacen uso intensivo de la mano de obra familiar y contratan algo de mano de obra sólo para la cosecha, pero que muchas veces deben vender su mano de obra y se convierten en expulsos netos (sus hijos emigran); y un estrato inferior de semi-proletarios que venden su fuerza de trabajo, aunque a veces pueden tomar un mínimo de mano de obra para sus micro-explotaciones. Esta última capa es un reservorio de mano de obra,

“creación consciente en el proceso de colonización en el cual se aprovechó la existencia de indígenas despojados de sus recursos, incorporados como fuerza de trabajo estacional, mientras se los mantenía en la región atados a pequeñas explotaciones algodoneras” (Roze 2007:51).

Los asentamientos mocovíes del suroeste, quedan claramente comprendidos en esta última capa de la caracterización de Roze. Desde su establecimiento después de la llegada del contingente santafecino alrededor de 1922, como describiéramos más arriba, sus tierras habían sido sistemáticamente recortadas por sus vecinos colonos en casi todos los casos. Para los años 60, la

colonia “El Pastoril” había sido reducida de unas 1700 has. que originalmente ocupaba⁴, a unas magras 200 has. El grupo de Lote 3, había sido despojado de por lo menos 100 hectáreas cuando la mayoría de la gente se desplazó a El Zapallar⁵ en 1933 al ocurrir un movimiento indígena que terminó con una dura represión policial (Bartolomé 1972, Miller 1979, Cordeu y Siffredi 1971); cuando el grupo regresó a su asentamiento original en el llamado Lote 5, encontró que no tenía dónde establecerse, ya que sus tierras habían sido tomadas o vilmente malvendidas a los colonos vecinos. Finalmente, un vecino amigo de origen correntino les permitió establecerse en un lote de 40 has donde se asentaron hasta el presente. El grupo mocoví asentado en el Lote 138, había perdido varios cientos de hectáreas también hasta quedar reducidos a un lote de unas 40 hectáreas.

Es así que estos grupos mocovíes podían subsistir precariamente mediante la venta de su mano de obra para la cosecha y carpida del algodón—tareas que se prolongaban desde agosto a mayo de cada año aproximadamente—mientras que en el corto período en que no había ocupación en este cultivo se podían mantener mediante la menguante práctica de la marisca—principalmente en los campos bajos e inundables de la zona al sureste de Villa Ángela, o alguna magra producción realizada en sus pequeños territorios comunales, como la fabricación de ladrillos. Este modo de subsistencia se constituyó en una manera de subsunción de su trabajo al capital, que garantizaba la explotación de la mano de obra indígena liberando a los empleadores de la necesidad de sostener a los empleados durante los períodos en los cuales su trabajo no era necesario (como Gordillo (1992) y Trincheró (1994), han caracterizado para indígenas de otras regiones del Chaco). Un anciano mocoví recordaba en 1990 sobre esta modalidad de subsistencia:

“Trabajaba la gente con algodón y después se volvía al campo viviendo de la marisca.

Mariscaba mulita y otros bichos. Recorrían la zona de Villa Ángela al sur” (Antonio Acosta entrevistado por Wigginton 25/03/90).

Citro consigna que esta modalidad también se desarrolló en la zona del norte de Santa Fe. La diferencia estriba en que los mocovíes santafecinos eran más vulnerables a la superexplotación por haber sido completamente despojados de tierras, por lo cual no disponían ni siquiera de pequeños espacios en donde asentarse como comunidades, como fue el caso de los grupos asentados en Chaco.

“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

⁴ Muchos mocovíes de Colonia El Pastoril piensan que existió un decreto presidencial de alrededor de 1929, por el cual se les otorgaba la titularidad de esas 1700 has. del asentamiento original. No se sabe de copias sobrevivientes de ese decreto, pero sí se sabe que en ese tiempo el cacique Manito de Colonia Pastoril, acompañado de otros dos mocovíes viajó a Buenos Aires para entrevistarse con el presidente de la Nación. Hay antecedentes de otros decretos presidenciales otorgados a raíz de viajes de caciques a Buenos Aires, como en el caso de las 150.000 has en el Interfluvio chaqueño, recuperadas y tituladas finalmente a la Asociación toba Meguesoxochí en la década de 1990.

⁵ Este fue otro de aquellos movimientos indígenas interpretados por algunos como movimientos milenaristas, como mencionamos en la Introducción. La mayoría de las familias del Lote 3 habían participado del malogrado viaje en busca de poder a El Zapallar. Según Miller (1979:111), la mayoría de los que participaron eran mocovíes, que habían ido en busca del shamán toba Natoxochí, quién aparentemente les denegó el poder otorgado por bastones o *nashilté* que él distribuía a otros shamanes. En un confuso episodio, aparentemente después de ver a Natoxochí la multitud se acercó al pueblo de El Zapallar en busca de alimentos. La policía territorialiana, pensando que se trataba de un ataque indígena, abrió fuego matando e hiriendo a muchos y tomando prisioneros, incluyendo entre estos al cacique mocoví Durán, que había participado en el movimiento de Napalpí.

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” (Citro 2005).

Algunos indígenas optaban por emplearse en algún trabajo fijo como tractoristas o peones rurales, aunque esto no era demasiado común pues requería el poseer cierto nivel de conocimientos específicos en alguna tarea (como el manejo de maquinarias), y además, exigía la residencia fuera de la comunidad.

Es en las circunstancias de este contexto que llegamos a los comienzos de la historia de vida de Juan Carlos Martínez, cuya trayectoria nos servirá de punto focal de interpretación de los procesos identitarios vividos por los grupos mocovíes chaqueños en este primer período.

* * *

El primer período en palabras de Juan Carlos Martínez: infancia y juventud.

Juan Martínez, el padre de Juan Carlos, era hijo de padre mestizo de toba y vilela, y de madre mocoví. Se había criado en la comunidad de Lote 3, en una zona rural a 20 km de San Bernardo y 40 km de Villa Ángela, aunque su padre y tíos, las familias de los Rostán y de los Peralta habían sido puesteros y empleados de campo en la zona al sureste de Villa Ángela desde hacía mucho tiempo, antes aún que llegaran los colonos gringos a instalarse en esa región.

“La gente mocoví de Colonia Aborigin, que eran mestizos entre vilela y mocoví, se fueron mucho para el sudeste de la provincia, para el lado de Las Avispas, La Sabana, Samuhú, Enrique Urien, que después ellos terminaron siendo un poco los primeros criollos, o acriollados los llamamos nosotros, de la parte del Este. Los mocovíes del Este se convirtieron rápido en criollos, porque justamente eran peones rurales. Y hasta eran (re)nombrados algunos, es más tengo un pariente, los Rostán, los Peralta, que algunos fueron los primeros comisarios de algunos de esos pueblitos, porque fueron los que se animaron a ser los primeros peones rurales.”⁶

El padre de JC⁷, cuando llegó a su juventud, en el año 1960 aproximadamente, decidió buscar trabajo fuera de la comunidad, y encontró un empleo estable como tractorista en una

⁶ Las citas en este capítulo pertenecen a entrevistas realizadas a Juan Carlos Martínez en el mes de junio de 2010.

⁷ Utilizaré la abreviatura JC para designar a Juan Carlos Martínez, por motivos de brevedad.

estancia cercana. Esto le permitía regresar a la comunidad de Lote 3 durante los fines de semana, para no perder los vínculos con sus parientes, aunque durante la semana residía en la misma estancia. Al comienzo de los 70 conoció a una joven aborigen con la que se juntó y formó una familia, y con quien, con el permiso de su patrón, pasó a residir en la estancia. En 1971 nacería el primer hijo de la pareja, Juan Carlos.

Juan Carlos creció jugando con los niños de los otros peones del campo donde trabajaba su padre, que eran todos criollos. Cuando sus padres conversaban con sus vecinos después del trabajo, lo hacían forzosamente en castellano. El idioma mocoví, el *moqoit la'qaatqa*, sólo se usaba en momentos de intimidad y entre sus padres. Solamente JC escuchaba abiertamente el idioma de sus padres cuando éstos lo llevaban de visita a la comunidad aborigen de Lote 3.

Yo nací en la zona rural cerca de Lote 3, yo a los nueve años recién me incorpora la comunidad mocoví para vivir con ellos. Nací en la zona rural porque mis padres vivieron como (peones) rurales, iban los fines de semana a la colonia, al lugar donde estaban todos los mocoví, entonces yo no hablaba la lengua, no sabía hablar la lengua.

...

...En mi casa hablaban castellano porque todos vivíamos con los criollos, éramos trabajadores rurales, peones, todo el año, mi viejo trabajaba en tractor, y bueno yo me iba a la escuela y a mi casa, y de mi casa a jugar con los chicos criollos, y así... años, y los fines de semana veníamos donde estaban los parientes, los mocoví, en Lote 3.

JC percibía un fuerte sentido de discriminación en algunos de los ámbitos en los que se movía, especialmente en la escuela rural a la cual sus padres lo mandaron cuando cumplió los seis años. Solamente tenía dos compañeros de origen indígena, y los tres sufrían un trato diferencial con respecto a los niños blancos por parte de los maestros. Como aún no existía una legislación que defendiera el derecho a una educación bilingüe o bicultural, el énfasis en las escuelas estaba en que todos los niños desarrollaran un buen castellano y que conformaran al estándar de ciudadano dictado por la sociedad dominante, que en estos años estaba regida por la doctrina del Ser Nacional promovida por los gobiernos militares en el poder. Estaba prohibida la práctica de los idiomas indígenas en las escuelas, y todo su aparato normalizador se aplicaba para conformar a los niños de otras culturas a las prácticas y conductas de la cultura blanca.

Yo iba a una escuela de la zona rural, donde iban todos los hijos de los gringos, porque los gringos en esa época no se iban al pueblo todavía, todavía vivían en el campo, y criollos, peones de los gringos. Y aborígenes había muy pocos, porque de esa escuela, a 3 km estaba la comunidad aborigen. Y yo me iba a esa, pero era el único aborigen que hablaba castellano. Cuando íbamos a esa escuela éramos tres aborígenes, solamente tres chicos aborígenes, y los tres lo pasábamos mal, pero yo no tanto porque yo hablaba el castellano, yo era bravo para hablar el castellano, pero era indígena así que igual se sufría una discriminación. Pero los otros dos compañeros míos, todo el tiempo se reían de ellos, cualquier cosa le hacen, una discriminación total, de parte de los alumnos y del maestro. Yo después me di cuenta de eso, el maestro también, todos (discriminaban); porque se nota en la atención, porque el maestro es como un padre, y cuando un padre no le atiende a uno

el otro está reclamando, se pone celoso; y bueno eso pasaba, los atendía más a los gringos o a los criollos que a nosotros.

Frente a las muchas instancias de discriminación que sufrían cuando estaban en contacto con los blancos, los padres de JC, así como los de los demás niños, no deseaban que él o sus hermanos aprendieran la lengua nativa. Pensaban que eso podría ser una desventaja, algo que les impediría aprender correctamente el castellano, y por lo tanto, que los identificaría como “indios ignorantes”. Por ese motivo el idioma materno se hablaba poco y en la casa, entre los adultos, pero no con los niños.

Los padres no querían que enseñen la lengua en la escuela. Los padres les mandan a los chicos a la escuela para que aprendan a leer y escribir el castellano y no la lengua. “Para qué le vas a enseñar la lengua si ya saben.” Ese era el problema, (decían) “Queremos que nuestros chicos no sean como nosotros. Nosotros nos atrasamos, somos discriminados, porque no hablamos. Nosotros queremos que los chicos sepan hablar bien para que puedan hablar con el blanco”.

Así JC logró aprender el castellano tan bien como sus compañeros criollos. Solamente sus características físicas, sus rasgos aborígenes lo identificaban como indígena. Por otro lado, los maestros no dejaban que se hablara en el idioma en la escuela, ya que justamente, en su visión, los niños indígenas iban a la escuela para dejar de hablar ese dialecto y formarse como verdaderos ciudadanos argentinos.

No se dejaba (hablar en idioma mocoví), tanto en la escuela base donde íbamos primero, y en el anexo no se dejaba. No, en el anexo tampoco, la maestra gritaba, no quiere que hable en idioma, nos hacía callar, y era la mejor maestra y la más buena para nosotros y para la comunidad, porque era la que hablaba en castellano, esa era la buena, y ella no nos dejaba. Hoy si hay una maestra que no nos deje hablar sería la mala. Pero como la comunidad entendía que la escuela era para hablar castellano y bueno, hay que hacerle caso a la maestra. La comunidad favorecía a la maestra que no nos dejaba hablar, “hay que respetar a la maestra, no hay que hablar en lengua”. Era todo al revés.

Y los chicos a veces hablaban en lengua por una necesidad de comunicarse, entonces lo único que hacían era hacer silencio,...para no hablar en lengua directamente se callaban. Y si alguno cuchicheaba con otro era porque usaba la lengua, y lo hacía despacio porque si no se enojaban con él. Era prohibido hablar en lengua, eso estaba re mal.

Además, el hecho de estar en ese momento bajo un gobierno militar, acentuaba los miedos de la gente mocoví a identificarse como personas distintas al modelo del “ser nacional” promovido por el régimen en el gobierno.

Creo que de alguna manera habrá sido por esto del gobierno antes de la democracia, donde las comunidades se ocultaban demasiado, y los que quedaron afuera bueno, nosotros que estábamos afuera de las comunidades Mocoví nos esforzamos por hablar en castellano con

quienes estábamos viviendo. No había libertad de poder hablar, y ha de ser por eso que mi madre nunca me hablaba a mí en lengua.

Otros aborígenes como la familia de JC también habían adoptado muchas maneras culturales de los criollos, no tanto en la zona de donde ellos se originaban, sino más bien en las zonas rurales al Este de allí. Por ejemplo, su abuelo Peralta había venido de la zona de campos bajos al sureste de Villa Ángela, y había contado que en esa zona muchos aborígenes se habían empleado como puesteros y empleados de campo, y habían dejado de vivir en comunidades, como seguía haciendo la gente del Lote 3 y de las otras comunidades del suroeste. Era gente que había salido de Napalpí después de la matanza de 1924⁸, y otros habían subido desde Santa Fe, pero no con el grupo del cacique Nolasco, el otro tatarabuelo de JC por parte de madre.

Ellos vivían en las tierras que todavía eran fiscales pero vivían en forma suelta, familias sueltas, nunca se agruparon. Entonces el primer criollo que venía tomaba la estancia y ellos terminaban trabajando como peones con ese criollo y ellos son los que arreaban las vacas y hacían el trabajo. Y hasta ahora no hay gringos que viven ahí, los dueños de esos campos no sé dónde están, y bueno ahora los encargados ya son criollos, pero antes eran los mocovíes estos, cruza de vilela con mocoví. Pero sueltos, siempre sueltos. Por esa razón en La Sabana hoy ya no hay gente, no hay grupos de gente, pero sí había familias, en la zona de Samuhú todavía hay familias; esta zona no son productores agropecuarios, solo ganado...

Su padre le había contado que muchos de esos aborígenes, que decían ser mocovíes, eran en realidad vilelas, escapados de la masacre de Napalpí. Y era posible que el propio abuelo Peralta hubiera sido también vilela. Muchos de estos vilelas escondían su pertenencia étnica y se hacían pasar por mocovíes o tobas, para luego ir “acriollándose”, permaneciendo aislados en las grandes estancias ganaderas entre Samuhú y La Sabana, al margen de la vida en las comunidades.

Algunos de estos indígenas hasta alcanzaron a tener cargos importantes en los pueblos donde vivían, mientras que la mayoría simplemente había logrado encontrar una forma de sobrevivir en medio de las condiciones terribles que imponían la explotación, la miseria y la discriminación de los blancos.

Cuando ocurre la matanza de Napalpí, los vilelas son los que se escondieron, se escondieron y no aparecieron nunca más. Se metieron con los tobas y con los mocovíes, pero ya identificándose con el pueblo con quién se metió. Hay vilelas que se ocultaron con los tobas y dijeron “yo soy toba”. Y hay vilelas que se ocultó con los mocoví y dice “yo soy mocoví”. Bueno, esos vilelas que se ocultaron con los mocoví fueron los que después se fueron apartando de los mocoví, viviendo como mocoví pero aislado de los mocoví. Y cuando más rápido lo confundían con un criollo, mejor.

⁸ Me refiero a la matanza que siguió al movimiento indígena de 1924 en la Reducción de Napalpí, al cual nos referimos en la Introducción. Según muchos tobas y mocovíes, los vilelas habrían tenido complicidad con las fuerzas policiales que actuaron en la matanza, sirviendo de guías y entregadores, por lo cual posteriormente habrían querido ocultar su identidad étnica frente a los tobas y mocovíes (Salamanca 2009:78).

Entonces ya no era mocoví ni toba, ya era criollo; él lo que quería ser era criollo. Los (mocoví) de Villa Berthet y Lote 8, cuanto más criollo son mejor, y es más, ahora ya no hablan la lengua. Porque ellos son de esa zona, y ahora quedó un grupito, pero antes había muchísimos más. En realidad nosotros siempre creímos que esta gente que no se juntaban ni con los mocovíes ni con los tobas y vivía en las zonas rurales y terminaban siendo peones rurales son vilelas, parientados con mocoví. Justamente por eso no se juntaban. Porque los verdaderos mocovíes buscaban estar juntos con los mocovíes.”

...

“los sanmartineros, en la Avanzada viven personas, al lado de la estancia. Es fiscal ese lugar, por eso viven ahí. Cuando los necesita la estancia, los llama. Sobre un camino muerto están, por eso nadie puede echarlos de ahí. Cuatro o cinco familias quedan, viven trabajando en la estancia cuando los necesita. Son todos criollizados, vienen de San Martín (Santa Fe), de allá vienen en aquel tiempo. ... En La Avispa hay también cuatro o cinco familias. Cosechaban a un gringo ricacho, como 25 años que vivieron ahí, por eso siempre tienen trabajo; cuando termina la cosecha tienen desmonte...” (Antonio Acosta, entrevista de M. Wigginton 25/03/90).

Inadvertidamente para él, JC estaba formándose siguiendo la experiencia de estos mocovíes que vivían fuera del contacto cotidiano con otros de su propio grupo. Hasta que repentinamente su futuro cambiaría drásticamente, de manera tal que su identidad misma daría un cambio de rumbo.

En 1980 su padre decidió dejar de trabajar en el campo donde había estado empleado durante tantos años. Por un lado su esposa y otros parientes le insistían constantemente que debía volver a vivir en Lote 3, junto a los suyos. Su esposa nunca había logrado sentirse del todo cómoda entre los *doqoshi*, los blancos. Pero por otro lado, su patrón había decidido dejarlo sin trabajo por un tema de conveniencia ya que había acumulado demasiados años de antigüedad, y ya no le convenía emplearlo en forma permanente. En esa misma época les sucedió lo mismo a muchos otros empleados de campo como él.

(Mi papá) deja el campo porque, uno ya era por la familia, más que nada por nosotros, porque ya había cuatro chicos y porque desde que se fue de la comunidad al campo nunca lo dejaron tranquilo, la familia no lo deja, siempre quiere que venga a vivir con la gente, y el aguantó hasta que en un momento cuando ya tenía chicos en la familia le siguieron discutiendo que venga y volvió, se metió con la comunidad. Y dejó el campo porque también el campo ya no..., ya empezaba (a faltar trabajo)..., y además porque ya tenía más de veinticinco años y el patrón de a poco lo iba sacando ya para que no quiera reclamar antigüedad o algo, entonces le seguía dando trabajo si salía del campo.

Eso que le paso a él les pasó a muchos hombres trabajadores que eran empleados de campo, en toda la zona. ... Pero hoy muy poco son los que están trabajando en el campo... Por las dos cosas, uno por el tema de la familia y lo otro porque el trabajo también fue cayendo, a medida que iban aumentando las máquinas.

Cuando su padre terminó de armar su casa en un lote pequeño que un pariente le había

prestado dentro del Lote 3, toda la familia se mudó a vivir en la comunidad, cerca de sus parientes. En el momento de este ingreso a la vida en comunidad en el Lote 3, a los nueve años, JC se enfrentó con una de las crisis más grandes de su niñez, y una que marcaría fuertemente el curso de su vida en los años siguientes y hasta su adultez. Él ya había conocido el dolor de la discriminación en la escuela primaria donde cursó los primeros grados. Pero cuando su familia se mudó nuevamente a la comunidad del Lote 3, JC no había anticipado que sus propios amigos, los otros chicos aborígenes, lo despreciaran de manera similar.

Se reían de mí (porque) yo tengo una fisonomía bien indígena, no tengo nada de mestizo, soy bien aborígen, y bien aborígen y no querer hablar su lengua era malísimo, más en esa época. Por eso ahora no es tanto, porque cualquier negro no quiere ser más indígena, pero hace treinta años atrás todavía había alguien que no hablaba el idioma y lo empezaban a mirar, pasa ahora todavía con la comunidad de El Pastoril, que cuando ven a alguien que no quiere hablar el idioma no les gusta, a ver si sos aborígen.

Esta crisis le planteará a JC dos alternativas de resolución. Una será el camino de la vergüenza y el ocultamiento, su automarginación aún en medio de sus propios parientes, y la otra será el enfrentar la situación para superarla. JC definirá en este momento una característica que marcará en el resto de su vida: elegirá enfrentar el desafío con todas sus energías interiores, para superar el problema.

Y como yo decía, lo triste, lo malo para mí fue que se reían de mí, porque yo tenía unas ganas locas de hablar en mi lengua, y yo hablaba mal, y se reían de mí y yo igual hablaba, hasta que después aprendí a hablar bien. Pero hay algunos que tienen mi edad y que no hablan más la lengua porque cuando hablan le sale mal, y por miedo a que se rían no hablan, y directamente no hablan y no van a hablar, entienden pero no hablan. Y bueno yo empecé a hablar igual, se reían de mí pero aprendí a hablar.

Es tal vez por este compromiso temprano con la lengua de sus mayores que JC desarrolló un amor intenso por el *moqoit la'qaatqa*, el idioma mocoví. En esos momentos dolorosos de burlas y desprecios por parte de sus pequeños compañeros aborígenes, aprendió gravosamente que el idioma era una de las marcas inconfundibles del ser mocoví.

...[P]orque el signo como pueblo, como nación, como cultura, como seres únicos del mundo como mocoví, es la lengua. Ese es el signo que lleva todo, marca una identidad, una cultura, un pensamiento, una historia, una ideología, un modelo de vida, la lengua es el símbolo más viviente, que me identifica a mí con otros hermanos.

Con el paso de los meses, JC dominó aquella lengua que ya vagamente comprendía por haberla escuchado de sus padres en los momentos de intimidad en el hogar del campo, pero que en los primeros meses de regreso en la comunidad le era difícil articular. Así, de a poco, fue capaz de acercarse a los tíos y tías, a los abuelos y abuelas para escuchar las historias que eran contadas

alrededor de los fogones todas las noches. En este nuevo contexto su red de amistades y conocidos había aumentado en gran manera, y en comparación con su entorno en el campo donde se había criado, su contacto con la cultura mocoví se había hecho mucho más fuerte. En este nuevo entorno disfrutaba de libertad para visitar las casas de los parientes, disfrutar de los juegos con los chicos y de las historias de los mayores, de una manera que nunca había experimentado anteriormente. Sus tías y abuelas visitaban su casa y pasaban horas y hasta días enteros contando historias y trayendo chismes de otras comunidades.

Yo me acuerdo que antes las mujeres, las mayores cuando se visitaban, la visita eran tres, cuatro horas las visitas... yo me acuerdo cuando era chico, contaba, yo también alcancé a ver, la visita era dos días... dos o tres días era la visita, llegaba la abuela o la tía de la otra comunidad y se quedaba dos o tres días viviendo ahí, compartiendo ... y están ahí y esas horas ya es suficiente para compartir tarea en la casa, entonces la relación es realmente una familia, porque está ahí metida, ayudando está, se sientan juntos, comparten, comparten todo lo que hay ... y ahí se charla, se ... se termina todo el intercambio, ...vienen a contar, a preguntar y después se van; esa era visita de antes, ...las visitas eran de dos o tres días, más si es de otra comunidad, si es de la misma comunidad todo un día o medio día. Yo me acuerdo que venían las abuelitas y están toda la mañana y a la tarde ya se iban a la casa, después venían más por muchos días más, esa era la visita...

La vida en la comunidad en este período, entre 1970 y la llegada de la democracia, era muy distinta que en el campo donde se había criado JC, también en otros sentidos. En la comunidad existían líderes fuertes, hombres respetados, descendientes de aquellos antiguos caciques famosos por haber defendido a su pueblo en situaciones difíciles. Él mismo era descendiente del cacique Pedro José Nolasco Mendoza, por el lado de su abuela materna, quién había liderado un gran grupo de mocovíes que había migrado desde Santa Fe después del llamado “último malón”. Pedro José había sido el padre del también famoso cacique Catán, que a su vez era tío abuelo de JC. Catán, que había tomado el nombre de un militar blanco que lo había protegido, había sido el último cacique de esa línea, llegando a ser comisario y jefe del Registro Civil en Las Tolderías. JC había escuchado esta historia muchas veces en la comunidad de Lote 3. Aunque algunos piensan que Catán habría sido una especie de traidor para su pueblo, pues habría sido un elemento clave para inducir a los anteriormente bravos mocovíes a su sedentarización, la mayoría de la gente mocoví recuerda con orgullo al Cacique Catán. Posiblemente, al controlar el poder de policía blanca, Catán habría logrado proteger a su gente de los excesos de poder que los blancos periódicamente ejercían sobre los aborígenes. De esta manera, Catán habría sido uno de los últimos grandes protectores y organizadores de su gente, como los antiguos caciques.

Mi abuelo Saturnino es primo del cacique Catán, son primos de ellos, porque el cacique Catán es Francisco Nolasco Mendoza... y mi abuelo es Nolasco, no sé si por apellido pero por sangre son primos, así que todos los Nolasco y Mendoza son nuestros parientes...

Aun quedaban algunos hombres que, sin ser como Catán, eran respetados y cumplían el rol

de organizar a la gente para conseguir trabajo fuera de la comunidad. Ellos eran los que hablaban con los patrones blancos, porque manejaban bien el castellano y sabían tratar con los colonos que buscaban cuadrillas para trabajar en el algodón. Estas personas arreglaban las condiciones y se aseguraban que todos recibieran el pago. Su abuelo Antonio Martínez había sido uno de esos líderes.

Había líderes, porque el otro abuelo mío... era un líder también, era un mestizo entre mocoví y vilela, y era un líder... él era el que hablaba con el colono este que viene a llevar gente a Santa Fe a cosechar el maíz... porque se llevaba gente a Santa Fe, ...en esa época se llevaba para allá... era el que organizaba el grupo de familia y se ponía de acuerdo, él era el que hablaba con el blanco que llegaba a la comunidad, pero esa dirigencia era mas que nada receptiva y local, mas que gestión de afuera, era el líder que estaba dispuesto a cualquier cosa, por ejemplo si había algún peligro en la comunidad el líder este se paraba...

Estos líderes eran quienes defendían a la comunidad en caso de algún atropello por parte de algún colono o algún funcionario blanco. Además, aún se esperaba de ellos que supieran organizar y defender a la comunidad en caso que se volvieran a repetir las persecuciones y matanzas que los moqoit habían sufrido en un pasado no tan lejano. La gente aún tenía frescas en su memoria los recuerdos de las matanzas de Napalpí en 1924 y El Zapallar en 1933.

En esa época los que no eran (líderes) de la iglesia eran líderes... naturales o algo así, no los podíamos llamar caciques porque ya no eran caciques, pero sí eran los que organizaban su grupo de familia, grupo de hombres, grupo de gente para ir a trabajar o ir a cazar... pero sí estaba latente esto de estar preparados porque había un miedo todavía... me acuerdo que había un miedo a la policía... ellos le llamaban los milicos, eso por el proceso que vivieron de la época militar...

Estos años en que JC estaba viviendo en la comunidad, fueron años de mayor temor, debido al hecho de que se encontraban bajo gobiernos militares, en la época del llamado "Proceso de Reorganización Nacional". Algunas personas temían que se pudieran repetir las matanzas contra indígenas como había sucedido en Napalpí, y algunos de los líderes hasta hacían preparativos para estar listos en caso que la policía apareciera repentinamente en la comunidad.

Justo en el año 82 también vino la guerra... de Malvinas, yo me acuerdo que yo era chico, pero a las comunidades indígenas me acuerdo les daba terror... porque la dictadura justo terminaba con una guerra y era tan difícil, para la parte indígena confiar en algo, y el terror, me acuerdo de nuestra gente, era la policía... el terror, yo me acuerdo porque incluso había comentarios, muchos que habían tenido alguna escopeta vieja escondieron o cosa así, escondieron en el tiempo de la dictadura militar, incluso algunos escondieron hasta libros escondieron, algunos tenían libros y escondieron los libros, porque parece que venían y sacaban a los libros, ningún tipo de libro se permitía que estuviera en la casa.

...

Todo ese tiempo del cuarenta hasta el ochenta, durante cuarenta años la gente no estaba

tranquila, no estaba segura... estaba siempre preparada, no hubo, nunca hubo confianza.

Estos años previos a la democracia fueron difíciles para las comunidades *moqoit*. En aquella época no había asociaciones comunitarias ni ninguna otra forma de organización formal en la comunidad que pudiera defender sus intereses, con excepción de la iglesia evangélica indígena. La primera de estas iglesias había llegado al Lote 3 en 1948. Sus miembros se llamaban “evangelio”, en vez de “cristianos”, ya que esta última denominación se identificaba, a los oídos indígenas, con los que habían llevado a cabo las matanzas en años anteriores.

Esta iglesia había sido fundada por un evangelista toba que había venido desde Quitilipi, llamado Camilo Sánchez. Según cuentan los ancianos del Lote 3, Camilo Sánchez había recibido una visión mientras trabajaba en los ingenios azucareros en Jujuy, en la cual se le había ordenado que buscara a un hombre de nombre Cipriano Salteño en el suroeste del Chaco, para predicarle el evangelio. Camilo viajó hasta el suroeste, y comenzó a recorrer las comunidades mocovíes buscando a este hombre. Finalmente lo encontró sentado bajo un árbol de carandá, tal como lo había visto en la visión. El hombre resultó ser el cacique de Lote 3 en ese momento, y recibió a Camilo Sánchez, accediendo a que predicara su mensaje a la gente de la comunidad. Grandes milagros de sanidades físicas siguieron a las predicaciones de Camilo, lo cual motivó que se lo recibiera bien, ya que muchos moqoit desconfiaba de los tobas, después de la experiencia negativa del episodio de El Zapallar en 1933. En esa ocasión, a raíz de su partida apresurada, muchas de las tierras del Lote 3 habían sido tomadas por los colonos blancos vecinos. Por eso fueron necesarios esos milagros para que la comunidad aceptara el mensaje del toba Camilo Sánchez. La gente se impresionó mucho y muchos se bautizaron y se hicieron *evangelio*.

Como el predicador toba era de la Iglesia de Dios, se fundó una iglesia de esa denominación. El primer pastor que fue nombrado fue el hijo del cacique, Valerio Salteño. Y todos los familiares de JC participaban en esa iglesia. De hecho, su abuelo Bonifacio Martínez había sido uno de los hombres que en 1959 habían construido el edificio de la iglesia donde actualmente se reúne la Iglesia de Dios. Años más tarde, en la década de 1970, llegarían otros tobas trayendo el evangelio en la versión de la Iglesia Evangélica Unida, la iglesia nativa toba que por esos años florecía en todos los asentamientos tobas del Gran Chaco⁹. Algunas familias del Lote 3 se unieron a esa nueva iglesia. Estas iglesias eran dirigidas por gente aborígen y se convirtieron en lugares de reunión y de participación muy importantes, especialmente en los años de la dictadura militar. Y también mantuvieron su carácter plenamente indígena, sin permitir demasiada participación blanca en su membresía ni en su dirección, desarrollándose como espacios de autonomía y de creación cultural indígena.

Yo creo que esa gente que continuó en la religión evangélica, sin embargo continuó valorando la cultura y reconociéndose (como indígena). Yo creo que eso fue lo que mantuvo que la iglesia se separara como las iglesias indígenas, por eso los indígenas siendo creyentes evangélicos aún no se mezclaron, aún siguen estando juntos, y esto del hecho de estar juntos los indígenas, la iglesia evangélica indígena, con el hecho de estar juntos, ... ya es una costumbre cultural, que hay una necesidad de estar con el hermano indígena, mas allá del hermano evangélico. Es una

⁹ Sobre el tema del surgimiento de la Iglesia Evangélica Unida, ver referencias en la Introducción.

necesidad de estar con el hermano. Porque si no las iglesias iban a ser conducidas por el blanco, y el indígena que quiera entrar a la iglesia tendría que ir a una iglesia blanca, mas allá que el mandato era que no hay que hacer acepción de personas, sin embargo en las comunidades están separadas, y hasta tiene su modo, horario y formas.

En la década de 1970, comenzaron a surgir nuevos líderes de la comunidad a partir del liderazgo de las iglesias. Eran en su mayoría jóvenes que desarrollaban sus cualidades de oratoria por su experiencia en el púlpito de estas iglesias, y que aprendían a “manejar los papeles”, es decir, a lidiar con las burocracias blancas debido a su trabajo en las comisiones eclesiales, que debían mantener cierta documentación para mantener vigente el fichero de culto que otorgaba el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Un ejemplo de estos nuevos líderes había sido Valerio Nicola, que comenzó siendo *cancionista* en la iglesia del Lote 3, y debido a su crecimiento como líder, fue surgiendo como “dirigente”. Por su carácter fuerte, Valerio supo defender los intereses de la comunidad en distintas oportunidades. Y en la época de la lucha por la sanción de la Ley 3258 del aborígen chaqueño, en 1987, Valerio fue elegido como uno de los representantes mocovíes en la famosa “Comisión de los Seis”, integrada por dos indígenas de los pueblos toba, mocoví y wichí, que representara los intereses aborígenes frente a los legisladores en ese momento.

En la iglesia empezaron otra vez el fortalecimiento de la comunidad al poder reunirse dentro de la iglesia evangélica y a partir de ahí empezaron a surgir las reuniones afuera, que ya eran las cuestiones políticas de las comunidades. Y empezaron a surgir esto del liderazgo, ...empezaron a animarse en el ochenta y algo, en el 85, para la reforma de la ley aborígen; pero la iglesia era el refugio un poco de reuniones así, que parece ser que años atrás no se permitían hacer...

Pero en los primeros años después del golpe militar de 1976, las iglesias también habían sido afectadas por el miedo a la represión por motivos políticos, ya que se había escuchado de casos donde los militares habían amenazado con cerrar iglesias evangélicas. Un dirigente toba de la Iglesia Unida había sido encarcelado por un tiempo. Y esto hacía resurgir aquellos viejos temores que se remontaban a Napalpí y El Zapallar. Recién después del regreso a la democracia las iglesias pudieron recobrar la fuerza que habían tenido a comienzos de la década de 1970.

Hubo un tiempo donde la iglesia también se cerró, o la gente hacía culto un poco con temor, que empezaron hacer ya en el 40 en adelante, el 50, que en un momento se cortó eso y cuando se volvió a reunir la gente, empezaron a surgir los líderes, que los líderes eran todos... de esas iglesias evangélicas, eso es lo que yo me acuerdo, yo era chico pero escuchaba conversaciones. Y además a partir de los 80 en adelante empezó a florecer las iglesias evangélicas con más libertad y esa libertad hizo que la gente ya empezaran a reunirse más, sin miedo, y a plantearse sus problemas en cada comunidad...

Cuando JC empezó a tener edad suficiente para acompañar a su padre, lo comenzó a ayudar en los trabajos que aquel realizaba, como la cosecha y la carpida del algodón, que eran las

principales fuentes de trabajo en la zona. Sin embargo, en la época en que estas faenas se acababan, también hacían trabajos de desmonte, limpieza de terrenos que ya habían sido desmontados (destronque), limpieza de alambrados, o *changas* en los establecimientos de los colonos vecinos. La mayoría de estos trabajos eran sumamente pesados, pero proveían una entrada suficiente para el mantenimiento familiar, aún con ciertas privaciones. En momentos en que estos trabajos mermaban, algunas personas de la comunidad hacían excursiones de caza a la zona de campos bajos al sureste de Villa Ángela, donde aún se podían encontrar presas suficientes.

Mi viejo trabajaba, hacía el algodón, terminaba el algodón y hacía la carpida, terminaba la carpida y limpiaba alambrados, hacía destronque. Así todo el tiempo. Yo hacía lo que él hizo. Y muy pocas veces salíamos a cazar. Había un grupito de gente que iba a cazar, y a veces yo iba también. Cuando iban a cazar iban a la zona esta, al sureste, ese era el lugar de caza. De toda la zona esta, ese era el lugar de caza. El que no quedaba a trabajar en el monte o en el alambrado, se iba a cazar.

...

Yo fui de todo un poco, ...trabajador en la zona rural en todo sentido, destroncador, hachero, carpidor, cazador, poníamos trampas o buscábamos la miel, íbamos a buscar un ñandú y en la zona de las palmas, buscábamos armas para cazar en el campo, con la escopeta cazábamos, o sea todo, yo por lo menos hice todo. Y yo creo que con la poca edad que tengo hice muchísimas cosas pesadas, destroncábamos hasta la última hora porque era lo que había que hacer, cosechar, hasta hace poco lo hacía ... Carpir, sembrar, manejar vehículo, o camioneta, auto, tractor, estibador, algodón, acoplado, cosechar en el agua hasta la rodilla, en el barro, en el frío, con helada, mosquito, todo eso. Hacer casas, ranchos porque nosotros hacíamos nuestros ranchos, de techo con pasto y revocábamos con chorizo la pared, y el techo de adentro también...

Sin embargo, cuando JC cumplió los 16 años, había alcanzado un punto de frustración con la dureza del trabajo y las pocas oportunidades de un mejoramiento en sus condiciones de vida. Él sentía que no quería seguir bajo las mismas condiciones de necesidades materiales, privaciones continuas y trabajos durísimos que terminaban con la vida de muchos hombres de apenas edad madura, y sentía a la vez que salir de ese ciclo al que su padre y otros parientes parecían condenados era un desafío enorme. Pero de la misma manera que había enfrentado el desafío de aprender el idioma mocoví al llegar a la comunidad, sintió también en esta ocasión que ese desafío lo urgía a convocar todas sus energías y potencialidades para cambiar su destino.

Tenía como una revolución interna en mi persona, de querer superarme y superar a lo que todo el mundo estaba acostumbrado a ser, y lo que yo también estaba siendo, carpir, cosechar, ser destroncador... Y bueno todos lo mismo, incluido yo, era época de cosecha y bueno, vamos al campo y pasábamos y traíamos pájaros para vender, cuero de víboras, de todo traíamos, y ponemos las trampas y después hasta que salga la carpida, y después la cosecha y así el otro año lo mismo. Y después llega la edad de los ancianos flacos, sin ningún ladrillo, porque la casa es un rancho, de barro de tierra, y las lauchas hacen sus nidos y de noche te caen las vinchucas y las pulgas, yo lo viví. Y cuando querías ir a cosechar, vas con el estomago vacío y a algunos ya nos

dolía la cabeza porque teníamos hambre y comíamos apenas un picadillo y una tostada, y así todos los años y así por supuesto uno se va dejando, y yo veo eso en mi gente y digo “no creo que haya eso nomás, ojalá que alguno de nosotros más podemos ser. ¿Tanto costará ser como los demás, con otras capacidades?”

Al mismo tiempo, sin embargo, la falta de trabajo se iba imponiendo en las zonas rurales. La gente estaba comenzando a ir a los pueblos de la zona buscando mejores horizontes de vida. Con la llegada de la democracia, corrían nuevos aires en todos los órdenes de la vida, y los miedos de las comunidades comenzaron a decrecer. El hecho de que ya no estuvieran los militares en el gobierno contribuía a debilitar los fantasmas bastante persistentes de la represión violenta que subsistían en la memoria de las comunidades. Es así que algunos *moqoit* comenzaron a instalarse en las afueras de esos pueblos. Luego otros, sus parientes, comenzaron a visitarlos en sus nuevos lugares de residencia, experimentando también las relativas ventajas de la vida periurbana, que aún con desempleo, ofrecía la posibilidad de sobrevivir a través de una nueva red de relaciones con nuevos patrones blancos. Así estaba comenzando un segundo momento en la vida de JC y de muchos otros mocovíes chaqueños. El momento del viaje hacia el mundo del *doqoshi*, el hombre blanco.

* * *

Marco teórico para el análisis del primer período.

Antes de pasar al análisis de este primer período, mencionaré algunas herramientas teóricas que me ayudarán en dicha tarea.

Michel Foucault ha caracterizado aquellos mecanismos que los grupos dominantes de una sociedad, generalmente a través de las instituciones estatales, utilizan para disciplinar y conformar las poblaciones de un determinado Estado. En su análisis de las prácticas disciplinadoras de la población, expresa Foucault:

"En cuanto a la disciplina, podemos decir que tampoco ha sido eliminada; ciertamente su organización, todas las instituciones en cuyo interior se habían desarrollado en el siglo XVII y comienzos del XVIII: escuelas, talleres, ejércitos, etc., sólo se comprenden en relación con la gestación de las grandes monarquías administrativas, pero sin embargo la disciplina ha sido más importante, más valorada a partir del momento en que se buscaba el gestionar la población, lo que significa, no tanto gestionar la masa colectiva de los fenómenos a nivel de resultados externos, cuanto gestionarla en profundidad, en lo particular. (Foucault 1999:24)

Es decir que los Estados modernos han utilizado mecanismos, a veces heredados de aparatos estatales monárquicos, para gestionar su población en los aspectos de su conformación más profunda. Esta gestión de la población incluía, por ejemplo, la transformación de grupos sociales improductivos en mano de obra dócil y disponible para los proyectos de producción capitalista de las conformaciones estatales modernas.

Y estas prácticas se ejercen muchas veces a través de instituciones como las escuelas, los

servicios de salud, el servicio militar, etc. La educación sistematizada por el Estado es, según Foucault, una herramienta decisiva para este tipo de gestión de la población:

“La educación, por más que sea, de derecho, el instrumento gracias al cual todo individuo en una sociedad como la nuestra puede acceder a no importa qué tipo de discurso, se sabe que sigue en su distribución, en lo que permite y en lo que impide, las líneas que le vienen marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales. Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican.” (Foucault 1992:27)

Estas instituciones, aunque no solamente ellas, ejercen lo que Foucault denomina una “tecnología política del cuerpo”, o una serie de procedimientos que conforman una “microfísica del poder” que actúa en y a través de los individuos y los grupos sociales para amoldarlos y conformarlos, intentando normalizarlos de acuerdo a las necesidades y conveniencias de los grupos dominantes. Esta microfísica del poder actúa profunda e insidiosamente aunque de manera velada:

“...(E)l estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una "apropiación", sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio.

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el "privilegio" adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados.” (Foucault 2002:33)

Frente a estas estrategias ejercidas mayormente a través de las instituciones del Estado para la “gestión de su población”, Michel de Certeau ha propuesto que los individuos y grupos sociales pueden ejercer prácticas de resistencia a las presiones normalizadoras de la microfísica del poder. Este autor define dichas prácticas como *tácticas* que se caracterizan por aprovechar las oportunidades que permiten las fisuras en el sistema de presiones y dispositivos normalizadores que ejercen las instituciones de los poderes dominantes, en oposición a las estrategias que ejercen estos últimos para perseguir sus fines de manera más estructurada y planificada.

Así, de Certeau, aplica el concepto de estrategia al “cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse” en un ambiente que puede considerar propio y desde el cual dirige sus relaciones con una exterioridad diferente. “La racionalidad política, económica o científica se construye de acuerdo con este modelo estratégico”. (De Certeau 2000: XLIX). Por el contrario, la táctica se refiere a

“un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo "propio" es una victoria

del lugar sobre el tiempo. Al contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a "coger al vuelo" las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos "ocasiones". Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas. Lo hace en momentos oportunos en que combina elementos heterogéneos... pero su síntesis intelectual tiene como forma no un discurso, sino la decisión misma, acto y manera de "aprovechar" la ocasión" (De Certau 2000: XLIX).

Es a través de estas tácticas que los sujetos y grupos sociales pueden subvertir las presiones de la tecnología política del cuerpo, encontrando maneras de escapar a las normalizaciones y a la vigilancia de las estructuras dominantes. Las tácticas operan de manera aislada, se caracterizan por su debilidad o ausencia de poder mientras operan dentro del campo de visibilidad del "otro", sacando ventaja de las oportunidades que se presentan, constituyendo así un "arte de los débiles" (De Certau 2000).

De Certau no está pensando en acciones individualistas separadas de determinaciones sociales, sino justamente en cómo los individuos reaccionan, no siempre pasiva o dócilmente, a las determinaciones sociales a las que están sujetos. Estas reacciones se producen en el marco de esquemas de acción y lógicas operacionales que están disponibles para que los individuos ejerzan resistencia a las relaciones sociales de dominación a las que están sometidos (De Certau 2000).

De Certau se centra entonces en las relaciones de resistencia de los individuos, generalmente conceptualizados como pasivos "consumidores" frente a las determinaciones impuestas por las élites productoras de normativas y de lenguaje en las urbes contemporáneas, pero remarca que estas tácticas son similares a las practicadas por las poblaciones sujetas a los poderes coloniales, quienes

"hacían de las acciones rituales, de las representaciones o de las leyes que les eran impuestas algo diferente de lo que el conquistador creía obtener con ellas; las subvertían no mediante el rechazo o el cambio, sino mediante su manera de utilizarlas con fines y en función de referencias ajenas al sistema del cual no podían huir. Eran otros, en el interior mismo de la colonización que los "asimilaba" exteriormente; su uso del orden dominante engañaba ese poder, porque no contaban con los medios para rechazarlo; se le escapaban sin separarse de eso. La fuerza de su diferencia se mantenía en los procedimientos de "consumo" (De Certau 2000: XLIII).

Aunque De Certau no habla específicamente en términos de identidades, concuerdo con Ortiz (1996) que esta conceptualización nos puede ayudar a mirar con mayor discernimiento algunos procesos como los que estamos observando entre los mocovíes.

Fredrik Barth compiló en 1976 un trabajo fundacional sobre el tema de los grupos étnicos y sus fronteras. En su introducción, Barth (1976) sentó las bases para una perspectiva dinámica y relacional de la identidad étnica, enfocándose no en una definición estática de las identidades, basada en la enumeración de determinados rasgos diacríticos, sino más bien en la autoadscripción de la identidad y el reconocimiento de la misma por los miembros de otros grupos, destacando su carácter contrastivo.

Otro concepto que nos será útil en el análisis será la idea de las esferas pública y privada de la cultura, según la conceptualización de Eideheim (1976). Este autor, que presenta un estudio de

los lapones de la costa noruega en el mismo trabajo de Barth, diferencia entre una esfera pública y una esfera privada de interacción, y las diferentes expresiones de la identidad que hacen estos grupos en cada ámbito.

“Con la desventaja de una identidad étnica estigmatizada, los miembros de la comunidad lapona de la costa en cuestión tratan de calificar como plenos participantes de la sociedad noruega. Con el fin de serlo se ven obligados a desarrollar tácticas para prevenir o tolerar las sanciones de la población noruega local....[L]as formas de conducta que con estas restricciones se muestran en el escenario de la vida cotidiana están organizadas en distintas esferas de interacción que articulan y mantienen una dicotomía de identidad. Las esferas de interacción, lo mismo que las identidades, surgen de la interacción cotidiana, ya que el control de la impresión que se puede dar de la identidad se convierte en una constante preocupación para los actores” (Eidheim 1976: 51).

Las poblaciones aborígenes, frente a la presión del estigma que sufren por parte de la sociedad dominante, se ven obligadas a desarrollar una estrategia de ocultamiento de sus rasgos diacríticos en los ámbitos de interacción públicos, donde esos diacríticos pueden ser observados y reconocidos por los miembros del grupo dominante—el acento lapón en el caso de la costa noruega.

Como expresa Eidheim en su estudio, hablando de los dilemas del encubrimiento de la propia identidad, “en términos muy generales, la base para estos dilemas radica en que para obtener los bienes materiales y sociales que aprecian, y para compartir las oportunidades existentes en la sociedad, esta gente se ve obligada a suprimir o a encubrir las características sociales que los noruegos toman como signos del lapón” (Eidheim 1976:58).

Por el contrario, en aquellos ámbitos donde esos diacríticos no pueden ser observados, tal como en el caso de la vida doméstica, o la interacción en grupos de personas de su mismo origen, los lapones tendían a favorecer el uso de su idioma y a expresar su cultura sin restricciones aparentes, demarcando así un ámbito privado donde las interacciones se realizaban en términos de la cultura lapona.

También Barth habla del tema de este manejo de la identidad, y expresa que las circunstancias que rodean a las personas pueden influir para que se encubra la identidad que no favorece la propia supervivencia:

“Lógicamente, diferentes circunstancias favorecen diferentes comportamientos. Como la identidad étnica está asociada con un conjunto de normas de valor, específicamente culturales, se concluye que existen circunstancias donde esta identidad puede expresarse con éxito moderado, y límites cuyo traspaso está vedado. Yo afirmaré que las identidades étnicas no pueden conservarse más allá de estos límites, pues la fidelidad a normas de valor básicas no podría sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada. Los componentes de un grado relativo de éxito son: primero, la actuación de los otros y, segundo, las alternativas abiertas al propio sujeto. ... Lo que importa es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales se es comparado y qué identidades alternativas y conjuntos de normas están disponibles para el individuo.” (Barth 1976:31).

Es decir que cuando la actuación de los otros frente al desarrollo de una identidad dada es

abiertamente negativa, estigmatizante o discriminatoria, y cuando, además, no existen identidades alternativas aceptables disponibles al individuo o grupo social, la tendencia será a que esta identidad particular, en palabras de Barth, no se pueda expresar con éxito en el ámbito social.

Con respecto al tema de la lengua, Bourdieu ha trabajado el tema de lo que él llama capital lingüístico, como parte del capital cultural, una de las formas de capital que constituyen recursos utilizados por los actores sociales que se encuentran inmersos en un determinado campo social. Sus concepciones acerca del capital lingüístico nos ayudarán a entender algunos aspectos vividos por los moqoit en relación a su lengua en este período. Así, Bourdieu ha expresado que el capital lingüístico no es simplemente una competencia técnica sino un elemento que demarca estatus o que define estigmas:

“La competencia lingüística no es una simple capacidad técnica, sino también una capacidad estatutaria. Esto quiere decir que todas las formulaciones lingüísticas no son igualmente aceptables y que tampoco son iguales todos los locutores. ... En realidad, el acceso al lenguaje legítimo es muy desigual y la competencia teóricamente universal, a pesar de ser liberalmente distribuida a todos por los lingüistas, es de hecho monopolizada por unos cuantos. Las desigualdades en la competencia lingüística se revelan constantemente en el mercado de las interacciones cotidianas...La competencia funciona diferencialmente y hay monopolios tanto en el mercado de los bienes lingüísticos como en el de los bienes económicos.... Cualquier intercambio lingüístico conlleva la *virtualidad* de un acto de poder, tanto más cuanto involucra agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital pertinente” (Bourdieu y Wacquant 1995:102,104).

Es decir que los intercambios lingüísticos reactualizan las relaciones de poder existentes entre locutor e interlocutor, y la asimetría en el capital lingüístico de ambos refuerza y legitima las diferencias existentes en otros ámbitos de la vida cotidiana. Cada ocasión de comunicación entre personas o grupos, lleva a una actualización de sus respectivas posiciones sociales en el campo social en el que se encuentran:

“Incluso el intercambio lingüístico más sencillo involucra una compleja red de relaciones de fuerza históricas entre el locutor, dotado de una autoridad social específica, y su interlocutor o público, el cual reconoce su autoridad en diferentes grados, así como entre los respectivos grupos a los que pertenecen” (Ídem 102).

En base a los conceptos anteriores, pasaré a analizar los procesos vividos en esta primera etapa por los mocovíes del suroeste chaqueño, con base en los comentarios de la experiencia personal de JC.

Sobre micropolíticas de poder, mecanismos disciplinadores y de (re)constitución de identidades.

En el comienzo de esta historia, cuando JC nace en los comienzos de la década del 1970, las matrices ideológicas de la sociedad dominante chaqueña no habían cambiado demasiado con respecto a los tiempos de la formación de la provincia. El indígena en general seguía siendo considerado como fuente de mano de obra para las necesidades de un estado provincial primordialmente agrícola, y como pequeños productores que debían ser formados a través del

trabajo y la educación blanca. Aunque había habido iniciativas de carácter indigenista como las de Cerdá Castillo y René Sotelo (Giordano 2005), cuando éstas se plasmaban en políticas públicas no dejaban de tener un sesgo paternalista y de intención homogeneizante en su vocación de integrar al indígena a la sociedad mayoritaria. La ley provincial 970, por ejemplo, que daba origen a la Dirección del Aborigen que, bajo un administrador blanco se encargaba de administrar programas destinados a los indígenas, proponía como su objetivo explícito “efectuar y fomentar actividades agropecuarias, forestales, comerciales e industriales tendientes a facilitar el desarrollo del pleno empleo de la mano de obra de la población indígena, su abastecimiento y el consumo y comercialización de su producción, con destino a elevar su nivel de vida en lo social, económico y cultural”. Manifestaba así este sesgo productivista y homogeneizante, ya que en ningún lugar sostenía los derechos de los indígenas a desarrollar modos de vida económica o culturalmente diferentes, o que no involucraran “el desarrollo del pleno empleo de su mano de obra”.

Es así que el Estado provincial continuó, en este primer período que estamos analizando, con sus mecanismos organizados en décadas anteriores para lograr el disciplinamiento de las poblaciones indígenas, y la reconstitución de sus identidades en una nueva identidad criolla homogeneizada. Siguiendo a Foucault, podemos observar que las políticas provinciales y nacionales apuntaban a regular y ordenar los espacios, tiempos y actividades cotidianas de los mocovíes chaqueños.

En relación a los grupos indígenas, la dimensión espacial era controlada mediante la inhibición de las prácticas de vida no sedentaria. Como observáramos al inicio, el nomadismo era considerado desde el comienzo del Estado nacional como una de las marcas del salvajismo, por lo que debía ser decididamente extirpado. Algunos grupos fueron concentrados en Colonias, como el que permaneciera en Colonia Aborigen Chaco (ex reducción de Napalpí), u otros lugares reservados como la Colonia Pastoril (al sur de Villa Ángela), la reserva del Lote 138, o la del Lote 3, de donde eran originarios los papás de JC. Para la década del 70 todos estos espacios de tierra ya habían sido dramáticamente recortados en extensión por sus vecinos blancos. Durante la niñez de JC, como menciona él en su relato, aún era posible que grupos de hombres salieran a mariscar en busca de animales silvestres, algunos efectuando largos viajes de muchos días a pie, especialmente hacia las zonas bajas al sureste de Villa Ángela, donde se obtenían ñandúes, animales de bañados como carpinchos y otros. En décadas anteriores ésta había sido una práctica importante para el mantenimiento de las familias mocovíes, que luego vendían cueros, plumas y otros elementos a comerciantes blancos. Pero con la creciente entrega de tierras para la agricultura, y la consiguiente construcción de alambrados para disminuir la entrada de “intrusos”, las posibilidades de esta forma de sostén alternativo fueron decreciendo. Es así que los mocovíes se vieron cada vez más obligados a establecerse en lugares fijos, siendo asegurada así su disponibilidad como fuente de mano de obra en el suroeste algodonero.

Las instituciones estatales, tanto nacionales como provinciales, intentaron forzar la adopción de las prácticas agrícolas entre los grupos indígenas chaqueños, como atestiguan los reglamentos de las reducciones indígenas de Napalpí o Bartolomé de las Casas. Esto era parte de la micropolítica que apuntaba a la normalización de las actividades de los indígenas, en su reconstituida identidad como campesinos. En algunos asentamientos mocovíes que contaban con pequeñas extensiones de tierra, como Colonia Pastoril o Lote 3, muchas familias practicaron la

siembra de pequeños lotes familiares de algodón, adecuándose así en cierta forma al micropoder ordenador hegemónico que pretendía adaptar los ritmos de vida indígena a los ritmos de la producción agrícola. Por otra parte, esto no sólo reconfiguraba su identidad como campesinos, sino que también los aseguraba como la principal fuerza cosechera del cultivo de algodón en el suroeste de la provincia, una vez que la inmigración de contingentes de cosecheros santiagueños y correntinos fuera decreciendo con la profundización de la crisis algodonera.

Sobre escuelas, idiomas y competencias lingüísticas

La escuela fue otra de las instituciones blancas que participó activamente como mecanismo disciplinador y de reconstitución de identidades. Es conocida la función de regulación de los tiempos, e imposición de rutinas y de hábitos higiénicos que han cumplido las escuelas en nuestro país, organizadas según el modelo de la escuela sarmientina (Sarlo 1998). Todos estos elementos, además de los propios contenidos que se administraban en la escuela, contribuían fuertemente a la imposición de un nuevo hábitus, más acorde a las disposiciones occidentales, sobre la población indígena (Bourdieu 1989).

Podemos ver claramente en el relato de JC el impacto que esta institución tuvo en su infancia. La incorporación del castellano como idioma para la comunicación cotidiana, además de la prohibición del uso de la lengua mocoví, la importancia de la lectura y escritura en oposición a la oralidad, la promoción de hábitos y costumbres del mundo blanco, y la temprana asimilación de su identidad aborígen con el estigma que esta acarrea dentro de los ambientes blancos, son algunos de los elementos que más fuertemente impactaron la vida del pequeño JC, así como de sus compañeritos indígenas. Así, desde muy temprano se sembraron en ellos las percepciones de que su idioma no era tan valioso como el castellano, y de que sus identidades indígenas eran portadoras de un fuerte estigma, y que por lo tanto, ambos debían ser ocultados en ambientes dominados por el blanco. Solamente en el refugio de las comunidades rurales, donde la dominación blanca no se expresaba tan fuertemente y se respiraba otro aire de autonomía cultural, era posible mostrarse con libertad portando el hábitus indígena y hablando la lengua mocoví.

En el caso puntual de JC, estas tempranas impresiones recibidas en la escuela, que menospreciaban la forma de ser indígena, fueron más tarde reelaboradas y trabajadas en su persona para generar una reacción de afirmación personal que lo impulsó a bucear más profundamente en su idioma y cultura. Cómo él lo expresa, al sentir el desafío de no conocer un idioma con suficiente fluidez, en un primer momento el castellano, y luego su propia lengua mocoví, esto lo impulsó a trabajar esas áreas y desarrollarse más en ellas. Sin embargo, este rasgo de personalidad que lo impulsa a esforzarse por sobrepasar cualquier obstáculo que lo enfrenta, elemento que luego lo llevará a su posición de líder comunitario, no es común en el resto de la población, por lo que podemos afirmar que el efecto más frecuente de la discriminación recibida en la escuela de este período era generalmente una baja autoestima y una tendencia a esconder los rasgos identitarios propios de los indígenas.

Como vimos en el relato de JC, los propios padres de los niños mocovíes defendían la función de la escuela en cuanto a la adquisición del castellano y de maneras de ser y de actuar

apropiadas para el mundo blanco, pretendiendo de esta manera que sus hijos no sufrieran la discriminación de la cual ellos habían sido objeto por portar el estigma de un “mal castellano” u otros marcadores identitarios propios de los aborígenes. Como expresamos más arriba, Bourdieu ha demostrado que el capital lingüístico implica demarcaciones de estatus y definiciones de posiciones sociales y de estigmas (Bourdieu y Wacquant 1995:102,104). Los intercambios lingüísticos demuestran y reactualizan las relaciones de poder existentes entre locutor e interlocutor, y la asimetría en el capital lingüístico de ambos refuerza y legitima las diferencias existentes en otros ámbitos de la vida cotidiana, generando muchas veces en el dominado un deseo de aumentar su capital lingüístico, usualmente adoptando el lenguaje del dominador y ocultando los rasgos lingüísticos propios de los hablantes de su lengua materna.

Es interesante que en la experiencia de JC, esta dinámica de la necesidad de adquirir el lenguaje “correcto” funcionó en ambos contextos, tanto en el de la escuela blanca como en el de la comunidad rural mocoví hablante, para impulsarlo a mejorar su manejo de ambos idiomas. En la situación escolar, el castellano del maestro era el idioma del grupo dominante, el idioma necesario para acceder a las otras formas de capital cultural y simbólico de las que habla Bourdieu. Pero en la comunidad rural, un “buen mocoví” era también necesario para ser considerado un auténtico hombre mocoví, y no un imitador de los criollos blancos. Aún hoy, muchos adultos mocovíes consideran que la única forma de saber a ciencia cierta si una persona es realmente aborigen es corroborar si habla o no la lengua indígena. Los propios niños indígenas se burlaban de JC cuando éste se mudó a la comunidad rural al reconocer su limitado capital lingüístico en la lengua indígena, hecho que lo descalificaba como persona de estatus en su propia comunidad. Este hecho es el que a su vez motiva a JC a convertirse en un estudioso de su lengua indígena, adquiriendo con el tiempo un alto capital lingüístico en ambas lenguas.

Haciendo un balance de las situaciones lingüísticas en este primer período, entonces, podemos afirmar que hasta este momento, los *moqoit* chaqueños tendían a ocultar su lengua en situaciones de contacto con el blanco—tales como las escuelas o las visitas a los pueblos--, pero por otro lado, poseían espacios de autonomía suficiente (Bonfil Batalla 1988) en sus comunidades, que tal como en el relato de JC, se hallaban en zonas rurales alejadas de las poblaciones blancas. En ellas la población y las instituciones blancas no ejercían una presión suficiente como para reducir significativamente el prestigio de la lengua *moqoit*, y por lo tanto el valor de su capital lingüístico en la misma. Como bien expresa JC, en el ámbito de las comunidades la presión lingüística era claramente a favor del *moqoit la'qaatqa*, hecho por el cual el idioma propio se mantuvo en ellas con bastante vitalidad.

Sobre tácticas de resistencia identitaria entre los *moqoit*.

Siguiendo las propuestas de De Certau, podemos pensar que en contraposición a los avances de la sociedad dominante blanca, y a los influjos de la microfísica del poder homogeneizador, los mocovíes han ejercitado diversas tácticas que les han permitido sobrevivir y mantener ciertos espacios de autonomía y movimiento. Citro (2006) argumenta que los mocovíes que habitan en la actual provincia de Santa Fe han optado por utilizar tácticas de invisibilización de su identidad, por ejemplo el ocultamiento de la lengua, para poder sobrevivir en épocas de

marcada discriminación y en las que su condición de indígenas les hacía muy difícil el acceso a los medios materiales necesarios para su reproducción. Esto, según esta autora, ocurrió en esta provincia después del llamado “último malón” en San Javier en 1904, mencionado en la Introducción, hecho que suscitó el renovado rechazo a los indígenas por parte de los colonos criollos, y durante la crisis económica de las primeras décadas del siglo XX, momentos en que la dependencia de las changas o trabajos que pudieran obtener de los blancos eran de vital importancia para su supervivencia.

En la provincia del Chaco, como vimos en las secciones anteriores, el Estado provincial ensayó diversas estrategias para la reconstitución de las identidades indígenas, tales como la sedentarización, la escolarización, el intento de eliminación de las lenguas nativas y su reemplazo por el castellano, y la reconversión de cazadores recolectores en campesinos o proveedores de mano de obra para las cosechas estacionales. En respuesta a estas presiones, los *moqoit* chaqueños también se vieron obligados a ensayar tácticas de ocultamiento de su identidad en aquellos contextos donde las marcas estigmatizantes eran reconocidas por los miembros de la sociedad dominante. Es decir, siguiendo ahora a Eidheim, los *moqoit* chaqueños tendían a ocultar su identidad en los contextos de la esfera pública de interacción. De esta manera, por ejemplo, los padres de JC no usaban el idioma mocoví durante su permanencia como trabajadores rurales en la estancia donde se crió JC antes de regresar a la comunidad de Lote 3. Y JC se criaría con sus amiguitos criollos hablando el castellano. También en el contexto de la escuela, tanto JC como sus compañeritos indígenas se veían obligados a ocultar su idioma, bajo pena de ser castigados por los maestros blancos por hablar “su dialecto”.

Para evitar perder el acceso al capital social (y material) necesario para sobrevivir en los nuevos contextos dominados por la sociedad blanca, se hacía necesario el camuflaje de aquellos elementos que los blancos consideraban como marcadores de lo indígena. Es por esto que muchas veces, por ejemplo, cuando los mocovíes eran escuchados por blancos hablar en su idioma en el contexto de la cosecha del algodón, ellos preferían hacerse pasar por correntinos hablantes de guaraní, ya que en años anteriores habían abundado los trabajadores estacionales provenientes de aquel grupo, antes que darse a conocer como indígenas.

En la conceptualización de Barth (1976) citada más arriba, este autor expresaba que las circunstancias que rodean a las personas y la actuación de los miembros de la sociedad dominante pueden influir para que se encubra la identidad que no favorece la propia supervivencia social. Podríamos decir que en este primer momento de nuestro análisis, la “actuación de los otros” –los “otros” blancos—se caracterizaba por fuertes sentimientos discriminatorios, manifestados en prácticas donde se expresaba la dominación blanca sobre el indígena. Por un lado, este contexto se caracterizaba por un gobierno militar que prohibía cualquier tipo de organización política con objetivos ajenos a los propios, buscando la producción de una identidad ciudadana homogénea y de acuerdo a las doctrinas del “Ser Nacional”; y procurando además instaurar un proceso de subordinación económica al capital financiero, que obligaba a los aborígenes a cambios de localización territorial y de ocupación (o desocupación) de su mano de obra, cambios que se expresarán más fuertemente en el siguiente período. Y por otro lado, el contexto de una sociedad provincial manifestaba ideologías predominantemente discriminatorias, en la cual se veía al indígena o bien como sujeto del paternalismo blanco que debía civilizarlo y sedentarizarlo, o bien

como un obstáculo para el desarrollo de la provincia por ser una carga improductiva. Esta situación, aunada a la falta de otras identidades alternativas abiertas como opción para los aborígenes, resultaba lógicamente en el ocultamiento de los rasgos estigmatizantes, y en una actitud de búsqueda de imitación, por lo menos externamente, de las prácticas culturales del criollo, para ajustarse así de la manera más racional a las posibilidades que el contexto les permitía.

No sólo el idioma constituía una marca estigmatizante del indígena, sino también otras menos ocultables, como la fisonomía. En el relato de Juan Carlos se percibe la internalización en él, y en su grupo social, de esta conceptualización de los rasgos fenotípicos del indígena y aún del color de la piel, como elementos marcadores de la *aboriginalidad*. Es por esto que, en su relato, su persona era objeto de burla a su regreso a la comunidad, por portar los rasgos fenotípicos indígenas y no poder hablar su propio idioma, convirtiéndose así en una contradicción entre lo socialmente definido como correspondencia entre corporalidad y cultura. Estos rasgos hacían indudablemente más difícil el ocultamiento de la identidad para aquellos individuos en quienes eran más manifiestos, hecho que los volvía más vulnerables a las prácticas discriminatorias de los no-indígenas y al estigma correspondiente.

Sin embargo, y en contraste con las conductas de ocultamiento en la esfera pública de interacción con la sociedad blanca, existían otros ámbitos donde los *moqoit* desarrollaron otras conductas que para nosotros cobran una especial relevancia.

Siguiendo nuevamente la conceptualización de Eideim, los *moqoit* residentes en la provincia del Chaco eligieron mantener espacios en la esfera privada de interacción en los cuales expresaban con bastante libertad y autonomía su cultura propia. Desde mi punto de vista, los mocovíes chaqueños fueron capaces de encontrar aquellos pequeños espacios de maniobra, que a la manera de pequeñas rajaduras en el corsé de la sociedad hegemónica, les permitieron mantener espacios de control cultural, que si bien limitados, hacían posible una continuidad del grupo étnico como forma de organización social. A continuación, entonces, describiré algunas de las tácticas empleadas por estos grupos, en este primer período estudiado, para poder mantener estos espacios de autonomía, que no se limitaban solamente al ámbito familiar, sino que incluían grupos sociales más extensos, tales como las comunidades rurales y aún redes más amplias, como veremos en los apartados a continuación.

“Manteniéndose juntos” en los espacios de autonomía

La situación entre los grupos mocovíes de la provincia del Chaco era diferente a los de Santa Fe, como atestiguan los relatos de JC, en el sentido de que la disponibilidad de tierras para el asentamiento de grupos de familias, aunque con serias limitaciones, era una posibilidad (aunque no fue la opción de la totalidad de las familias, como también muestran las opciones del papá de JC). Esta opción de asentarse en tierras propias era casi imposible en Santa Fe, donde el avance mucho más temprano del frente colonizador blanco ocupó todos los antiguos territorios disponibles. Esta situación territorial en la actual provincia del Chaco generó tácticas particulares de resistencia identitaria. La posibilidad de residir en pequeños espacios de tierra (en algunos casos de unas 50 has. como en el Lote 3, y en otros algo más grandes como en Pastoril, con 200 has.), aunque no habilitaba la continuidad de la economía cazadora recolectora, sí proveía por lo

menos un espacio físico donde retraerse a la vida comunitaria en la que se mantenían el idioma, las relaciones de parentesco, y en general, una vida indígena con mayor autonomía cultural, en términos de Bonfil Batalla (1988). Es así que, aunque condicionados y limitados en su movimiento por las políticas, la economía y demás determinaciones de la sociedad dominante, algunos grupos mocovíes chaqueños lograron, mediante esta táctica de agruparse en pequeños reductos espaciales, mantener cierto control cultural sobre los procesos identitarios de su grupo social. De esta manera, muchos de estos grupos pudieron mantener su lengua y desarrollar algunas formas de organización, estructuras de liderazgo, etc., que tenían más que ver con su identidad indígena que con la que pretendía imponer la sociedad criolla.

Esto contrasta con aquellos mocovíes que optaron por otras tácticas de supervivencia, como los que elegían asegurar un trabajo con un patrón blanco dejando la vida en comunidad y convirtiéndose en puesteros o peones de estancia, como fue temporalmente el caso del padre de JC. En estas situaciones, las familias se separaban de sus comunidades de origen, y bajo la presión de ocultar las marcas identitarias portadoras de estigma, fueron dejando de hablar el idioma indígena en los hogares, e imitando pautas de comportamiento de sus vecinos criollos. Estas tácticas se asimilan a las descritas por Citro para los mocovíes santafecinos, quienes en general debieron dispersarse para vivir en puestos y estancias de patronos blancos.

En general, sin embargo, la mayoría de la población indígena en la provincia del Chaco permaneció agrupada en asentamientos de grupos de familias extensas. Tales asentamientos incluían, por ejemplo, a Las Tolderías de Colonia Necochea (dividida a su vez en dos grupos principales, San Lorenzo y Santa Rosa), Lote 3, Lote 138, Colonia Pastoril, Lote 12 de La Tigra, Tabacal, Lote 8 de Villa Berthet, y Lote 14 de Villa Berthet. Esta táctica de permanecer en grupos de familias es caracterizada claramente por JC en su relato como signo de quiénes son realmente mocovíes—es decir, a quienes les interesa seguir reconociéndose como indígenas y manteniendo cierta autonomía identitaria, en oposición a aquellas familias o personas que eligen no diferenciarse con la población criolla. En palabras de JC, *“los verdaderos mocovíes buscaban estar juntos con otros mocovíes”* mientras quienes no buscaban *“juntarse”* eran cuestionados en su identidad como mocovíes: podían ser vilelas o *criollizados*, pero no auténticamente mocovíes.

En el Mapa 1 se muestran los principales asentamientos *moqoit* durante este primer período.

MAPA 1



Principales asentamientos mocovíes en el suroeste chaqueño durante el primer período. Se muestra también la zona donde se hacían excursiones de marisca.

Las redes de parentesco

Asociado a lo anterior, el mantenimiento de las redes de parentesco significó para los mocovíes chaqueños la permanencia de una forma de organización social que facilitaba la reproducción de una identidad étnica diferenciada. Como dijimos en el apartado anterior, el “mantenerse juntos”, es decir en agrupamientos geográficos que aunque limitados en extensión permitían cierta autonomía con respecto a las imposiciones de la sociedad dominante, involucraba también el sostenimiento de las relaciones de parentesco en un grado importante.

Las visitas periódicas entre familias del mismo asentamiento y de distintos asentamientos pero pertenecientes a grupos familiares extendidos, contribuían al sostenimiento de estas redes. Las fiestas de aniversario de las iglesias constituían un espacio muy importante para la renovación de vínculos y la celebración de matrimonios entre personas de distintos grupos familiares (López 2009).

En el relato de JC, se observa claramente la importancia de estos vínculos de parentesco como eje organizador de sus relaciones sociales en su retorno a la comunidad de Lote 3. Es a través de estos vínculos, por ejemplo, que su padre consigue un espacio dentro de la comunidad para construir una nueva casita adonde mudará a su familia al abandonar su empleo en la estancia

del patrón blanco. También es en sus visitas de niño a los hogares de sus “tíos” y “abuelos” donde rescatará las historias de su comunidad, las memorias de sus antepasados dirigentes como Catán, y aún el idioma de sus padres que no había podido aprender en sus primeros años de vida. Estas mismas redes funcionaron en este período para mantener y organizar los vínculos del colectivo indígena mocoví, a pesar de las presiones criollizantes de la sociedad hegemónica.

El *evangelio* indígena

Otra táctica de resistencia adoptada por los mocovíes chaqueños, fue la adopción del “evangelio” en su versión indígena chaqueña, traído por predicadores tobas de la Iglesia Evangélica Unida u otras denominaciones de base indígena, como el caso relatado para la comunidad de origen de JC, el Lote 3. La adopción de esta creación cultural toba, que Miller (1979) caracterizó ya en los años 60 del siglo XX, posibilitó formas de organización netamente indígenas, donde no había injerencia de autoridades blancas.

En el caso particular del grupo mocoví asentado en el Lote 3, esta adopción tuvo lugar algunos años después de que la mayoría de este grupo participara en el movimiento indígena de 1933 en el Zapallar (Miller 1979, Cordeu y Siffredi 1971, Bartolomé 1972), según lo atestiguan los relatos de ancianos de esta comunidad. Como ya mencionamos, los mocovíes del Lote 3 habían abandonado su antiguo lugar de residencia (anteriormente en el Lote 5) para ir a participar del movimiento en el Zapallar, donde el shamán toba Natoxochí decía poder otorgar poder a sus seguidores a través de bastones de poder que les entregaba. Pero cuando este movimiento fue reprimido violentamente por la policía, los mocovíes regresaron para encontrar que su antiguo lugar había sido tomado por los colonos blancos. Se reubicaron entonces en unas cuarenta hectáreas donadas por un vecino criollo amigo, no sin gran desazón ante el desilusionador final de su viaje en busca de poder espiritual. Quince años después, el poder sanador desplegado en la predicación de los evangelistas tobas que llegaron a la comunidad según lo relatado más arriba, brindó la esperanza de un nuevo acceso al poder espiritual tan anhelado en la vivencia de los guaycurúes.

El espacio organizativo de las iglesias indígenas posibilitó también la formación de nuevos liderazgos, a través de la figura de los pastores, que se sumaba entonces a las otras formas de autoridad vigentes en esta época, los caciques (que funcionaban principalmente como nexo entre los patrones blancos y los demás mocovíes de cada asentamiento (López 2009) y los devaluados shamanes (o *pi'xonaq*) que por haber fracasado en su rol de defender a la gente de las amenazas externas ahora representadas por la expansión de la sociedad blanca se hallaban en decadencia (Miller 1979). El ámbito de las iglesias indígenas proporcionó un espacio de entrenamiento para futuros líderes indígenas, y de acumulación de poder, espiritual y político. Esto se ve claramente en el hecho que prácticamente todos los líderes indígenas que accedieron en el siguiente período a cargos políticos en la burocracia provincial, ya sea como diputados o como directores del IDACH, habían sido previamente pastores o líderes eclesiales evangélicos.

Del relato de JC surge claramente que la adopción del evangelio por los mocovíes chaqueños significó en parte un abandono de algunas creencias y prácticas tradicionales, fundamentalmente relacionadas con las prácticas de sanación shamánicas. Esto debemos interpretarlo no sólo como cambio ideológico sino en el contexto de esta devaluación de la figura

de los *pi'xonaq* frente al avance de las amenazas del mundo blanco, especialmente en el caso del asentamiento de Lote 3, que por haber seguido al shamán toba Natoxochí habían perdido la mayor parte de sus tierras. Las nuevas figuras de autoridad pasan a ser en este contexto los pastores, y es de entre estos nuevos líderes que surgen en años posteriores los líderes políticos, como Valerio Nicola, en el caso de Lote 3, quién representará a los mocovíes en la famosa Comisión de los Seis en la década de 1980, como veremos en el próximo capítulo. Pero al mismo tiempo, JC expresa claramente que estos líderes, a pesar de haber abandonado ciertas creencias y prácticas tradicionales, no rechazaron la cultura indígena en general. Al ser estas iglesias manejadas con prácticamente total autonomía de autoridades blancas externas, se convirtieron en espacios donde los indígenas lograron, en palabras de JC, “mantenerse juntos”, “reconocerse” como indígenas y “no mezclarse”. Es decir, la creación cultural del “*evangelio*” indígena, funcionó como espacio revitalizador y reorganizador para una gran proporción de los mocovíes chaqueños, donde era posible continuar “reconociéndose” diferentes a la sociedad blanca. Miller (1979) ha documentado claramente las continuidades de este evangelio para el caso de los tobas chaqueños con las creencias tradicionales, especialmente con respecto al relacionamiento con los poderes espirituales, y también las discontinuidades con otras prácticas y creencias anteriores, en particular con la autoridad de los shamanes como especialistas religiosos. Muchos de estos fenómenos se vieron replicados en estos espacios de iglesias mocovíes, pertenecientes a veces a la Iglesia Evangélica Unida (en la cual los tobas siempre han sido hegemónicos) y otras veces a iglesias de origen pentecostal blanco, pero que en la práctica se manejaban autónomamente con respecto a las instituciones eclesiales blancas.

A pesar de que mayormente las iglesias indígenas se convirtieron así en espacios de relativa autonomía cultural, en ellos también se manifestaron ejemplos de las políticas de control y disciplinamiento estatal, tal como la obligación de la obtención del “fichero de culto” por parte de las instituciones religiosas aborígenes. Mientras que por un lado la obtención de este permiso otorgado por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la Nación—que no sólo es requerido a las organizaciones religiosas indígenas sino a todos los cultos no-católicos—significó para las iglesias aborígenes un reconocimiento jurídico oficial y la legitimación legal para su existencia, por otro lado se convirtió en una forma del Estado de disciplinar estas formas organizativas indígenas, imponiendo a veces (ya que en la práctica muchas veces no se respetaban) estructuras de gobierno acorde a las normativas blancas y exigiendo un registro no sólo de las comisiones directivas sino hasta de los miembros de cada iglesia.

Sin embargo, es justamente en estos espacios de las iglesias indígenas donde, una vez pasado el período de temor a la represión durante el gobierno militar en la década de 1970 y comienzos de la de 1980, surgen nuevos procesos de fortalecimiento organizativo, y comienzan a aparecer los reclamos políticos en la siguiente etapa, que documentaremos en el próximo capítulo.

Las changas y la marisca

Otra manera en que los mocovíes lograron mantener cierto nivel de autonomía en este período de su historia, fue la de rechazar, en general, los empleos formales que la sociedad blanca, aunque limitadamente, les ofrecía. Como Citro (2006) consigna para los mocovíes de Santa Fe, en aquella provincia muchos de los mocovíes que eran empleados en las estancias mantenían sus

prácticas de caza y pesca como manera de ampliar los recursos disponibles. En la provincia del Chaco, aunque la mayoría de la gente permaneció agrupada en comunidades rodeadas por tierras agrícolas, donde ya era imposible o riesgosa la entrada, organizaban salidas periódicas para “mariscar” dirigiéndose principalmente a las zonas de campos bajos inundables situados al sur y sureste de Villa Ángela, a veces por varios días, según menciona JC también en su relato. En esta zona, identificada en el Mapa No. 1, existían grandes estancias ganaderas en las cuales el control de los patrones era mucho más relajado y por lo tanto los mocovíes podían entrar y recorrer para practicar la caza, la recolección de pichones de loro, etc.

Esta preservación de la práctica de la marisca, les daba la posibilidad de mantenerse fuera de los circuitos económicos formales del empleo bajo patrones blancos permanentes, por lo menos por algunos períodos de tiempo durante el año. Por otro lado, los mocovíes también se dedicaban a realizar changas para sus vecinos los colonos blancos con quienes mantenían muchas veces buenas relaciones, aunque generalmente de manera informal. Y por supuesto, eran la mano de obra privilegiada para los trabajos de cosecha y de carpida del algodón, trabajos todos que se pagaban a destajo, es decir por cantidad de kilos levantados o de hileras carpidas. Estos trabajos tienen toda la particularidad, entonces, que las personas no quedaban sujetas a la obligación de concurrir diariamente al trabajo, como hubiera sido el caso en otro tipo de empleos más formales, como el de puesteros o tractoristas. La ocupación del padre de JC, según su relato, como tractorista en una estancia (y que de hecho duró sólo unos años) es más bien la excepción que la regla, lo cual se confirma por la fuerte presión por parte de sus familiares para que regresara a la vida en comunidad, abandonando el empleo formal.

Si bien es cierto que este tipo de empleo precario contribuía a su explotación por parte de los patrones, y que como Gordillo (1992) y Trincheró (1992, 1994, 1998) han propuesto fundadamente refiriéndose a otras regiones chaqueñas, generaría un tipo de subsunción del trabajo indígena al capital por el cual los patrones podían sobreexplotar su mano de obra al no tener que sostener a los obreros en los momentos del año en que no había trabajo estacional, también es cierto que esto puede ser visto como una táctica de resistencia de los mocovíes. Como expresa Fritz (1993) en relación a los indígenas nivaclé del Chaco paraguayo,

“la economía nivaclé está socialmente organizada. La changa en su forma concreta ... está perfectamente integrada en su sistema. No es casual, ni por fuerza mayor; es una opción clara de parte de los nivaclé, y aceptada por los [colonos] menonitas, porque satisface necesidades de ambos. Para los indígenas es... aprovechar la cercanía de los blancos, sin perder lo que es suyo: territorio, economía; en fin, su cultura” (Fritz 1993: 99).

De una manera similar, para los mocovíes la changa como modo de empleo informal en combinación con la marisca estacional en los bajos sudoccidentales era una manera de asegurar una independencia relativa de la imposición de horarios y esquemas de uso del tiempo demasiado rígidos, como son los horarios de trabajo propios de la producción capitalista.

Aunque es cierto que los horarios en el trabajo del algodón o el desmonte eran muchas veces de sol a sol, también es cierto que muchas veces la gente no trabajaba todos los días, sino que frecuentemente se tomaba días para visitar parientes o simplemente para descansar, mientras hubiera suficiente trabajo en días subsiguientes como para seguir proveyendo para la olla familiar. Además, en esos días de no acudir al trabajo, la persona sabía que podía depender de la provisión

de un pariente, según las normas redistributivas que aún se aplicaban en las comunidades.

Con esto no dejamos de lado la realidad que el trabajo informal, estacional y precario favorecía enormemente a los patrones blancos que aprovechaban (muchas veces superexplotando) esa mano de obra, y que los modos de subsistencia practicados por los indígenas como los mocovíes actuales son solo el resultado de la imposición forzada de la economía capitalista posterior a la invasión y colonización de sus territorios. Pero también afirmamos que por debajo de estas imposiciones por parte de la sociedad nacional, los indígenas, y en este caso los mocovíes, aprendieron a desarrollar tácticas de resistencia para mantener ciertos espacios de independencia, sin las cuales no hubieran podido mantener ningún espacio de autonomía cultural. La marisca y la changa fueron mecanismos que aunque impuestos por el sistema económico hegemónico, permitían el mantenimiento de independencia frente a modos de explotación económica donde las personas y los grupos podían ser monitoreados y disciplinados más rígidamente, tal como lo habían sido anteriormente en los sistemas de “Reservas Indígenas” como Napalpí, donde se pretendía imponer otras formas de producción económica.

La movilidad

Un valor muy apreciado en la cultura tradicional cazadora recolectora de los pueblos indígenas chaqueños era la movilidad. En la sociedad tradicional previa a la colonización efectiva de los territorios mocovíes, el cambio frecuente de lugar geográfico de los individuos o familias tenía varias funciones fundamentales. Una de ellas respondía a la necesidad de moverse a nuevos lugares cuando las fuentes de recolección en un lugar determinado menguaban o se acababan. Otra muy importante, era en el caso de las personas solteras, la de buscar pareja en grupos distintos, debido a la práctica de la exogamia de banda. Y otra función primordial era la de evitar o resolver conflictos entre grupos o individuos, a través del cambio de residencia y la dispersión demográfica. Algunos autores piensan que el desprendimiento de pequeños grupos de otros mayores permitía una estrategia de ocupación territorial de nuevos campos de recolección (de la Cruz 1990). Por todo lo anterior, la alta movilidad era vista como un valor que no se podía alterar sin cambiar las estructuras sociales básicas. Von Bremen, quién se basa en datos estadísticos sobre asentamientos rurales de familias indígenas del Chaco Central paraguayo, ha llegado a decir que “con respecto a los pueblos del Gran Chaco... podemos afirmar que independientemente de las condiciones externas, tanto económicas como ecológicas e históricas y de los cambios causados por la colonización, la movilización constituye un elemento estructural básico y fundamental de estos pueblos” (von Bremen 1994:157).

Ya en años anteriores, los mocovíes habían sufrido fuertes presiones por parte de las fuerzas estatales para su sedentarización, como explicáramos en la introducción. Sin embargo, la gran valoración de una alta movilidad en el espacio se mantuvo entre ellos, y se convirtió, a mi modo de ver, en otra táctica de resistencia cultural que habría de oponerse a la imposición de pautas de vida de la sociedad hegemónica. En el relato de JC, vemos la importancia de los cambios de residencia, entre la comunidad del Lote 3 y los campos de los patrones vecinos, entre casas de parientes, entre distintas comunidades, etc.

Como observara Walter Regehr entre varios grupos indígenas del Chaco paraguayo, “las posibilidades de la movilidad...frenan tanto el desarrollo de autoridad como de dependencia y son

un fuerte mecanismo de nivelación en los grupos. La gente puede elegir donde vivir sin conflictos, con las mínimas dificultades económicas y con los mínimos sacrificios. Así logran un óptimo de independencia” (Regehr 1985:15). Esta independencia que se optimiza a través de una alta tasa de movilidad geográfica, no se limita a una autonomía con respecto a los propios líderes, como parece sugerir Regehr, sino también a las imposiciones de los factores de poder de la sociedad dominante. Las opciones que brindaba una amplia red de parentesco distribuida en varias comunidades en el suroeste chaqueño proveían a los mocovíes de múltiples posibilidades de supervivencia, aún mayores que las disponibles a cualquier familia criolla pobre de la misma región. Es así que cuando las buenas posibilidades económicas del empleo con el patrón blanco fueron menguando para el padre de JC, debido al proceso de precarización del trabajo rural en esta zona a principios de los años ochenta, su familia no dudó en movilizarse y retornar al ámbito de la comunidad de Lote 3, donde vivían muchos de sus parientes. Esta red de parientes les proveyó de un espacio donde asentarse dentro de la comunidad, y de la contención para afrontar los rigores de un cambio de residencia y la pérdida del empleo anterior. Y como veremos en los siguientes capítulos, tanto JC mismo como los demás miembros de su familia no dudarán en movilizarse nuevamente a otras localidades en busca de mejores horizontes en los años siguientes.

En conclusión

En resumen, podríamos afirmar que en este primer período, desde la década de 1970 hasta la llegada de la democracia, las presiones homogeneizadoras de la sociedad blanca sobre los grupos indígenas eran fuertes. La intención declarada de los gobiernos militares era conformar a la población en general a su modelo de identidad del “Ser nacional”. Las instituciones como la escuela, el servicio militar y las burocracias administrativas ejercían su función normalizadora, intentando reconvertir a los indígenas, entre ellos a los mocovíes chaqueños, en ciudadanos de acuerdo a ese modelo sociocultural. Los niños indígenas sufrían la presión lingüística y cultural en las escuelas, y los adultos en sus incursiones en los pueblos blancos. En estos contextos los mocovíes se veían forzados a apelar a tácticas de ocultamiento de la propia identidad indígena.

Sin embargo, los mocovíes chaqueños fueron también capaces de desarrollar espacios de autonomía cultural que les permitieron expresar su propia identidad diferenciada, especialmente cuando se podía mantener la vida en las comunidades rurales de la zona. En estas comunidades fue posible mantener el prestigio de la lengua propia, y el desarrollo y la expresión del hábitus *moqoit*. Además el mantenimiento de las redes de parentesco y la alta movilidad permitieron eludir las presiones de la sociedad blanca para forzar la fijación territorial y la adopción de hábitos y prácticas propias de la cultura no-indígena. La posibilidad de los trabajos temporarios, especialmente en el contexto rural, les permitía evadir la rigidez de los empleos formales con su correspondiente organización temporal y fijación espacial. Y el mantenerse agrupados en estas comunidades permitía la reproducción social en contextos de mayor autonomía cultural y la construcción de espacios organizativos propios tales como los de las iglesias indígenas.

Segundo Período: de la Llegada de la democracia hasta el cambio de siglo.

El contexto del segundo período

El segundo período analizado comprende los años entre la llegada de la democracia en 1983 y el año 2000. Fue este un período con cambios profundos en muchos órdenes de la vida y la sociedad en la que se desenvolvían las comunidades *moqoit* del suroeste chaqueño. Por un lado, el proceso de cambio en la esfera económica iniciado por los gobiernos militares produjo una profunda transformación de la estructura agraria de esta zona de la provincia del Chaco, lo cual desembocó en una migración de la población rural hacia los centros urbanos de la zona. Por otro lado, el nuevo contexto democrático generó nuevos horizontes de posibilidades para el desarrollo de acciones políticas, organizativas, educativas y de otros órdenes, impensables en la etapa anterior, y dio lugar a nuevos paradigmas jurídicos sobre los derechos de las poblaciones indígenas que permitieron el desarrollo de muchas acciones reivindicativas de los pueblos indígenas chaqueños. A continuación reseñaré estos cambios durante el período, para dar contexto a la segunda parte del relato de JC Martínez.

Después del golpe militar de 1976, comenzó un nuevo ciclo económico en la provincia de Chaco, que se manifestó con una marcada crisis del sector algodonero y el comienzo de un proceso de inserción de la provincia en la cadena del capital financiero internacional. Para esto, el gobierno militar había encarado una reestructuración del sistema productivo provincial, mediante la promoción de nuevas tecnologías a la producción agraria, y la formación de una alianza entre el estado provincial y los productores agrarios más capitalizados, quienes estaban dispuestos a crecer en hectáreas explotadas y en tecnología utilizada. Esto resultó en un proceso de desaparición de las explotaciones pequeñas y medianas en beneficio del crecimiento de las explotaciones de superficies mayores, impulsándose una empresa agraria capitalista y no ya la pequeña empresa familiar. Roze (2007) hace un rastreo detallado de la implantación consciente y sistemática de un nuevo orden económico en la provincia durante la administración del ministro Bedit, ministro de economía provincial durante el Proceso, bajo el gobernador militar Serrano, que logró desplazar la dominación del capital monopólico que aún manejaba la industria algodonera a través de las empresas comercializadoras y de las grandes tanineras. Este capital monopólico fue remplazado en su dominación del espacio económico chaqueño por el capital financiero, a través de un proceso de endeudamiento que sujetaba a los productores a las políticas bancarias y financieras de los grandes grupos financieros, y a través de una creciente tecnificación de la producción que demandaba cada vez mayores inversiones de capital para una explotación “eficiente”.

Como resultado de este proceso, los pequeños productores algodoneros, que eran la mayoría de los patrones de los mocovíes del suroeste chaqueño se convirtieron en *productores endeudados*, según la categorización de Roze (2007), muchos de los cuales se vieron obligados a vender sus tierras o cambiar de ocupación ante la imposibilidad de superar sus compromisos con las entidades financieras que les otorgaban créditos para encarar las campañas agrícolas. Los colonos sobrevivientes debieron embarcarse en una mayor tecnificación de su producción,

mediante el uso de maquinarias de cultivo y de cosecha, de fertilizantes, insecticidas y herbicidas, lo cual a su vez demandaba también una mayor inversión de capital y un compromiso financiero mayor con los proveedores de estos insumos. Todo esto resultó en un proceso de mayor concentración de las tierras en manos de aquellos colonos capitalizados o de inversores provenientes de otras provincias.

La introducción de nuevas tecnologías en el cultivo de algodón tuvo tres efectos fundamentales. El primero fue la reducción de las tareas de carpida, mediante el uso de herbicidas que controlaban las malezas por medios químicos haciendo innecesarias las tareas manuales. El segundo fue la reducción del tiempo de cosecha, con la introducción de nuevas variedades de algodón cuya producción de capullos se concentraba en períodos más cortos. Y el tercero fue la utilización de máquinas cosechadoras para levantar las cosechas, concentradas ahora en un período más corto de tiempo, sin necesidad de utilizar mano de obra de cosecheros. Este incremento de tecnología demandaba sin embargo una considerable inversión de capital, lo cual indujo a los productores a volverse cada vez más dependientes del crédito, mecanismo por el cual se aseguró su subordinación al capital financiero (Roze 2007). Es así que se produjo la finalización de la etapa de dominación del capital industrial, que operaba anteriormente a través de los grandes grupos que monopolizaban la comercialización del algodón y la producción forestal, y comienza una nueva etapa con dominancia del capital financiero (Iñigo Carreras 1998, Roze 2007).

Los pequeños productores y semiproletarios que disponían de pequeñas parcelas de tierra, como los pequeños asentamientos indígenas mocovíes, encontraron que sus pequeñas producciones ya no eran rentables. Aunque esto significaba que se volvían más dependientes de la venta de su propio trabajo, al mismo tiempo el requerimiento de mano de obra comenzó a ser cada vez menor, toda vez que la mecanización agrícola iba disminuyendo la necesidad de trabajadores manuales.

“La reducción sustancial del período de cosecha y la casi desaparición de la carpida, desproletarizan una buena parte de la fuerza de trabajo rural de la provincia, fortalecen la masa de pobres del campo y replantean los volúmenes de reservorio de fuerza de trabajo, que se ha expresado —y expresa— en las migraciones continuadas hacia las formas marginales de empleo urbano, o en los desplazamientos hacia formas “anómicas” al supuesto “orden social” como el parasitismo, la delincuencia y/o las “ayudas” del estado.” (Roze 2007:216).

Los efectos más fuertes de estos cambios recayeron sobre los sectores más desprotegidos económicamente, es decir, los peones rurales y los semiproletarios, entre quienes se encontraba la población aborigen chaqueña (Iñigo Carreras 1998). La masa de pobres rurales aumentó enormemente, lo cual llevó a un incremento de la migración a las ciudades en busca de empleo o de asistencia en diversas maneras.

“Los proletarios y campesinos de origen indígena se encuentran entre los más afectados por estos procesos de proletarización, repulsión y pauperización. Importantes

contingentes deben trasladarse a Resistencia, Rosario, Santa Fe o Buenos Aires” (Iñigo Carreras 1998:14).

Esta situación desencadenó en la zona del suroeste chaqueño un éxodo generalizado de la población *moqoit*, que era mayoritariamente rural hasta los años 80, hacia los pueblos de la zona, tales como San Bernardo (adónde acudieron los mocovíes de las comunidades de Lote 3, Lote 138 y Las Tolderías), La Tigra (con afluencia de la gente de Lote 15 y Tabacal), Villa Ángela (con gente de Lote 138 y Lote 3), y Charata (con pobladores de Las Tolderías). Esta relocalización tuvo un fuerte impacto en la continua reelaboración de la identidad de los mocovíes chaqueños.

Democracia, reformas jurídicas y nuevas instituciones en el contexto indígena.

Con la llegada de la democracia en 1983, se produjeron en la provincia del Chaco nuevos escenarios que favorecieron el surgimiento de movimientos reivindicatorios indígenas. Por un lado, la nueva apertura política, el levantamiento de las restricciones que los gobiernos militares habían impuesto durante el Proceso militar en contra de toda acción política concertada, y por otro los nuevos aires ideológicos indigenistas que recorrían el continente, se combinaron para activar distintas redes que se habían ido tejiendo relativamente en las sombras entre dirigentes indígenas y líderes políticos, funcionarios y ONGs. Esta nueva configuración de estructuras, ideología y redes sociales, en la concepción de Villasante (2000), se conjugó para iniciar un proceso de lucha política por los derechos indígenas que se articuló a nivel de la provincia. Es así que nacieron alianzas estratégicas entre dirigentes de los tres pueblos indígenas de la provincia, y también entre ellos y funcionarios y ONGs, que resultó en un frente para reclamar una ley del aborigen a nivel provincial que reemplazara a la vieja ley 970, que anteriormente regulaba la relación entre el estado provincial y los aborígenes pero desde una perspectiva paternalista y que sólo apuntaba a promover el aprovechamiento de su mano de obra. Tanto los dirigentes indígenas como las organizaciones indigenistas pretendían lograr una ley que defendiera los derechos indígenas a las tierras ancestrales, a la educación bilingüe, a la salud, y que promoviera la participación indígena directa a través de la formación de un instituto autárquico que actuara como autoridad de aplicación de la ley, que fuera dirigido por indígenas.

Era este un movimiento que enfocaba las reivindicaciones en nombre del “indígena chaqueño”, sin diferenciar esencialmente a los indígenas de cada una de las tres etnias de la provincia. Los reclamos de muchos dirigentes indígenas fueron aglutinados por varias ONGs, principalmente ENDEPA, JUM y Asociación Amigos del Aborigen, y por el entonces funcionario que dirigía la Dirección Provincial del Aborigen, Carlos Benedetto. Habían ocurrido cambios ideológicos no solo a nivel de la participación democrática sino también en cuanto a los principios para la acción indigenista. Los preceptos paternalistas de las décadas anteriores habían comenzado a quebrarse a partir de la reflexión surgente de varios encuentros internacionales¹⁰. Y con la llegada de la democracia, se presentaron las condiciones para poner en práctica nuevos principios de apoyo a las comunidades indígenas, que incluían la promoción del reconocimiento jurídico de sus derechos a nivel del ordenamiento jurídico nacional.

¹⁰ Principalmente después de la Declaración de Barbados de 1971, producida por un encuentro de antropólogos que criticaron fuertemente las prácticas indigenistas hasta esa fecha.

En cuanto a la ideología de los líderes indígenas, se había ido gestando el pensamiento de que ya era tiempo de que ellos mismos pudieran enfrentar la autogestión de sus propios asuntos. El nuevo contexto de libertad y de participación ciudadana, estimuló un nuevo sentido de involucramiento de los propios indígenas en los reclamos de sus derechos, hasta ahora declamados pero siempre manejados por actores blancos. Como expresara el líder toba Nieves Ramírez, que llegó a ser el primer diputado provincial indígena, refiriéndose a la redacción de la ley provincial indígena,

“...cuando se elaboró la ley, el aborigen estaba esperanzado porque planteó sus derechos sobre la tierra, la educación y un montón de cosas. Desde la Constitución del país hasta el presente, es que el aborigen es siempre dirigido por alguien que entiende y le administra la comida, la comercialización, la producción y un montón de cosas...” (Ramírez, citado en Carrasco y Briones 1996:96).

De esta forma, la nueva configuración de estructuras políticas que ahora permitía las expresiones políticas alternas, las nuevas ideologías que permeaban tanto la sociedad general como a los indígenas y a los indigenistas trabajando en la zona, y las redes armadas durante los años anteriores, resultaron en un avance importante en el camino del reconocimiento de los derechos indígenas en la provincia del Chaco, con la sanción de la ley 3258, en mayo de 1987, que efectivamente determinó la creación del Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH). El organismo se ocuparía de dirigir las políticas indígenas en la provincia, y tendría un director y vocales aborígenes, que serían elegidos por mayoría directa. Aunque este mecanismo de elección de autoridades fue elegido para garantizar la autodeterminación de los indígenas, con el correr del tiempo mostraría serias dificultades por beneficiar al grupo toba por su calidad de pueblo demográficamente mayoritario en la provincia. Otra deficiencia de la ley fue el hecho de que sujetaba el reconocimiento de la personería jurídica de las comunidades a las leyes comunes para organizaciones civiles, tema que en la práctica obstaculizaría su reconocimiento por determinar exigencias que las comunidades no podían cumplir. Pero a pesar de estos y otros problemas técnicos de la ley, podemos afirmar que de igual manera representó un importante avance para el reconocimiento de los derechos indígenas, teniendo en cuenta que el contexto estatal y de la sociedad chaqueña del momento era muy refractario a avances de este tipo. Esto lo atestigua el hecho de que, a pesar de un prolongado trabajo previo entre el poder Ejecutivo y la Comisión indígena de los Seis, el legislativo demoró y discutió su aprobación durante muchos meses, hasta que una importante movilización indígena y acampe frente a la legislatura provincial forzaron su tratamiento en la Cámara de representantes provincial.

Toda la génesis de la nueva ley fue acompañada de un proceso de reflexión a través de asambleas en las comunidades de la provincia que marcó una concientización entre los dirigentes indígenas sobre las nuevas oportunidades que se estaban dando estructuralmente, y generó nuevas formas de organización indígena por medio de alianzas estratégicas entre las tres etnias de la provincia para ejercer mayor presión a nivel provincial. Las ONGs acompañantes buscaban que se lograra un fortalecimiento de las organizaciones indígenas de tal manera que la ley tuviera un respaldo que garantizara no sólo su aprobación sino también su posterior implementación.

En los años subsiguientes a la aprobación de la ley, el IDACH funcionó como organismo ejecutor de las políticas provinciales hacia la población aborigen, pero desgraciadamente no llegó a cumplir con las expectativas que había generado la sanción de la ley. El estado provincial en la mayoría de los casos terminó cooptando a la cúpula indígena del IDACH, que generalmente se beneficiaba con malversaciones de los dineros públicos, o se limitaba a beneficiar a sus grupos de parentesco, ignorando al resto de la población indígena de la provincia. En otros casos, la provincia no destinaba los fondos necesarios para la realización de los programas de salud, educación o de producción que el organismo proyectaba.

En 1990 y comienzos de 1991, en medio del auge privatizador del gobierno menemista, surgió un proyecto político en la provincia, que pretendía liberar más de dos millones de hectáreas de tierras fiscales para su venta a manos privadas (ENDEPA 2007). Esto fue motivo de una nueva movilización de los grupos indígenas chaqueños, que vieron esta situación como una amenaza contra sus ya muy disminuidos territorios tradicionales. Para esto, se organizaron para oponerse a la planeada reforma de la Constitución provincial, que pretendía reformar los artículos que prohibían la venta de tierras fiscales indiscriminadamente:

“Como se sabía que la reforma de la Constitución del Chaco era inminente las organizaciones indígenas comenzaron a reunirse para transformar esta amenaza en una oportunidad de incorporar los derechos indígenas, y por otra parte, de mantener el articulado referido a tierra pública. Como siempre, las instituciones que venían acompañando y asesorando a las comunidades desde hacía mucho tiempo (ENDEPA, INCUPO, JUM, Equipo Menonita, INDES, CIPES) apoyaron la iniciativa y los dirigentes indígenas de la provincia comenzaron a debatir el contenido del artículo sobre pueblos indígenas a ser propuesto para su inclusión en la Constitución reformada y también las estrategias para impulsarlo.

Con respecto a la tierra pública, se vio con claridad que la posible reforma de los artículos 38 y 39 afectaba también a los pequeños productores criollos, por ese motivo se iniciaron contactos con la Unión de Pequeños Productores del Chaco (UNPEPROCH) y con la Asociación de Pequeños Productores Chaqueños (APPCH) para llevar adelante una lucha conjunta.” (ENDEPA 2007:46).

Después de forjadas estas alianzas estratégicas entre comunidades indígenas, ONGs acompañantes y pequeños productores no-indígenas, se llevaron adelante numerosas reuniones para consensuar una propuesta para la reforma del antiguo artículo 34, lo cual se articuló con la redacción de propuestas para la reforma de la Constitución Nacional, que también se estaba por llevar adelante en ese tiempo. Después de lograrse la inclusión de la necesidad de reformar este artículo en la ley de reforma en diciembre de 1993, se continuó la búsqueda de alianzas con otros sectores que se oponían a las reformas en el tema de las tierras públicas, como la CTA y otros grupos. Finalmente en septiembre de 1994, se logró que el debate sobre la tierra pública se realizara en la localidad de Castelli, cabecera del Departamento Güemes, donde se asienta la mayoría de la población indígena del Chaco. Con una fuerte presencia de indígenas y pequeños productores, el debate terminó favorablemente, garantizándose “que la tierra pública mantuviera

su finalidad social y tuviera como principales destinatarios a los aborígenes, pequeños productores y sus hijos y las cooperativas (artículo 42 de la Constitución reformada).”(ENDEPA 2007:48). Así se llegó finalmente al 13 de octubre de 1994, cuando la Convención Constituyente provincial finalmente aprobó el artículo 42, incorporando los derechos indígenas a la Constitución Provincial.

Esto debe enmarcarse en el contexto de la reforma de la Constitución Nacional, que se había llevado a cabo dos meses antes. El 11 de agosto de 1994 se había reunido la Convención Nacional Constituyente para aprobar el artículo 75, inciso 17 de la nueva Constitución Nacional, reconociendo de esa manera los derechos de los pueblos originarios en la Argentina. La propuesta presentada por las organizaciones indígenas en la provincia del Chaco para la Constitución provincial era muy similar al nuevo artículo nacional, por lo cual era previsible que no hubiera demasiada oposición al mismo. Pero la presencia de organizaciones y comunidades indígenas ejerció la presión necesaria a lo largo de todo el proceso de reforma para superar la fuerte oposición de los sectores que pretendían la privatización de las tierras públicas.

En el orden Nacional, la reforma constitucional de 1994 sustituyó el claramente discriminatorio artículo 67 inciso 15 de la Constitución de 1853, que mencionaba a los pueblos indígenas solamente al establecer que el Congreso debía “conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”. La reforma de ese artículo era el explícito pedido de los pueblos indígenas cuando se comenzaba a gestar el movimiento de reforma constitucional. En un documento preparado por representantes kolla, tapiete, wichí, pilagá, toba, mocoví, mapuche, chané y chiriguano, junto con el Equipo de Pastoral Aborigen en octubre de 1993, reclamaban que “se incorpore en la ley que declara la necesidad de reforma constitucional el reconocimiento de nuestra existencia como pueblos indígenas y, en consecuencia, junto a los derechos que nos corresponden, el reconocimiento de Argentina como país multiétnico y pluricultural.” (ENDEPA 2006:14)

Es así que aparecieron con toda la fuerza de un nuevo paradigma jurídico los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el nuevo artículo 75 inciso 17 de la nueva Constitución. El nuevo artículo reconoció, a través de las atribuciones del Congreso, la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas al Estado nacional. Garantizó “el respeto a su identidad” y el derecho a la educación intercultural bilingüe; reconoció la personería jurídica de sus comunidades, sin exigir su acomodamiento a formas de organización reconocidas por las leyes comunes; y reconoció también la posesión y propiedad comunitaria de las tierras tradicionalmente ocupadas, regulando la entrega de otras aptas y suficientes, no ya para la producción, sino para el desarrollo humano, declarándolas inembargables e intransferibles. Finalmente garantizó la participación de los pueblos en la gestión de sus recursos naturales y en todo otro asunto de su interés.

En la Constitución provincial, aprobada sólo unos meses después de la Nacional, los derechos de los pueblos indígenas fueron plasmados en el Artículo 37. En este artículo también se reconocieron, tal como en la Constitución Nacional, la preexistencia de los pueblos indígenas, la personería jurídica de sus comunidades y organizaciones, la propiedad comunitaria de las tierras tradicionales, disponiéndose la entrega de otras aptas y suficientes para su desarrollo humano, con carácter inembargable e intransferible. Explícitamente el artículo exigió al Estado provincial

asegurar la educación bilingüe e intercultural, la participación en la gestión de los recursos y otros intereses, la “elevación socio-económica” con planes adecuados, y la creación de un registro especial de comunidades y organizaciones indígenas. De esta manera, representó un avance considerable sobre la anterior ley 3258, por ejemplo, al reconocer la personería jurídica de comunidades y organizaciones sin exigir la sujeción a las leyes que rigen para otras asociaciones civiles no indígenas. Por otro lado, declaró las tierras indígenas como inembargables e intransferibles sin límites de tiempo, cerrando la posibilidad de su transferencia al término de los veinte años definidos como plazo anteriormente por la ley 3258.

En resumen, a partir de la llegada de la democracia, convergen nuevas estructuras políticas y sociales, con nuevos aires ideológicos tanto en la sociedad general como en el liderazgo indígena, y con la activación de redes sociales que por años se habían ido tejiendo, mayormente entre el liderazgo indígena y funcionarios y otros actores (como ONGs y organizaciones confesionales), cuestiones que dan lugar a nuevas configuraciones sociales y llevarán a reelaboraciones identitarias del colectivo *moqoit* del Chaco.

Educación bilingüe y valorización de las lenguas indígenas.

Con la sanción de la nueva ley del aborígen, se generaron además espacios en el Estado provincial para el comienzo de iniciativas en educación intercultural bilingüe y en el reconocimiento de las lenguas indígenas. En el mismo momento de la sanción de la ley, en 1987, comenzó un proyecto educativo de formación de auxiliares docentes indígenas, impulsado por un grupo de docentes católicos encabezados por Germán Bournissen, que luego se convertiría en el director de ENDEPA, la organización católica que nuclea a agentes de pastoral indígena católicos. Este proyecto se inició en Sáenz Peña como curso de formación para indígenas con nivel primario, y luego fue institucionalizándose más hasta erigirse en un centro de formación docente, no sólo para la capacitación de indígenas sino también para la orientación de docentes y directores blancos en cuanto a temas de educación intercultural. A pesar de una fuerte oposición inicial especialmente por parte de algunos gremios docentes, después de la finalización del primer curso de dos años, el ministerio de Educación provincial volvió a aprobar otro curso, y luego se gestionó otro curso similar en la zona wichí del Impenetrable, en la localidad de El Sauzalito. Con el tiempo el CIFMA (Centro de Investigación y Formación de Maestros Aborígenes) logró afianzarse, convirtiéndose primero en un centro formador de Auxiliares Docentes (desde 1987 a 1993); más adelante, ya bajo dirección del Estado provincial, en un terciario para la formación de Maestros Bilingües Interculturales (hasta el año 2000); y más recientemente en instituto de formación de Profesores Interculturales Bilingües. Durante muchos años esta institución fue la única que se dedicó a la formación de docentes aborígenes en la provincia del Chaco.

Por otra parte, las redes sociales construidas durante la formación del CIFMA y las dinámicas políticas generadas allí, contribuyeron a activar procesos que de otra manera no hubieran tenido lugar y que excedían el ámbito de lo educativo. Por ejemplo, los vínculos establecidos entre muchos docentes, estudiantes y dirigentes indígenas y la cúpula de ENDEPA permitió que esta última organización, que ya para los años 90 se había fortalecido en gran manera en el Chaco, organizara y sostuviera un *lobby* indígena en el proceso de reformas

constitucionales, para presionar a los constituyentes tanto provinciales como nacionales, y obtener así primero el tratamiento y luego el reconocimiento de los derechos indígenas en ambas constituciones. Aunque otras organizaciones apoyaron y colaboraron en estos procesos, ENDEPA fue la institución que contaba con más recursos para movilizar a líderes y referentes desde sus lugares de origen hasta la Convención Nacional en Santa Fe y a diversos encuentros previos a la reforma, y disponía también de contactos con muchos de estos líderes indígenas, muchos involucrados en el tema educativo.

Además, con la oficialización de la educación bilingüe, desde la sanción de la ley del aborigen en 1986, se otorgaba un nuevo status a los idiomas nativos. Aunque este reconocimiento tuvo un impacto relativo en la práctica en la zona mocoví, ya que solamente se comenzó con el trabajo con auxiliares docentes en una escuela, la de Colonia El Pastoril, y sólo años después con otras dos escuelas, sin embargo, a nivel simbólico el idioma propio comenzó a ser visto por muchos indígenas como algo respetable. Muchos de ellos anteriormente lo consideraban meramente un “dialecto”, como aún hoy es visto por gran parte de la población blanca, asignando a este término un significado de menor valor que el de un “idioma” verdadero.

Otro elemento que influyó en la valorización del idioma fue su inclusión en programas de radio escuchados en la zona. Uno de estos programas fue realizado por una ONG europea, Oxfam, que tenía un programa de desarrollo llamado Chaco Indio, y que alquilaba espacios radiales en una importante emisora con base en Sáenz Peña y que es ampliamente escuchada en la zona mocoví.

“Después otro factor que fue generador de identidad fue un programa radial que se hizo...donde estaba Valerio Nicola y venía Roberto Ruiz¹¹, era un programa por LT16 que salía los sábados a la tarde, y LT16 es una radio que tenía y tiene todavía una cobertura muy importante y era un programa donde se emitía en toba y en mocoví; y eso generó mucha afirmación, escuchar el idioma mocoví en una radio, imagínate en el imaginario de la gente que vive en el campo, que toda la vida escucharon LT16, que en un sábado a la tarde tuvieran un programa de una hora o de hora y media, fue algo significativo... Porque bueno en la ley estaba todo el tema de la identidad y del idioma, pero que comenzara a sonar el idioma mocoví en dos instituciones no indígenas tan importantes como los medios de difusión y la escuela, eso creo que fue muy importante.” (Bournissen, entrevista 9/03/10)

Un factor más que contribuyó a la valorización simbólica de la lengua fue el trabajo lingüístico llevado adelante por un lingüista perteneciente a otra organización de base cristiana, el Equipo Menonita. Albert Buckwalter trabajó durante casi cuatro décadas en la producción de

¹¹ Valerio Nicola es un destacado dirigente mocoví originario del Lote 3, la misma comunidad de origen de Juan Carlos Martínez, y que participó activamente primero del liderazgo de las iglesias indígenas, y luego de las luchas por los derechos indígenas en las décadas de 1980 y 1990. Roberto Ruiz fue el principal traductor de la Biblia al idioma mocoví, y luego trabajó como docente bilingüe durante varias décadas en la comunidad de Colonia El Pastoril, al sur de Villa Ángela, convirtiéndose en el principal referente en cuanto a educación en el ámbito moqoit hasta su muerte en 2012.

gramáticas de las lenguas guaycurúes, trabajo que concluyó con la publicación del Nuevo Testamento en idioma mocoví en 1988, porciones del Antiguo Testamento unos años después, en 1991, y un Vocabulario Mocoví en 1995. Anteriormente se habían publicado varios materiales de lectura sencilla para nuevos lectores, y se había trabajado sobre la gramática del idioma, principalmente con la participación de Roberto Ruíz, un mocoví de Colonia El Pastoril que luego fue docente en el CIFMA, docente bilingüe en Pastoril y referente del Ministerio de Educación para la preparación de currícula en educación bilingüe.

Otros procesos de concientización

Finalmente, podemos mencionar otros dos procesos que tuvieron lugar en la zona desde la llegada de la democracia, iniciados por agentes externos pero que tuvieron un efecto de visibilización del colectivo y de concientización hacia el interior del mismo. El primero fue un trabajo de relevamiento territorial llevado adelante por un miembro del Equipo Menonita, el misionero y agrónomo Miguel Wigginton, entre los años 1990 y 1995, con el objetivo de acompañar a las comunidades mocovíes del suroeste en procesos de regularización de las propiedades donde residían y de reclamo por la titularización de sus tierras. Además del relevamiento, que incluyó no sólo la consulta de datos en terreno y en dependencias oficiales, sino también entrevistas a dirigentes y ancianos sobre la historia de las principales comunidades, Wigginton colaboró en muchos reclamos indígenas frente a organismos oficiales, principalmente el Instituto de Colonización. Este trabajo fue generando conciencia en muchas comunidades indígenas de la existencia de un orden jurídico blanco, que aunque poco comprendido por los *moqoit*, sin embargo tenía una injerencia en su realidad, y de la necesidad de la regularización de la propiedad de sus tierras para detener su continuo achicamiento a manos de intrusos blancos.

El segundo proceso que también fue importante como elemento concientizador de las comunidades fue el desarrollo del Programa de Participación Indígena¹² de 1996 y 1997. Aunque con pocos resultados concretos en cuanto a cambios en las políticas del Estado nacional, el programa significó la realización de reuniones y encuentros con gente de las comunidades mocovíes de la provincia, lo cual generó reflexión y pensamiento sobre los temas relevantes para el colectivo. Julio García, que en esos años integraba el equipo de ENDEPA del Chaco como abogado, recuerda ambos procesos de la siguiente manera:

“Una experiencia que a ellos los ayudó en la zona mocoví fue con un pastor Wigginton, que ellos lo tenían presente, yo le escribí en el año 96 porque me parecía que los había ayudado mucho en el proceso, cuando yo empecé con ENDEPA. Y otro proceso que fue muy interesante...después se desvirtuó, porque hubo repeticiones, el Estado en realidad para no tomar decisiones convocó a varios procesos de participación, fue un proceso de participación referido al contenido que debería tener la política indígena, el PPI del año 96 y 97. Y ahí en la zona mocoví creo que ayudó por lo menos a fortalecer el colectivo, a visualizarse entre ellos. Esos dos procesos, el de las iglesias, que me parece que es

¹² El Programa de Participación Indígena tenía como objetivo realizar una consulta a los pueblos indígenas del norte del país como base para la producción de legislación que reglamentara los nuevos derechos indígenas reconocidos en la reforma constitucional.

importante, y el programa de participación indígena...vi que la gente se sentaba, conversaba, 'yo soy de tal lugar', vi hacer el mapa..." (Julio García, entrevista 2/10)

Es entonces en este contexto de fuerzas externas e internas que están llevando a los mocovíes a ir dejando la vida en las comunidades rurales para establecerse en las afueras de los pueblos del suroeste chaqueño, con nuevos aires ideológicos y políticos, que retomamos la historia de Juan Carlos Martínez.

El segundo período en palabras de Juan Carlos: los comienzos de un dirigente *moqoit*.

La migración a los pueblos

Desilusionado por las pocas expectativas de un mejoramiento en su calidad de vida, JC se había decidido a emprender una búsqueda de mejores posibilidades en San Bernardo, un pueblito de la zona rural del sudoeste provincial, situado a unos 15 kilómetros de Lote 3, la comunidad donde en ese momento estaba residiendo con su familia.

*"Tenía como una revolución interna en mi persona, de querer superarme y superar a lo que todo el mundo estaba acostumbrado a ser, y lo que yo también estaba haciendo, carpir, cosechar, ser destroncador..."*¹³

Esta inclinación personal, y deseo de autosuperación y de progreso personal, se sumaba a las condiciones que operaban sobre la población rural en general, y aborigen en particular del suroeste chaqueño.

Eran tiempos de grandes y acelerados cambios entre los mocovíes del Chaco. Las condiciones para la vida en la comunidad se volvían más difíciles, debido especialmente a la disminución en el trabajo rural, y al crecimiento de la población de la comunidad del Lote 3, que ejercía una presión demasiado grande sobre la muy limitada extensión de tierra a su disposición, 49 hectáreas que no permitían el sostén de la gente bajo las nuevas condiciones de producción agrícola. Y por otra parte, la gente también deseaba conocer las mejores condiciones de vida que eran posibles en las márgenes de los pueblos, tales como la disponibilidad de agua potable, la posibilidad de acceder a una vivienda social, las ventajas de la electricidad, la cercanía a los servicios de salud y educación, y la posibilidad de acceder a fuentes de sostén alternativas, tales como programas de ayuda social, relaciones con punteros políticos y otras.

[E]n esa época en el campo ya no había tanto, y además se multiplicaron la gente sobre las cuarenta y nueve hectáreas, muchos nuevos. Además porque también ya empezaron a venir a la municipalidad, ya se animaban a hacer algunas gestiones como un comedor, o alguna ayuda social que había en los pueblos. Así que venían [al pueblo] e iban quedando, una vez que se quedaron conocieron el agua potable, la luz, que el campo no tenía; y empezaron a armar sus casas, y tener

¹³ Las citas en este capítulo pertenecen a entrevistas realizadas a Juan Carlos Martínez en los meses de junio y septiembre de 2010.

mas cerca el hospital. Son cosas que después de a uno iban yendo, después hay más cosas que la misma comunidad se daba cuenta que podían hacer ellos, como comedores comunitarios, canilla públicas, empezaron a sacar agua.

...

Por ejemplo, en ese primer período que vos mencionás [los años ochenta], es cuando las comunidades ... se sentían obligadas a emigrar a las localidades cercanas, porque ya los colonos empezaron a irse del campo, por lo menos los mocovíes, y nosotros quedamos sin trabajo, la mano [de obra] de nosotros y vamos a las ciudades.

...

Yo creo que en los años noventa fue uno de los años que empezaron a, por lo menos acá, creo que también en Charata y en la zona de la Tigra, y Villa Ángela, en donde las familias vieron que había que irse a la ciudad, nosotros vinimos antes, pero fue el año donde muchos empezaron a emigrar. ... Y nosotros acá en San Bernardo empezaron a venir, en los noventa salieron viviendas en barrio Uris en Charata, mucha gente se fue, hubo muchos cambios, se estaban yendo más a la ciudad, eso fue cambiando la necesidad de vivir; había empezado en los ochenta pero en los noventa es como que con más fuerza, ahora pararon, porque vienen o se van y ya se sabe.

Era la primera vez que uno iba al pueblo, a hacer una casa en el barrio. Ahora hay gente que se vienen y se van, el que viene a vivir en el barrio ya sabe lo que es. Ahora no hay ningún campesino de la zona rural que no sepa cómo se vive en el barrio. La gente en Lote 3 están todavía una familia, pero ellos ya saben cómo se vive en el barrio. Si no vienen es porque eligen vivir ahí.

El proceso de migración a las ciudades y pueblos impactó de manera profunda en la forma de vida de las familias mocovíes. El ambiente social, ecológico y político de los pueblos era tan diferente que las transformaciones fueron rápidas y penetraron hondamente en la estructura social de los aborígenes urbanizados. Por un lado, la gente indígena comenzó a sentir cotidianamente el estigma de ser indígenas, y de portar las marcas asociadas al mismo, como el uso de un idioma aborígen y las costumbres propias de las comunidades rurales. Y por otro, se cortaban o debilitaban muchas relaciones de parentesco que eran importantes en la vida social en el campo, y en la transmisión de los conocimientos y tradiciones propias de los *moqoit*.

Las costumbres familiares también se cambian, se ocultan para que no vean los blancos, los vecinos, los criollos... es más, la forma de cocinar, eso de estar al lado del fuego ya no, y al no estar al lado del fuego... no se habla ya... viste que en el campo está al lado del fuego la gente... está el fogón ... y al venir al pueblo ya la gente no quiere estar al lado del fuego porque lo ve la gente [blanca], lo ven los otros y ya muy pocos son los que están al lado del fuego; y al no estar al lado del fuego, se incorpora la mesa... la charla en la mesa o la comida en la mesa y eso no es así en el campo... y eso hace que ya no se está muy juntos siempre, y más inquieto, más separado y ya no hay conversaciones y ya no se habla y al hablar se habla en castellano, no en nuestra lengua.

...

[A]l venir a la ciudad, la parte cultural se debilitó mucho, la parte familiar, la parte...del desarrollo cultural de la familia se debilitaron todo... porque generalmente los que empezaron a venir al pueblo son familias jóvenes digamos, y los más mayores, los más ancianos quedaron, y los que mantienen la costumbre y desarrolla con los jóvenes, con los chicos, eran los mayores justamente, los ancianos... son los que quedaron en el campo... y se corta todo, uno porque está un poco distanciado y el otro porque la gente que vinieron al pueblo ya no están todos los días con los parientes, están más con los nuevos amigos, con gente nueva, con los criollos, y eso hace que se corte todo, que se corten las relaciones.

Y valores importantes en la estructura social indígena, como la reciprocidad, iban siendo influenciados por otros valores propios de la sociedad criolla. Los grupos familiares extensos como base de la estructura social aborígen fueron dejando de prevalecer para ir dando lugar a estructuras familiares más acotadas.

Ya se perdió el sentido comunitario que era que hay que compartir lo que había, y eso pasó porque en el pueblo ya es diferente, en las ciudades es diferente, ya estamos cayendo en las individualidades de la familia, muy individuales, muy privado... salvo un familiar directo que esté cerca, que viva al lado, que esté cerca.

...

[L]a conversación también cambia, la conversación de ahora se habla más que nada de lo que salió, que es lo que hay, ... la conversación es la parte económica, eso es lo interesante, tanto para el hombre como para la mujer, si salieron las becas para los chicos o si no salieron, cuándo vamos a cobrar, la pensión, fechas en los bancos, bancos, bancos, todo banco nomás, esa es la conversación... pero ya no es hablar del hermano o hablar de la familia, las condiciones de vida que están los otros, ... nadie se detiene a pensar cómo le va al otro... cambió mucho ... no hay tiempo para hablar de la cultura nada, no se habla directamente, hoy en día actual no se habla nada, nadie habla de la cultura.

No solo han ido cambiando los temas de la conversación, sino que el idioma utilizado para la comunicación también ha ido cambiando. En el contexto blanco de los pueblos, la gente *moqoit* se siente avergonzada de utilizar su lengua delante de oyentes criollos, situación que no existía en la vida en las comunidades rurales. Sentían que era necesario ocultar una marca tan evidente de la identidad indígena, una identidad que portaba un fuerte estigma delante de los colonos ahora habitantes de los pueblos, que en gran proporción eran descendientes de inmigrantes de Europa Oriental, con fuertes ideologías discriminatorias contra no solo los indígenas sino también hacia los criollos.

[P]or ejemplo las tías o mi madre cuando vivía, me hablan siempre en lengua y de repente ... me está hablando en castellano porque ahí cerca hay gente criolla o blancos, o lo que hacen es no hablar entre ellas hasta que pasen [los criollos], están calladas y cuando pasan empiezan a hablar, aguantan en ese momento.

...

...[P]arece ser que cuando uno habla bien y mejor el castellano es más importante... eso fue en un principio, todos procuraron hablar el castellano y tratar de hablar bien el castellano, cosa que igual le cuesta, entonces lo que hace el padre joven es hablarle al chico en castellano, para que se vaya familiarizando y que él hable bien el castellano, y bueno uno termina no hablando bien como otra clase social.

...

Se siguió hablando en lengua en la familia, así encerrados en la casa, pero eso poco a poco también fue debilitándose, y ahora ya casi todos hablan en castellano en sus casas... no hablan en [moqoit]... salvo un saludo o dos, tres palabra en mocoví...

Los padres comenzaron a utilizar el castellano en la crianza de sus hijos, para evitarles los sufrimientos asociados al estigma del indígena, y hasta los mismos jóvenes mocovíes se burlaban del que “hablaba mal” el castellano. Las escuelas blancas contribuyeron a acentuar este proceso de “castellanización”, al promover el uso casi excluyente de esta lengua en el ámbito escolar.

[Y] es para que ellos puedan aprender, mejor el castellano, hablar bien el castellano porque es la lengua que se usa... lo malo está que así debería hablarse también en mocoví, pero no se habla, no se usa, por eso le enseñan el castellano para que hablen bien, entiendan bien y que no tengan problema, es más, ahora entre los chicos, entre los jóvenes si alguien habla mal o pronuncia una palabra mal en castellano, se ríen todos, porque todos tratan de hablar bien, se burlan del que habla mal... y a cualquier joven que hoy le hablan en mocoví, aunque saben igual te contestan [en castellano]... y entre mocoví, y si hay un blanco peor te contestan.

...

La escuela de por sí ponía una lengua en castellano, y, es más, obligaba que se hable bien, que se escriba bien, en la escuela; y en la casa después de eso los padres también tratan de que el chico hablen bien, que le hagan caso a la maestra y que haga lo que le dice la maestra... una imposición bien fuerte. Y de un tiempo a ahora ya no, por el tema de la escuela bilingüe, pero qué sé yo, cinco años atrás o diez años atrás y tal vez en alguna escuela todavía, no quieren que el chico hablen en mocoví, no quieren que esté callado, [quieren] que se exprese bien en castellano.

Asociado a estos fenómenos, los mocovíes en ambientes urbanos comenzaron a sentir la aceleración de un proceso que ya había estado afectando su sociedad, pero que en el nuevo contexto se hizo más fuerte, esto es, la valoración más acentuada de la palabra escrita por sobre la palabra hablada. Ellos ya habían experimentado el peso de la escritura en el mundo criollo, y por eso sus líderes aún en el campo habían tenido que ir adquiriendo habilidades en la lectoescritura para poder hacer valer sus derechos frente a un mundo jurídico que se manejaba exclusivamente bajo la modalidad escrita. Muchos habían aprendido amargamente que una firma en un papel en las manos de un blanco podía significar la pérdida de sus tierras o una expulsión compulsiva de los lugares donde habían vivido siempre. Pero ahora, la influencia de “los papeles” era cada vez más ubicua. Hasta el más mínimo trámite requería formularios o notas por escrito. Y el mayor acceso a los servicios educativos subrayaba esta realidad en la mente de los niños mocovíes escolarizados.

[Y] el papel cada vez fue entrando más, a lo último el que era más entendido en leer y escribir era el cacique, y a medida que va recibiendo papeles, va bajando el nivel del valor de la palabra, y ahí es cuando la fuerza de la palabra se pierde y vale más lo escrito.

Por otra parte, estos cambios también iban influenciando quiénes eran las personas que detentaban liderazgo en los nuevos grupos de mocovíes en los pueblos. Ya no eran más aquellas personas que sabían tratar con los patrones blancos y negociar los términos del empleo de su mano de obra para la carpida y la cosecha del algodón, como en los tiempos en que las comunidades dependían mayormente de estos trabajos. Los pastores y líderes de las iglesias indígenas, con habilidades en liderazgo y en cuestiones organizativas y de documentación (por las exigencias del Ministerio de Culto para la obtención de los *ficheros de culto*) aportaron en gran medida al liderazgo durante las primeras etapas de las luchas por los derechos indígenas, pero en los pueblos estaban surgiendo también otros líderes.

Nuestros líderes cuando estábamos en el campo, eran los caciques o eran los presidentes de alguna asociación comunitaria... el presidente de asociación era el que sabía arar, el que sabía manejar un tractor. El que no sabía manejar esa herramienta no podía ser presidente. Resulta que cuando venimos al pueblo, y empezamos a armar nuestro propio barrio, esto pasó en todas las comunidades, nos organizamos otra vez y el presidente de la comunidad ya no era el que sabía manejar el tractor, sino que era el que encaraba más a la municipalidad, el que iba y pedía un vale, o pedía y lograba conseguir un comedor para el barrio.

En los pueblos había más fuentes de recursos, pero éstos eran limitados y dependían de las relaciones que los grupos familiares pudieran establecer con quiénes manejaban estos recursos, como intendentes, punteros políticos, trabajadores sociales, etc. Es decir que el acceso a esas fuentes era diferenciado y no al alcance de todas las familias por igual. Y también había accesos diferenciales a otras formas de conocimiento, provenientes del mundo blanco. Algunos llegaban a manejar en alguna medida estas nuevas formas de conocimiento, que no eran accesibles para todos—leyes, papeles, instituciones del mundo blanco, etc.—generándose diferencias que no existían en las comunidades rurales, y nuevos líderes que basaban su autoridad en estas ventajas diferenciales. Comenzaron entonces a formarse nuevas divisiones entre grupos, y aparecieron formas de organización social no tan amplias como las de las zonas rurales, con grupos familiares mucho más limitados en extensión.

[A]l tener más conocimiento comienza la división, por eso yo lo veo como que, por un lado es positivo, pero por otro lado también el conocimiento pasa a ser objeto de división, porque el conocimiento que se obtuvo no era de los conocimientos buenos, sino que era esto de la competencia del individualismo, entonces hace que todos quieren ser como ese líder, apartar a la gente, “también yo sé hacer gestión”, “yo también puedo hacer como él hace”, “él piensa así y yo pienso otra”, y ahí empezaron las divisiones.

...

[Y] después acá hoy se genera las divisiones terribles, hay grupo familiares divididos, y las divisiones casi siempre surgen, salen por lo que se le da a la comunidad y se reparte o no se

reparte, se pelean por lo que hay, planes sociales, mercaderías, comedor, dónde vamos a poner el comedor, y se pelean por eso; y después bueno así también se dividen las iglesias, un grupo por acá, otro grupo por allá... Cambió mucho, cambia totalmente la gente de la zona rural, con la gente del pueblo.

...

[M]ás antes era más grande, más amplia la familia, ahora tiene un límite la familia: el hijo, el padre, la madre, la abuela y hasta ahí nomás... y el resto como medio que se jode digamos, más cuando vienen las cuestiones políticas, ya se van marcando, algunos dirigentes políticos, el que dirige ese grupo familiar, el dirigente es ese que tiene dos o tres o cuatro grupos familiares, entonces ese es el dirigente de ese grupo familiar y de acuerdo a la idea de ese dirigente a veces la familia la toma, “bueno, compartamos con vos si estás con nosotros”, si no, o estás con el otro, ya hay una división.

La llegada de la democracia

Simultáneamente con todos estos cambios debidos a la migración a los pueblos y ciudades, el advenimiento de la democracia en 1983 significó el comienzo de otro proceso con enorme impacto en los grupos indígenas de todo el Chaco, y del suroeste en particular. Al poco tiempo de finalizar la dictadura militar, se había organizado un fuerte movimiento de reclamo por los derechos indígenas, proceso que después de una difícil lucha culminó en 1987 con la sanción de la Ley 3258 del Aborigen Chaqueño. Y todo este proceso significó cambios profundos y la apertura de nuevos horizontes para las personas y los grupos indígenas, como reseñamos al comienzo de este capítulo. La realidad de los nuevos derechos, o del reconocimiento de sus derechos, como miembros de los pueblos originarios fue haciendo que los propios *moqoit* percibieran el orden jurídico blanco como un espacio donde sus reclamos podían comenzar a obtener un respaldo; la ley del blanco podía convertirse en herramienta para defender los intereses del pueblo mocoví, después de tantos años de haber vivido en constante temor a la violencia del Estado.

[T]odo ese tiempo del cuarenta hasta el ochenta, durante cuarenta años la gente no estaba tranquila, no estaba segura... nunca hubo confianza. Yo creo que después de esto del ochenta y algo, comenzaban... ahí recién empezaron a tomar la herramienta ellos, ahí empezaron a cambiar el discurso y decir “nuestra arma es la ley”, no sé si te acordás, “tenemos que tener armas nosotros, la arma de hoy es la ley”, ahí empezaron a entender y tratar de buscar derechos y usar la ley, pero de ahí para abajo nadie hablaba de ley, nadie sabía de ley...

Esta nueva percepción de sus propios derechos y de las leyes del sistema jurídico blanco significó cambios en las actitudes de los mocovíes en temas tales como la explotación en los trabajos, pasando a tomar una postura más activa y reivindicativa en la defensa de sus propios intereses.

[E]ntonces eso hizo que la gente nueva a partir de la ley del aborigen, a partir del ochenta y siete, noventa, hay como una revolución de eso de los jóvenes, a decir, “bueno, vamos a trabajar

pero que esto nos sirva, si nos queda, y si no nos queda nada para qué vamos a trabajar si los demás nos explotan, ellos se enriquecen y nosotros no”; y actualmente ya cambia, hoy se busca una igualdad donde trabajemos todos pero que del trabajo quede algo... no se busca un trabajo para sostener solamente en el día, que alcance para comer ese día... bueno yo veo esa diferencia desde ese tiempo... hubo un cambio.

Y es en este momento, en este ambiente de nuevos horizontes, nuevas posibilidades, y también nuevas trayectorias de vida posibles, que en 1987 JC se decidió a dejar la comunidad de Lote 3 para probar suerte en San Bernardo, el pueblo blanco más cercano, a unos 15 kilómetros de su comunidad. Él había decidido buscar un camino diferente al que sus paisanos recorrían en esos días, un camino que le brindara mejores oportunidades de vida. Y para eso decidió cursar la escuela secundaria en el pueblo. Al terminar esos estudios quería entrar en la policía, o en algún curso de enfermería. Pero mientras cursaba el secundario en San Bernardo, escuchó de una nueva posibilidad de estudio para jóvenes indígenas. Poco antes había comenzado en Sáenz Peña el Centro de Investigación y Formación de Maestros Aborígenes, el CIFMA, bajo el auspicio de la nueva Ley del Aborigen, que reconocía el derecho indígena a una educación bilingüe. JC decidió investigar esta posibilidad, visitó el CIFMA en Sáenz Peña, a 60 kilómetros de San Bernardo, y fue cautivado por lo que se convertiría en la principal vocación de su vida.

[Elegí] la carrera docente en realidad porque yo me fui, primero a mirar, me fui a Sáenz Peña y vi que eran todos jóvenes indígenas, y me gustó el ambiente, y además porque yo quiero salir siempre en contra de las cosas que no sé. Yo siempre tuve problemas en la escuela primaria, de escribir bien la lengua castellana, yo hablaba pero sé que no hablaba muy bien, pero hablaba bastante, no era perfecto en hablar en castellano y tampoco en escribirla, por eso yo quiero buscar hasta que yo lo logre.

Y lo otro, para mí ser maestro, es lo más difícil. Yo digo nunca voy a ser maestro, porque para ser maestro hay que saber mucho, y eso que a mí me asusta, me cuesta, a eso quiero ir yo, cuanto más me cuesta yo eso más busco. Y como era bilingüe y yo tenía problemas en la lengua, mi problema fue mi lengua mocoví, que se burlaran de mí, siendo yo indígena y no sepa hablar... Entonces en el CIFMA en ese momento se buscaba la revalorización de la cultura, con Germán [Bournissen], era un excelente programa de revalorización de la identidad cultural, donde uno se tenía que sentir orgulloso de su identidad cultural. Eso hizo ... que yo ya venía con una revolución, decía “qué hago, soy indígena, no voy a cambiar”, y eso fue lo que me gustó.

Me gustó no ser maestro o docente cualquiera, sino ser un docente indígena bilingüe e intercultural, era justo lo que a mí me gustaba. Yo me sentiría mal si fuera un profesional fuera de mi cultura, un profesional cualquiera sin saber nada de la cultura, ahí me sentiría mal. Y esto me cayó bien, me gustó, tiene que ver con todo un poco, uno por la persona mía y otro por el tema de la cultura, y el otro por el tema de ver que la gente sufre, y eso es porque le falta estudiar o meterse un poco más o animarse a estudiar, pero estudiar no para abandonar, sino estudiar y ser intercultural.

Convertirse en maestro bilingüe era un desafío que JC no podía dejar pasar, como lo era la profundización en el conocimiento de su propio idioma, tema que lo seguía cautivando. Y el

hecho de que el programa se centrara justamente en la revalorización de las identidades indígenas satisfacía esa sed interior de autodescubrimiento y realización como persona indígena que “revolucionaba” la psiquis de JC.

Con mucho esfuerzo, ya que trasladarse a Sáenz Peña implicaba estar alejado de su familia, vivir en un ambiente extraño, y realizar viajes periódicos a San Bernardo y de allí al Lote 3, JC se dedicó a sus estudios en el CIFMA y después de cuatro años pudo terminar el primer nivel, obteniendo su título secundario con orientación docente bilingüe, título que lo habilitaba como auxiliar docente aborígen.

La vivencia de estudiar en el CIFMA fue una experiencia transformadora para JC. Por un lado, el entrenamiento académico incluía la adquisición de herramientas para investigar y redescubrir la propia cultura, que eran aplicadas por los alumnos en sus comunidades de origen. Esto llevó a JC a una revalorización profunda de sus costumbres y sus valores, y de las voces y relatos de sus propios ancianos, que de niño había escuchado alrededor del fuego en la comunidad de Lote 3. Y por otro lado, la convivencia con otros estudiantes indígenas del Chaco, mayormente tobas, le llevó a descubrir el valor de otras culturas indígenas y a ampliar sus horizontes y conocimiento de una realidad indígena mucho más amplia que los límites de su propia comunidad.

Para mí fue inolvidable, siempre digo [el CIFMA] fue mi segunda casa, por el hecho de convivir ocho años con los hermanos qom, los wichí muy pocos, pero más qom, y estar con ellos todos los días, estudiar con ellos, fue una experiencia muy fuerte, ...empezamos a ver a nuestra cultura con otros ojos, la verdad que nos despertó muchísimas cosas, nos despertó nuestra propia cultura.

Una vez que aprendíamos alguna técnica de aprendizaje, ya lo volcábamos entre nosotros, intercambiábamos entre nosotros la mirada, la experiencia. Aprendimos entre nosotros, es como que la carrera nos dio métodos, herramientas, aplicamos entre nosotros e intercambiamos y empezamos a ver muchas cosas, que gracias a esas herramientas muchos blancos aprendieron de nosotros, o sea, que en la institución aprendieron muchísimas cosas con nosotros. Aprendimos que nosotros aprendimos de los profesores y ellos de nosotros.

Una de las cuestiones que más impactó a JC fue el descubrir una historia diferente a la que había escuchado como única versión en su propia educación primaria. En el CIFMA se dio cuenta que en ella, había aprendido a despreciar la visión indígena de la historia para abrazar la versión oficial proveniente de la sociedad blanca, aquella que sus propios padres habían querido que él aprendiera para poder acceder a un mejor futuro.

[A]nosotros nos gustaba escuchar la historia del blanco, porque eso era lo que había que aprender, cuanto más aprendíamos era mejor, y nosotros nos sentíamos bien cuando más sabíamos ... porque nuestros padres estaban conformes con que nosotros supiéramos más, porque la escuela está para eso, para que uno vaya y aprenda, y aquel que no sabe nada de la historia del blanco, ese no sabe nada.

...Después nos dimos cuenta que, hace poco cuando éramos grandes y estudiábamos en la secundaria y en el terciario, nos dimos cuenta que nos dieron toda una historia que no tiene nada que ver con nuestra historia verdadera, la verdadera historia digamos. Y ahí recién nos dimos cuenta que nos enseñaron la otra historia, y nuestra historia no.

...Eso es lo que nos hizo, cambiarnos la mente, nos dejó tristes. Y después salimos nosotros a investigar nuestra historia, en el terciario salíamos preocupados a buscar nuestra historia ... y después nos dimos cuenta que sabíamos mucho nuestra historia pero nosotros como que desvalorizamos, abandonamos, dejamos, como que casi no nos quedó nada. Salimos a rescatar. Ahí recién nos dimos cuenta que la escuela no nos enseñó nada, nos estaba enseñando algo que no nos sirve. ¿Qué me interesa a mí la historia de otro continente?, para proyectar yo tengo que hacer la historia de mi comunidad, no voy a proyectar la historia de otro, si quiero proyecto la historia de mi comunidad.

También hay que saber la otra historia de los otros continentes, pero primero la nuestra. Para nosotros los indígenas, borraron nuestra historia y nos enseñaron la otra historia, y a la hora de llevarla a la práctica necesitamos de la historia y no tenemos, tenemos la otra historia que tampoco nos sirve, no podemos proyectar sobre la historia de otro, que no es nuestra historia.

JC pudo terminar el bachillerato con orientación docente y luego volvió a inscribirse en la carrera terciaria que en cuatro años más le otorgaría el título de maestro bilingüe, siempre en el CIFMA. Para entonces ya había formado una familia con una chica mocoví de San Bernardo, por lo que viajaba regularmente de Sáenz Peña a este pueblo para visitar a su familia los fines de semana.

Pero otro evento muy importante se conjugó con la experiencia educativa del CIFMA para moldear profundamente la vida de JC. Cuando a fines del año 1993 se comenzó a trabajar para la inclusión de la necesidad de reforma de la Constitución Nacional en cuanto a los derechos indígenas, el CIFMA, por su íntima relación con ENDEPA, fue un lugar clave para el reclutamiento de los dirigentes indígenas que participaban de este movimiento reformista. Así, en 1994, ya en las sesiones de la Convención Constituyente, JC fue invitado, como único mocoví de la provincia del Chaco (aunque sí participaron otros *moqoit* de la provincia de Santa Fe) para viajar a Santa Fe para ser parte del grupo de indígenas de todo el país que conformaron el lobby, asesorados por los abogados de ENDEPA, para presionar a los constituyentes para el tratamiento de las reformas que interesaban al colectivo aborigen. Esta experiencia fue otro hito importante en la formación de JC, que él describe nuevamente como otro “despertar”.

[En]el noventa y cuatro, ya teníamos unas propuestas elaboradas con el equipo que acompañaba ENDEPA a nivel nacional, entonces logramos llevar las propuestas a los foros y a los constituyentes que estaban [en Santa Fe]. Es más, tanto que los conocíamos a los constituyentes que nos llamaron “constituyentes de pasillo”, porque estábamos también nosotros todos los días, “el lobby” también nos llamaron porque era algo muy continuo, antes que se largue, que se comience realmente a debatir y a tratar los temas, cuando sabíamos que iban a tratar los temas que tenían que ver con la comisión de Derechos y Garantías que trabajaba sobre [estos temas]. Así que, fue muy bueno el trabajo, fue una buena experiencia porque ahí, incluso yo y todos los

dirigentes a nivel nacional ya tuvimos otro despertar, otra forma de ver la realidad, y otra forma de ver como estábamos parados dentro del Estado Argentino.

En esa experiencia de lucha en los pasillos de la Convención Constituyente, JC adquirió el entendimiento y manejo de conceptos que serían clave en las luchas políticas en su propia tierra, como por ejemplo la preexistencia de los pueblos originarios, la propiedad comunitaria de sus territorios, el derecho a la educación intercultural y no sólo bilingüe, el derecho a las propias formas de organización, y otros. Y también aprendió estrategias de lucha, aún frente a adversarios abiertamente hostiles, que le servirían como experiencia al volver a su provincia.

Se hablaba como si fuéramos uno porque estábamos tratando temas generales que tienen que ver con las necesidades de mejorar las condiciones de vida de los pueblos de Argentina, y era muy difícil porque había que pensar cómo, porque era la Constitución Nacional, dejar abiertos derechos y así después en el futuro estarán, si es que después les sirve ... Aun así lo primero que pusimos es que las tierras sean comunitarias, sean de propiedad colectiva para que las comunidades puedan compartir sus territorios, después, dentro de esa comunidades que tenga un solo título comunitario ...

Así que, los temas tratados con todos los pueblos era uno solo, se habló de educación bilingüe intercultural, que se debe dar participación a todas las comunidades, dentro de la formación de los niveles educativos, respetando la cultura y la lengua, donde la escuela ya deje de colonizar con sus formas a las comunidades indígenas, y que ya ingrese e integre en los contenidos curriculares los valores de la cultura de los indígenas. En ese caso coincidíamos con todos los pueblos que estábamos presentes y defendimos eso.

La experiencia fue, que cada uno pueda ver que había una audiencia con algún bloque de los distintos partidos nacionales oficiales, para bien fue, de la constituyente; entregábamos las propuestas y así íbamos recorriendo e incluso un seguimiento; qué opina el bloque, si aceptó la propuesta, si la modificó o si tiene otra propuesta.

En el caso de los pueblos originarios, entramos justo en eso, en esa parte de la Constitución, y al momento de tratarse fuimos convocados y ya nos conocían todos los legisladores;... incluso hasta con el militar hicimos amistad..., Aldo Rico también era uno de los constituyentes..., él fue el único que al entrar nos rechazó y nos decía "para qué quieren las tierras los indios", así nos decía, y nos quedamos mirándonos ... nos quedamos muy mal porque nos dijo con un tono muy fuerte, y le explicamos, en primer lugar queremos las tierras, queremos pasar libres y caminar libres sobre nuestras tierras, porque ahora todos nuestros caminos están cerrados, se están construyendo grandes represas y empresas sobre nuestros territorios, y bueno así, él entendió y fue entendiendo, al final también apoyó, a lo primero fue muy chocante nomás.

Así que bueno, la verdad que fue una alegría que después fueron sumándose más hermanos de distintos pueblos, a lo último fue la [Asamblea] Constituyente y ahí se aprueba lo que veníamos [proponiendo], pero costó mucho...

Esa misma experiencia yo la traigo al Chaco en las comisiones de nuestra provincia, que son los distintos dirigentes. Ya venimos con todas las fuerzas a nivel nacional y ahí creo que los dirigentes, muchos dirigentes surgieron, ya no caciques, que representen a la comunidad, sino dirigentes que sabían lo que estaban pidiendo al hablar del cumplimiento de los derechos porque

ya estaban exigiendo el cumplimiento de los derechos de la Constitución nacional y provincial, ya manejábamos otro concepto como las tierras tradicionales, como el título de propiedad comunitario, colectivo... Así que bueno, esa fue la experiencia, muy buena, y yo creo que ese año desde el noventa hasta el año dos mil hubo un despertar muy tranquilo, muy armonioso, muy hermanado de los dirigentes de los distintos pueblos, eso es lo que yo viví como experiencia.

Esta experiencia de participación en la Convención Constituyente marcará un nuevo entendimiento y un nuevo compromiso de JC con la lucha por el reconocimiento de los derechos de los *moqoit*. Este nuevo compromiso lo llevó a involucrarse personalmente en el desarrollo de su pueblo, al término de sus estudios en el CIFMA, no sólo desde su puesto como docente bilingüe en la pequeña comunidad mocoví de El Pegouriel, sino también en otras alternativas de lucha.

Yo tuve un profundo despertar y una visión muy amplia de cómo estábamos y donde estábamos parados legalmente y en todo sentido, culturalmente y socialmente, entonces lo que yo sentí en primer lugar, más allá de la alegría por lograr que la Constitución nos reconozca que estamos insertos, sentí una tristeza profunda porque ahí recién pude ver lo que no veía y me preocupó muchísimo y eso es lo que me quedó, al ver que hay una conciencia muy cerrada desde el blanco hacia el indígena. No era mentira que el blanco desconocía al indígena, lo desconocía, porque de los legisladores nadie sabía que había indígenas, en segundo lugar, que vayamos a plantear una cosa primero les costaba muchísimo.

Y que nunca hubo una sensibilización en cuanto al blanco de la vida del indígena, entonces yo me doy cuenta que nosotros estábamos muy lejos de la construcción del Estado, de la mesa donde se construye el Estado, de tomar decisiones y que estas no pasan, ni siquiera las consultas. Éramos como un grupo de vecinos ignorados por el Estado, eso es lo que me dio tristeza, al ver donde estábamos legalmente y eso me dio mucha tristeza, entonces me llevó a que me animara y a no rendirme y a impulsar este proyecto y a meterme a trabajar con jóvenes y hacer reuniones y hablar con dirigentes, empezar a volver a mirar la ley ... del aborígen, por qué no se cumple, qué es lo que falta y por qué se cumple mal. ... Así que me sirvió mucho y, hasta ahora yo sigo porque todavía aún no se alcanza...

Nuevas modalidades en educación

En el área educativa, a pesar de su entrenamiento y de la apertura a la educación intercultural establecida por la ley del aborígen y posteriormente por los cambios constitucionales, JC encontró una resistencia generalizada por parte de los maestros y directores blancos. Los docentes no indígenas no comprendían el verdadero rol del docente bilingüe como educador, y lo percibían simplemente como “ayudante” del maestro blanco, con un rol más afín a un traductor que a un educador con pedagogía y contenidos diferentes, pertenecientes a otra cultura. Y los maestros bilingües terminaban siendo objeto de menosprecio y discriminación.

Veníamos con otra mentalidad, con otro tipo de formación, con otros contenidos curriculares, con otros derechos de la educación, con otros tiempos, con otra metodología, con otra didáctica, eso hace que sea muy diferente a la educación tradicional [blanca], y eso hace que la

presión sea muy fuerte, la dirección de la institución, y terminaba mal el maestro [bilingüe], terminaba discriminado. Dentro de la escuela, se lo veía con un perfil muy bajo, que ese lugar tendría que ser como auxiliar, después se lo veía como traductor, simplemente como traductor, y tenía que seguir dirigiendo la clase y seguir imponiendo los contenidos del maestro blanco y el indígena estaba sólo para ayudar con un dibujo, para la traducción de una palabra al chico, o cebando mate, de última terminaba barriendo, ... cuando en realidad no estamos formados para eso, estamos formados para enseñar la cultura usando la didáctica, la manera de enseñar, la manera tradicional del pueblo indígena.

Bueno, todo eso fue una lucha, de la manera de salir y decir vamos a escribir esto en el estatuto docente, los derechos que nos corresponden como docentes, que nos reconozcan como docentes profesionales, intercultural bilingüe, no como un maestro auxiliar o como un personal más dentro de la institución, es un educador bien formado y además intercultural bilingüe. Sería como una categoría superior al maestro bilingüe o al maestro común, por el hecho que se maneja con la misma didáctica, pero en realidad hay otra didáctica que es intercultural de dos lenguas, que puede usar dos lenguas, no solamente alfabetizar en el castellano sino que puede alfabetizar en la lengua propia.

Y estas situaciones impulsaron a JC y a otros docentes a reunirse para animarse mutuamente y para promocionar los derechos de los maestros bilingües, generando nuevos espacios dentro de las instituciones educativas blancas, tanto del estado como gremiales, que sólo a través de mucho tiempo y esfuerzo fueron cediendo en la práctica lo que la Constitución Nacional había declamado en 1994. Como en otras áreas, se hacía evidente la contradicción entre lo que el Estado se comprometía a llevar adelante en favor de los pueblos indígenas, y lo que en la práctica se permitía realizar a los docentes indígenas.

Los educadores de educación bilingüe, empezaron a fortalecerse cuando los mismos docentes indígenas comentaron sus experiencias dentro de la institución, así que, entre reuniones de los maestros bilingües empezamos a hacer entender al blanco docente que no es que no sabemos enseñar sino que estamos queriendo otra cosa, enseñar la cultura justamente.

En muchos casos, la educación bilingüe en la práctica no pasó de ser una expresión de deseo. Pero a pesar de las múltiples dificultades y resistencias, la presencia de los maestros bilingües fue generando cambios en la educación de los niños mocovíes. No solamente el uso de su idioma materno ayudaba a la adquisición de conocimientos, sino que también se establecía otro tipo de relación, mucho más cercana y humana, entre los docentes y los niños, favoreciendo el proceso de aprendizaje y la permanencia de los niños indígenas en el ambiente escolar.

Y hay un cambio porque en las escuelas donde yo fui maestro... los chicos donde hay maestros bilingües están más sueltos, más expresivos, se sienten libres, sienten la libertad de hablar entre ellos y con el maestro también. Al no haber un maestro bilingüe no pueden hablar con el docente, porque habla otra lengua, y no es fácil, están observando, y ahí nomás te das cuenta que es muy difícil. En las prácticas o en el desarrollo de las clases los chicos participan y hablan

más, y sacan de adentro sus entusiasmos, sus miedos, sus temores y cuentan sus problemas familiares, eso es esencial para el maestro saber con qué clase de chico está tratando. Cuando tienen un maestro bilingüe ellos cuentan con libertad lo que les pasa, sus problemas de la casa, y si el chico trabaja, sale de la casa y eso el maestro blanco no habla porque el chico no sabe, no se informa de la familia, pero sí hay que saber por qué el chico es callado, tímido, miedoso, a veces pasan por violencia familiar, y como no habla con el docente [blanco] como tiene otra lengua, y no hay otro mayor que contarle y a los compañeritos no les cuenta, y así termina siendo un chico callado.

Pero, hay un cambio, un cambio muy grande. Los maestros bilingües, indígenas estamos más. Por ejemplo en una escuela donde el maestro es blanco, tiene un chico no indígena, blanco y a los gritos con su maestro está hablando, conversando, y el indígena no, porque se siente inferior, no le hablan y él tampoco habla.

La educación bilingüe tuvo también otros efectos, por ejemplo, sobre la valorización del idioma *moqoit*. Al estar siendo aceptado oficialmente en el ámbito escolar, la lengua fue adquiriendo para algunos padres un carácter más aceptable delante de las audiencias blancas.

Pero como ya estaba la educación bilingüe, se hablaba en las escuelas, ya se escribía la lengua, se enseñaba la lengua mocoví en las escuelas, eso fue animando a la gente a que ya no se avergüence, para aquellos que todavía no hablaban mucho, cuando habían criollos, blancos y no querían hablar para que no les escucharan y una vez que de repente la lengua estaba en las escuelas, con el maestro van perdiendo un poco la vergüenza de hablar ante un blanco la lengua. Y así como empezaron a hablar adelante del blanco la lengua, también empezaron a aprender un poco más el castellano, ahora se está usando las dos lenguas, ya sin miedo...

Otras experiencias de promoción

Simultáneamente con sus funciones como maestro, JC se ocupó en otras funciones que tenían que ver con la promoción de los derechos indígenas, aprovechando las capacidades que había adquirido durante su entrenamiento formal y las vivencias de las luchas por la reforma constitucional.

Cuando yo me recibo trabajo como docente y a la vez trabajé como promotor de proyectos, de infraestructura, de capacitaciones, nacionales y provinciales, e ir a las comunidades, a salones comunitarios. ... Si, y después de eso fue iniciativa mía armar unos proyectos, por ejemplo por el programa del FOPAR¹⁴, fuimos contratados por la provincia, yo llevé el proyecto a la Tigra, empezamos a comentar, yo juntaba a la gente, y lográbamos que la gente haga su propio proyecto [para edificar] el salón comunitario, era yo el promotor de eso. Luego como requería de proyectos fueron sumándose y como la comunidad, de ellos salió la idea de hacer ese proyecto. Después estaba acá también [en San Bernardo], en el salón donde trabajé y logramos que la gente participe, luego en Pastoril en el salón, y la salita (de primeros auxilios)...

¹⁴ El Fondo Participativo de Inversión Social (FOPAR) es un programa que apunta al apoyo a comunidades en pobreza extrema, administrado por el Ministerio de Desarrollo Social, y cuya fuente de financiamiento es el Banco Mundial.

Y bueno, después otros proyectos de capacitación, de criar animales, como gallinas en Pastoril, hicimos esos proyectos...

Y otro ámbito en el que JC colaboró fue en el trabajo del Proceso de Participación Indígena, coordinando el equipo de promoción e investigación en la zona mocoví. Esta experiencia le permitió recorrer también las comunidades, promocionando los derechos indígenas recientemente reconocidos en la Constitución Nacional, y relevando las principales inquietudes de las comunidades con el objetivo de aportar a la elaboración de una nueva ley nacional que regulara los derechos indígenas reconocidos en el nuevo artículo 75. Aunque lamentablemente este proceso no fue continuado por el Estado y sus conclusiones no terminaron en ley alguna, las reuniones en el ámbito de las comunidades mocovíes suscitaron un interesante proceso de concientización, a la vez que significaron para JC un conocimiento más profundo de las mismas y de los reclamos de su gente.

[E]n el proceso de participación indígena, estuve yo también como coordinador después, en el programa, dentro del área mocoví, entonces armamos un equipo de personal mocoví, y ... tuvimos varias reuniones y talleres de análisis sobre los derechos constitucionales. Porque el PPI era un programa nacional de cómo buscaríamos la forma o la manera de que se cumplan esos derechos que están escritos, cómo ampliarlos, porque es una constitución, donde debería haber una ley nacional nueva, actualización de la ley veintitrés trescientos dos, que le dio creación al INAI. Esa ley salió en el ochenta y tres, y como la reforma sale en el noventa y cuatro se quería modificar esa ley nacional del aborigen y se hizo las consultas a todas las comunidades del país, de que armen propuestas y que se armara un solo proyecto de ley para concluir en una asamblea regional, luego nacional y presentar esa propuesta.

Yo lo que veo, es que ahí fue muy bueno el trabajo, salió muy buenas propuestas, muy ampliadas esos términos constitucionales, ... y por la buena interpretación de los mismos pueblos indígenas y (deseo de) desarrollar esos proyectos para que se conviertan en ley. El mismo estado ha parado eso, no ha dado curso, es más no salió nunca esa ley nacional que quedó en la nada, en realidad porque los indígenas sabían lo que estaban pidiendo, estaban usando los términos constitucionales...

A través de todas estas actividades, desde lo educativo a lo organizativo y la investigación comunitaria, JC se fue perfilando como uno de los nuevos líderes entre la gente mocoví, líderes con aptitudes para manejarse en ambos mundos, el blanco y el *moqoit*, perfil que lo va llevando a transitar un camino mucho más político en su búsqueda de la promoción de los derechos de su pueblo. Este nuevo camino lo conducirá a la construcción de nuevos roles para su persona y también de nuevas formas organizativas para una más eficaz acción política reivindicativa, instancias que examinaremos en la siguiente etapa.

* * *

Análisis del segundo período

Algunas herramientas teóricas

A continuación reseñaré algunas herramientas teóricas que serán de utilidad para analizar las situaciones vertidas por JC en su relato de este segundo período en los procesos identitarios de los mocovíes chaqueños de las últimas décadas.

Para comenzar, utilizaremos varias conceptualizaciones de Bonfil Batalla, quien ha propuesto, a través de su “teoría de control cultural”, integrar las tres dimensiones fundamentales del fenómeno étnico, es decir grupo étnico, cultura e identidad, superando la vieja concepción culturalista que se enfocaba en un repertorio determinado de elementos culturales para definir un grupo étnico en particular, pero también aportando algunas consideraciones que superarían el planteo barthiano que enfatiza casi con exclusividad la dimensión contrastante del fenómeno identitario como forma de organización social. Bonfil propone

“articular las dimensiones fundamentales del fenómeno étnico, a partir de la introducción de un concepto, el de control cultural, en torno al cual me parece posible la construcción de un modelo más global en el que el grupo, la cultura y la identidad se relacionan internamente (dentro de la propia unidad étnica) y, al mismo tiempo, pueden entenderse en su relación con otros grupos, sus identidades y sus culturas. Se trata de proponer una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que permita entender la especificidad del grupo étnico y la naturaleza de la identidad correspondiente sin excluir la perspectiva complementaria en la que se ven los diversos niveles del fenómeno étnico (los grupos, las identidades, las culturas) como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema particular de relaciones.” (Bonfil Batalla 1988:3)

La manera en que lleva a cabo esta articulación es a través de la noción de control cultural, que sería el modo de relación por el cual un grupo social mantiene el poder de decisión sobre determinados elementos de su cultura, al conjunto de los cuales Bonfil llama la “cultura propia”.

“Los ámbitos de cultura autónoma y cultura apropiada forman el campo más general de la cultura propia; es decir, aquél en que los elementos culturales, propios o ajenos, están bajo control del grupo. La cultura impuesta y la cultura enajenada, a su vez, forman el ámbito de la cultura ajena, en el que los elementos culturales están bajo control ajeno.” (Bonfil Batalla 1988:9)

A partir de esta caracterización, Bonfil propone que “un grupo étnico es aquél que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada.” Es decir que lo que hace que un grupo étnico pueda sobrevivir como tal, es su capacidad para mantener su poder de decisión, su autonomía, sobre ciertos contenidos culturales que el propio grupo considera como fundamentales para mantener una identidad diferenciada de otros grupos. Estos contenidos no son inmutables ni fijos, sino que pueden ir variando a través de procesos de apropiación, innovación o supresión, pero lo importante es la capacidad del grupo para decidir autónomamente sobre ellos. En esta concepción de Bonfil, entonces, es posible considerar la

importancia de ciertos contenidos culturales, sin abandonar la dimensión contrastiva de la identidad étnica como forma de organización social en un contexto de relación con otros grupos sociales.

Bourdieu también ha trabajado el tema de lo que él llama las luchas simbólicas por las definiciones de las identidades sociales, planteando que son los grupos dominantes en una sociedad los que definen los criterios que marcan la distinción entre los grupos sociales favorecidos y los grupos en situación de dominación. Estas diferencias socialmente construidas por las élites, se demarcan a través de signos concretos como el idioma hablado, o el acento con que se lo habla, la vestimenta, etc., que se convierten en emblemas o estigmas. Estos emblemas y estigmas definirán el acceso de estos grupos sociales a las distintas formas de capital (económico, cultural, social, simbólico, etc.) que determinarán las posiciones relativas de las personas o grupos inmersas en un determinado campo social (Bourdieu 1989), ya que el capital total detentado por los actores sociales es lo que determina su proximidad o lejanía del poder, es decir, de las posiciones dominantes en el “juego” social.

Así, frente a las definiciones de las distinciones sociales dominantes, las personas y grupos en situación de dominación pueden asumir distintas posturas. En situaciones de conflictos individuales, las personas están condicionadas a aceptar la evaluación dominante de su identidad, y a caer en la negación de los rasgos estigmatizantes:

“Cuando los dominados en las relaciones de fuerzas simbólicas entran en la lucha en condiciones de aislamiento, como es el caso en las interacciones de la vida cotidiana, no tienen más opción que la aceptación (resignada o provocante, sumisa o rebelde, etc.) de la definición dominante de su identidad o la búsqueda de la *asimilación*, que supone sea el trabajo tendiente a hacer desaparecer todos los signos apropiados para recordar el estigma (en el estilo de la vida, el vestido, la pronunciación, etc.) y a proponer, por medio de estrategias de disimulación o de bluff, la imagen de sí mismo lo menos alejada posible de la identidad legítima”. (Bourdieu 2006:178)

En otras situaciones, cuando se ejerce una lucha colectiva por cambiar la situación de dominación, se intenta transformar los rasgos estigmatizantes en emblemas, símbolos de orgullo grupal para esa identidad social:

“A diferencia de estas estrategias, que encierran el reconocimiento de la identidad dominante, por consiguiente de los criterios de juicio propios para constituir la como legítima, la lucha colectiva para la subversión de las relaciones de fuerzas simbólicas, cuya finalidad no es borrar los rasgos estigmatizados sino subvertir la tabla de valores que los constituye como estigmas, e imponer sino nuevos principios de división al menos una inversión de los signos atribuidos a las clases producidas según los antiguos principios, es un esfuerzo hacia la autonomía entendida como poder de definir conforme a sus propios intereses los principios de definición del mundo social” (Bourdieu 2006:178).

La lucha, entonces, consiste en la búsqueda de autonomía en la definición de las normas de evaluación de la propia identidad social, y generalmente pretende un reconocimiento jurídico explícito de la legitimidad de la identidad diferencial:

“Esta lucha colectiva tiene por apuesta el poder apropiarse si no de todos los provechos simbólicos asociados a la posesión de una identidad legítima, es decir susceptible de ser públicamente y oficialmente afirmada y reconocida (identidad nacional), al menos los beneficios negativos implicados en el hecho de no estar más expuesto a ser evaluado o a evaluarse (probándose en la vergüenza o la timidez o trabajando para matar el hombre viejo por un esfuerzo incesante de *corrección*) en función de los criterios más desfavorables” (Bourdieu 2006:179).

Otra herramienta teórica que me ayudará en el análisis de los procesos que se perciben en la narrativa de Juan Carlos sobre el período analizado es el trabajo de Claudia Briones sobre el concepto de *aboriginalidad*, concepto que engloba los procesos de reelaboración de identidades en contextos poscoloniales y en referencia a pueblos cuyos territorios originales existían con anterioridad a la llegada de los grupos colonizadores. Briones (1998, 2005) ha analizado en profundidad los procesos de configuración y reformulación identitaria dentro del contexto de la conformación de los Estados nacionales. Adaptando los conceptos originalmente desarrollados por Beckett (1988) a partir de los procesos identitarios y políticos entre aborígenes australianos para aplicarlos al contexto de los pueblos indígenas latinoamericanos, ha planteado que la aboriginalidad es una forma específica de etnicidad que se aplica a las poblaciones que existían en un territorio antes que las poblaciones coloniales o inmigrantes, y cuya importancia es fundamental por el hecho de que este factor es determinante en la estructuración de un sujeto colectivo con derechos políticos a los territorios ocupados por esos inmigrantes, hecho jurídico reconocido y actualmente relevante en las esferas nacionales e internacionales. La aboriginalidad no es un concepto que tiene que ver fundamentalmente con una ascendencia genética sino con procesos históricos y específicos de dominación y de resistencia a la misma por parte de los grupos dominados.

“Es una construcción social siempre renovada donde la posibilidad de conformar una identidad genérica que trasvase identificaciones tribales se vincula con ir entramando una “comunidad imaginada” en el sentido de Benedict Anderson, esto es con generar un sentimiento de “unicidad” mediante el recuerdo de ciertas cosas y el olvido estratégico de otras” (Briones 1998:156),

proceso que se da no arbitrariamente sino dentro de ciertas formas permitidas, y delimitadas por circunstancias históricas dadas.

En el contexto chaqueño, Gordillo (2002) ha estudiado los procesos de formación de nuevas identidades entre los tobas del oeste formoseño, y sus nociones particulares de aboriginalidad. Gordillo plantea que sus identidades sociales se pueden ver en realidad como una pluralidad de posiciones de los sujetos, donde estas identidades “son conformadas por múltiples

campos de antagonismos donde convergen aboriginalidad, género, clase, afiliación política partidaria y faccionalismos partidarios” (Gordillo 2002:269). La predominancia de alguno de estos antagonismos es situacional, no prefijada. Así, en ciertas situaciones predomina la identidad de “aborigen”, identidad genérica que según este autor tiene fuertes vínculos con una identidad de clase, por sobre la del grupo étnico. Los “aborígenes” son siempre pobres, y por eso ellos pueden cuestionar la verdadera pertenencia de un toba, por ejemplo, a la identidad aborigen si este se ha beneficiado demasiado por su trabajo o sus actuaciones políticas, siendo visto como un “rico” que ha adoptado las maneras egoístas e individualistas de los blancos. En otras situaciones, por ejemplo en épocas electorales, las posiciones subjetivas relativas a las afiliaciones partidarias son las que asumen la predominancia, aún por encima de las identidades “primordiales”, supuestamente dominadas por la etnicidad.

Por otro lado, analizaremos también algunos fenómenos de “*individualización*”, como han sido estudiados por LiPuma (1998) en Melanesia, Comaroff y Comaroff (1997) en África, y Tola y Salamanca (2002) en comunidades toba de Formosa. Estos y otros autores han observado que el avance de las sociedades capitalistas occidentales en muchos casos han generado una tendencia al desarrollo de identidades, tanto individuales como colectivas, más cercanas al individualismo característico de las sociedades occidentales europeas, alejándose del comunalismo propio de las sociedades tradicionales. Tola y Salamanca observan entre los tobas formoseños del barrio Nam Qom, que en contextos periurbanos “pos-coloniales se producen transformaciones de una ética igualitaria que se encuentra con nuevas posibilidades que estimulan el progreso individual”. Esto resulta en el desarrollo de nuevas identidades sociales acordes con estas posibilidades de desarrollo individual, a la vez que genera también resistencias, que como estos autores proponen, a veces se expresan en el aumento de las venganzas por brujerías en contra de los individuos emergentes.

Hay tres conceptos fundantes del individualismo occidental que han sido observados como elementos culturales que se van imponiendo por sobre otras concepciones: la noción capitalista de la propiedad privada individual, la noción cristiana de la relación individual del alma con Dios, y el valor psicológico occidental de que cada persona tiene una esencia personal. Estas nociones se han ido imponiendo sobre otras concepciones de la persona por acción de diversos agentes, como la presión de los Estados nacionales, la expansión del sistema capitalista mundial, y el accionar de misioneros que portaban versiones muy individualistas del cristianismo. El efecto de estos últimos fue estudiado en profundidad por los Comaroff en Sudáfrica (Comaroff y Comaroff 1997), donde observaron que los misioneros ingleses del siglo XIX habían promocionado activamente no sólo la fe cristiana sino la adquisición por parte de los nativos de hábitos de pensamiento, conductas y formas de organización individualizantes.

Li Puma plantea que para dar cuenta apropiadamente de estos fenómenos de individualización, se deben tener en cuenta “los cambios en la naturaleza del conocimiento y el deseo operados por el colonialismo, el capitalismo y el cristianismo” y argumenta que estos cambios, en contextos más bien alejados de los grandes centros urbanos, no son mayormente empujados por las fuerzas del Estado, las empresas o los misioneros, sino más bien inducidos por la seducción de nuevas sensaciones y experiencias ofrecidas al individuo:

“Capitalism is so much less an economic machine of domination than a means of seducing the senses, a carnival of goods, an image of the future, a call to arms for the younger generation, a license to express socially prohibited and repressed desires, the cultivation of a world of endless wants, endlessly fulfilled. Especially in the hinterlands of the Highlands, the power of capitalism and commercially driven mass culture derives much less from the coercive power of the state, Christian missions, and big business than from the enchantment of the senses, taste and touch, sight and sound” (Li Puma 1998: xiii).

En el marco de estas tendencias individualizantes, Gordillo (2003) ha analizado los cambios en los roles de los líderes tradicionales entre los tobas del oeste formoseño, proponiendo que los líderes antiguos, cuyo liderazgo se basaba sobre sus poderes shamánicos, han ido perdiendo prestigio y poder político frente a nuevos liderazgos cuyo poder político se basa en las habilidades para las negociaciones frente al Estado o municipio. Miller ya había observado en la década del 60 la declinación de los liderazgos shamánicos frente al surgimiento de los pastores de las emergentes iglesias indígenas tobas. También Alejandro López ha hecho un rastreo de los cambios en los liderazgos tradicionales en su estudio de la comunidad mocoví de Las Tolderías. En este trabajo, López plantea que los liderazgos mocovíes fueron cambiando a lo largo de cuatro períodos históricos, el precolombino, el colonial, el de los obrajes, y el período reciente. En el período reciente, López (2009) argumenta que luego de un período de “invisibilización” hasta los años 80, a partir de la llegada de la apertura política se desarrollan nuevos liderazgos basados en las nuevas organizaciones que el Estado exige para relacionarse con los indígenas, como las asociaciones comunitarias, y también a partir de la aparición (desde los años 70 en la zona estudiada por él) de las iglesias evangélicas indígenas, y un poco más tarde de los cargos profesionales como enfermeros y maestros. Estas nuevas opciones de acceso al poder político generaron una mayor fragmentación entre grupos mocovíes a la vez que requirieron nuevas habilidades en los aspirantes al liderazgo, como el conocimiento de las burocracias blancas y el manejo del acceso a los proyectos provenientes del mundo criollo.

En contraposición a las tendencias que favorecen el individualismo, analizaremos también otras fuerzas comunalizantes, particularmente cómo las manifestaciones políticas que surgieron en este período han contribuido a la cristalización de identidades basadas en la aboriginalidad. En este sentido, Weber planteaba que la “comunidad étnica” nace cuando aparece una acción común, generalmente de orden político. Para él, sólo cuando la convención, que unifica a un grupo étnico, se une al poder—la acción política— es cuando se genera la *comunidad étnica*. Solamente cuando hay acción política dirigida hacia los otros es cuando el grupo étnico se consolida y se *comunaliza*. Aunque Weber reconoce la importancia de elementos simbólicos tan fuertes como un lenguaje común o una religión compartida, o de una serie de hábitos de la vida ordinaria también compartidos, para él éstos no son determinantes en la conformación de comunidades étnicas, pero sí lo es la acción colectiva concertada, la presencia de un proyecto político común. Es así que para él, la “conciencia tribal” nace en la práctica cuando los individuos o los grupos humanos, frente a una amenaza externa o por un ímpetu expansivo propio, es decir, por motivos eminentemente políticos, se aglutinan en un grupo que cree subjetivamente poseer un origen común. Y Weber de hecho afirma que esta conciencia tribal es la que frecuentemente

da origen a la creencia en la “ascendencia étnica”, más que un origen objetivo común. “El enardecimiento potencial de la voluntad de actuación política no es la única realidad, pero sí la definitiva, que se esconde detrás del concepto ‘tribu’ y ‘pueblo’” (1984:323).

En base a las conceptualizaciones anteriores, analizaré ahora algunas de las situaciones descritas por JC en su relato de este segundo período.

El camino a los pueblos: expulsión y atracción en la migración rural-urbana.

En el relato de Juan Carlos aparecen las causas de lo que él mismo considera el factor histórico más determinante para los cambios identitarios entre los mocovíes chaqueños en las últimas décadas: la migración generalizada a los pueblos durante los años 80.

Sin duda, como hacíamos mención en la introducción de este capítulo, que el factor causal principal para este movimiento de éxodo de las comunidades fue el advenimiento de las políticas neoliberales que comenzaron a generar cambios en la estructura agraria del sudoeste chaqueño con la llegada del modelo económico implantado por el gobierno militar del Proceso, bajo el mandato del ministro de Economía Bénédict, según documentan Roze (2007) e Iñigo Carreras (1998). La caída en el empleo de mano de obra rural, a raíz tanto del endeudamiento y quiebra de muchos productores pequeños, como de la tecnificación de los trabajos anteriormente realizados a mano (en particular la cosecha del algodón) y el uso de herbicidas químicos (que eliminaban la carpida manual), generó la desocupación masiva de miles de mocovíes de las zonas rurales del sudoeste.

Este proceso generó una fuerza de expulsión hacia los pueblos, donde los mocovíes percibían la presencia de una sociedad blanca pródiga en bienes de todo tipo. Era el ámbito donde moran los *nesallaxanqai*, los hombres ricos o poderosos, que disponen y administran los abundantes bienes de los blancos. Así como en tiempos antiguos los cazadores pedían a los seres poderosos dueños del monte y sus especies (Wright 1997, López 2009) que se dignaran entregarles alguna presa para cazar del monte, y estos seres compartían de sus bienes con los *moqoit*, en tiempos posteriores, los pequeños colonos del suroeste, gringos en su mayoría, habían remplazado en parte a esos seres poderosos del monte para convertirse un poco en quienes administraban los bienes que los *moqoit* necesitaban, y los compartían con ellos a través de las changas o de los trabajos estacionales que les brindaban. Pero ahora, al perder a sus antiguos patrones rurales blancos, los *moqoit* tenían que buscar nuevos protectores y patrones que les hicieran accesibles esos bienes. Y el único lugar adónde ir eran los pueblos, aún al costo de perder mucha de la autonomía e independencia que disfrutaban en las comunidades rurales, donde ellos podían manejar mejor el grado de contacto con los blancos. Esto era así también especialmente en el caso de las comunidades del suroeste, donde la extensión de sus tierras era mínima, y la presión demográfica por el natural crecimiento de su población hacía más crítica la situación. Los nuevos patrones en el pueblo serían mayormente sus intendentes, funcionarios diversos y punteros

políticos, y ocasionalmente, algunos patrones blancos que los llevaban por cortas temporadas a hacer duros trabajos de desmonte o similares a sus campos en lugares lejanos.

Pero además de esta fuerza de expulsión generada por los cambios en la economía agraria del chaco sudoccidental, existió también una fuerza de atracción hacia los pueblos, una pulsión que seducía a los *moqoit*, especialmente a los más jóvenes, para que se acercaran a los centros urbanos blancos. Por un lado, las comodidades lógicas de la vida urbana-- agua potable (un bien escaso en el sudoeste), luz eléctrica, escuela y hospital cercanos—eran atractivas para las familias jóvenes. Y por otro, lo eran también las posibilidades de desarrollar nuevas trayectorias de vida, como expresaba claramente Juan Carlos cuando relataba su decisión de ir al pueblo para completar sus estudios secundarios y luego capacitarse como enfermero o policía. Y también seducían a los *moqoit* toda una serie de bienes que en el pueblo se podían conseguir, a diferencia de la austerísima realidad del campo, donde la circulación de bienes era más limitada. Por eso la gente, en palabras de JC, “quería saber lo que es vivir en el pueblo”, y “ahora ya todos saben”. Siguiendo las reflexiones de Li Puma citadas más arriba, es aquí donde actuó esa cara del Capitalismo que no es la cruda máquina de dominación económica—como sí lo fue al producir la desintegración del empleo rural—sino que es más bien “un medio de seducción de los sentidos, un carnaval de bienes, una imagen del futuro, un llamado a las armas para las generaciones jóvenes, una licencia para expresar los deseos reprimidos o socialmente prohibidos..., un encantamiento de los sentidos” (Li Puma 1998:xiii, mi traducción). Es decir, una fuerza de seducción y atracción hacia nuevas formas de ser en el mundo, bajo un sistema económico y social diferente al tradicional.

A continuación, en el Mapa 2 indicó las principales direcciones de migración de los *moqoit* desde las comunidades rurales hacia las zonas urbanas o periurbanas del suroeste. Y en el Mapa 3 muestro las principales localizaciones actuales de comunidades *moqoit* luego del principal período de migración rural-urbana.

MAPA 2



Principales migraciones desde las comunidades a los pueblos durante el segundo período.

MAPA3



Principales asentamientos mocovíes chaqueños después de la migración hacia los pueblos en el segundo período.

Los nuevos espacios de la democracia.

El otro factor importantísimo para los procesos de construcción identitaria en este período, fue el advenimiento de la democracia. En este nuevo contexto, se generaron nuevos espacios a partir del Estado provincial y nacional que permitían la acción política de los grupos indígenas en reivindicación de sus derechos, como relatáramos en la introducción a este capítulo.

Ahora era el Estado blanco, en sus diversas manifestaciones, que abría puertas para los reclamos indígenas, y que en muchos casos hasta reclamaba una participación por parte de los grupos indígenas como nunca antes había ocurrido--por supuesto todavía con fuertes resistencias desde muchos sectores. Aparecieron así espacios de formación, reflexión y consulta a las comunidades indígenas, como los talleres ofrecidos por ONGs, los talleres del Programa de Participación Indígena, las elecciones de representantes para el IDACH o el INAI, etc. Todas estas situaciones generaron un nuevo nivel de autoconciencia en el conjunto de la población indígena.

Y estos nuevos espacios abrían también posibilidades de nuevas trayectorias grupales e individuales, con la apertura de las carreras de enfermería, docencia en educación bilingüe, y otras, y los nuevos roles como punteros políticos o dirigentes de asociaciones comunitarias, entre otros.

Además, la mayor libertad para las iglesias indígenas proporcionaba también caminos de acceso a posiciones de liderazgo eclesiales, que en muchos casos servían luego como trampolín para roles de liderazgo político. Esto lo atestigua el hecho de que prácticamente la totalidad de los líderes indígenas que accedieron a la presidencia del Instituto provincial del Aborigen (IDACH) han sido con anterioridad líderes o presidentes de la Iglesia Evangélica Unida, la mayor iglesia indígena chaqueña.

Analizaré a continuación algunos de los cambios más importantes que ocurrieron en este período, a partir de estas dos situaciones estructurales nuevas en la vida de los *moqoit* chaqueños: la migración a los centros urbanos, y el nuevo contexto democrático.

Los cambios en los nuevos contextos

Podemos decir que estas nuevas situaciones estructurales afectaron a los *moqoit* de diversas maneras, algunas veces contribuyendo a lo que Bonfil llama *autonomía cultural* y al fortalecimiento de su identidad, y otras en detrimento de ellas. Comenzaré con una breve discusión de aquellos cambios que, en mi opinión, han debilitado la cultura autónoma de los mocovíes del Chaco suroccidental.

Debilitamiento de las redes de parentesco

El relato de JC sobreabunda con detalles de las situaciones que significaron un debilitamiento de la autonomía cultural, en la conceptualización de Bonfil Batalla, en cuanto a la pérdida de capacidad de decisión sobre distintos ámbitos de su cultura. Por ejemplo, con la mudanza a los pueblos ocurrió un debilitamiento de las redes de parentesco, al producirse la separación entre las familias jóvenes, que emigraron primeramente a las zonas urbanas, y los familiares más ancianos, muchos de los cuales eligieron permanecer en las comunidades rurales. Esto se agravaba cuando los *moqoit* se veían obligados a migrar a ciudades más lejanas, como Sáenz Peña o Rosario.

Pero no solamente las distancias geográficas contribuyeron a este debilitamiento, sino también la influencia del modelo familiar blanco de “familia nuclear”. “[M]ás antes era más grande, más amplia la familia, ahora tiene un límite la familia: el hijo, el padre, la madre, la abuela y hasta ahí nomás...” Este “achicamiento” de la familia extensa, relacionado también al proceso de individualización que veremos más adelante, marcó un debilitamiento del parentesco como forma organizativa típicamente indígena y que en tantas oportunidades había significado, como

indicamos en el capítulo anterior, una red de movilización de recursos muy valiosa como táctica de resistencia frente a los mecanismos dominadores de la sociedad blanca.

Nuevas éticas y epistemologías

Por otro lado, en el pueblo fueron surgiendo cambios profundos en la forma de concebir y conocer el mundo. Un ejemplo de esto son las nuevas concepciones sobre la propiedad, y de las obligaciones entre las personas miembros de un mismo grupo social. *“Ya se perdió el sentido comunitario que era que lo que había hay que compartir, y eso pasó porque en el pueblo ya es diferente... ya estamos cayendo en las individualidades de la familia, muy individuales, muy privado...”* Los comentarios de JC concuerdan con lo observado por Tola y Salamanca en el barrio urbano toba de Lote 68, en Formosa:

“[E]s interesante observar cómo en los contextos pos-coloniales se producen transformaciones de una ética igualitaria que se encuentra con nuevas posibilidades que estimulan el progreso individual. Acerca de la tensión entre ética igualitaria e individualismo, los ancianos qom suelen decir que antiguamente la gente era más solidaria entre sí, los miembros de una familia cooperaban para la búsqueda de alimentos y se ayudaban en momentos de escasez. Hoy en día, por el contrario, mencionan que incluso entre familiares se generan conflictos diversos ocasionados por el trabajo y el consecuente acceso a los bienes de consumo del que muy pocos se benefician” (Tola y Salamanca 2002).

Aún otro ámbito que en la etapa anterior había sido un espacio de afirmación identitaria colectiva como eran las iglesias indígenas, comenzaron en los pueblos a recibir mayores influencias de las iglesias evangélicas blancas, absorbiendo como resultado versiones más individualistas del cristianismo, que acentuaban más fuertemente las responsabilidades personales y promovían ciertas concepciones occidentales como si fueran parte integral de la fe cristiana.

Es así que en los pueblos, los *moqoit* comenzaron a ser afectados mucho más fuertemente por el capitalismo (con su énfasis en las relaciones monetarias), el cristianismo pero en sus versiones no ya indígenas sino más bien de las iglesias blancas, la educación formal (ya que la escuela estaba más al alcance de todos), la biomedicina (a través del hospital o las salitas de salud) y el estado (materializado principalmente en el municipio). Todo esto tuvo un fuerte impacto en la concepción de la persona como ser individual, por el cual se van disolviendo las conexiones comunitarias y familiares, y sobre las concepciones de la vida y el universo, ya que por ejemplo se van adquiriendo otras nociones de la enfermedad y nuevas explicaciones científicas del mundo y la historia, muy distintas a las que se reproducían en las comunidades. Las concepciones míticas de la historia se van desdibujando al perderse los fogones donde los abuelos transmitían los mitos y cosmogonías—*“al venir al pueblo ya la gente no quiere estar al lado del fuego porque lo ve la gente [blanca],... y hoy ya no hay conversaciones”*-- y van siendo reemplazadas por las explicaciones brindadas por los medios de comunicación masivos o por la escuela blanca.

Las explicaciones shamánicas de las enfermedades, con su énfasis en las relaciones interpersonales o familiares y la ruptura de tabúes van siendo devaluadas frente a las explicaciones científicas promulgadas por los agentes de salud blancos. La historia oral transmitida por los tíos y abuelos ancianos de las comunidades ya no se escucha, en primer lugar porque la mayoría de estos ancianos han quedado en el campo, y en segundo lugar porque las voces de las maestras blancas en las escuelas, y las palabras (ahora escritas) de los libros de la educación formal las van desautorizando.

Todos estos cambios han ido generando un proceso de *individualización*, es decir, un debilitamiento en los contextos urbanos de la ética y prácticas igualitarias y comunitarias, más comunes en las comunidades rurales, con una mayor preocupación por la obtención de bienes para las familias nucleares o el individuo en particular, a la vez que una apertura a otras trayectorias de vida diferentes a las tradicionales, que privilegian el desarrollo individual por sobre el bienestar comunitario.

Cambios en el idioma

Junto a esto también podemos observar otro desplazamiento que se comienza a dar en la vida en los pueblos, en el ámbito del lenguaje y la comunicación. Por un lado, naturalmente, el contenido de la comunicación entre las personas comienza a cambiar radicalmente:

“[L]a conversación también cambia, la conversación de ahora se habla más que nada de ... la parte económica, eso es lo interesante, tanto para el hombre como para la mujer, si salieron las becas para los chicos o si no salieron, cuándo vamos a cobrar, la pensión, fechas en los bancos, bancos, bancos, todo banco nomás, esa es la conversación... pero ya no es hablar del hermano o hablar de la familia, las condiciones de vida que están los otros, ... nadie se detiene a pensar cómo le va al otro... cambió mucho ... no hay tiempo para hablar de la cultura nada, no se habla directamente.”

Es decir que los temas de conversación en el pueblo tienen más que ver con una forma de vida donde se enfatiza la esfera económica propia de la sociedad capitalista—aunque de niveles marginales obviamente-- y en los que se piensa en la familia nuclear, la beneficiaria de los planes y pensiones, y ya no en la familia extensa como en la sociedad tradicional. Los viejos temas de conversación propios de los ámbitos rurales van desapareciendo.

Pero además, el vehículo de la comunicación, el idioma, va siendo cada vez más el castellano. Esto es por dos motivos principales: por un lado, el idioma *moqoit* no contiene términos para expresar muchas de las realidades de la vida en los pueblos, propias de la sociedad occidental moderna; y por otro, los hablantes evitan el uso del idioma debido al estigma que acarrea como marca identitaria de los indígenas en medio de la sociedad blanca de los pueblos. Como analizamos en el capítulo correspondiente a la etapa anterior, vemos nuevamente la dinámica observada por Eidheim entre los lapones de las costas noruegas, y aplicable a los *moqoit* chaqueños: en la *esfera pública* de la cultura, se evita hablar el idioma propio para evitar el estigma de la identidad despreciada por los grupos dominantes. Y el uso del idioma se va

restringiendo cada vez más a los ámbitos de la esfera privada de la cultura. Pero además, el ámbito de la esfera pública parece haberse agrandado en el contexto urbano de los mocovíes, ya que la mayoría de las actividades caen ahora dentro de esta esfera: el conseguir trabajo, dinero o comida se hace ahora en relación con personas blancas, la educación de los niños recae en escuelas blancas, hasta el cocinar ya depende de insumos provistos por blancos. Así, en el contexto urbano la esfera privada es cada vez más restringida y limitada, lo cual también va restringiendo los momentos en que se pueden desarrollar con libertad muchos aspectos de las prácticas culturales tradicionales, incluyendo la práctica del idioma.

Y aún en la esfera privada, otros factores intervinieron para que el idioma mocoví se utilizara menos en los contextos urbanos. Los padres de familia preferían hablar en castellano delante de sus hijos para que aprendieran un castellano lo más cercano posible en acento y vocabulario al de los criollos, para que los niños no sufrieran una mayor discriminación como portadores de un castellano “inferior” (Bourdieu y Wacquant 1995), y para que tuvieran mayores oportunidades de acceso a un capital cultural y social superior. Todo esto generó ciertamente un deterioro en el grado de control cultural, siguiendo nuevamente a Bonfil, sobre un aspecto que los propios indígenas valoraban conscientemente como parte integral de su “cultura propia”, y uno de los elementos culturales que, no en forma inmutable sino con los cambios propios de los procesos de innovación, apropiación o supresión, les servían para la definición de los límites del grupo étnico *moqoit*.

Por otra parte, no sólo el contenido de la comunicación y su vehículo fueron cambiando, sino también la valoración que se tenía de la oralidad como forma de concebir y organizar el conocimiento, frente a las formas occidentales, más basadas en la escritura (Ong 1982). La escritura se volvió el medio legitimador de la verdad de las palabras, y de la autoridad de los líderes, que ahora no podían cuidar de su gente si no poseían habilidades en la escritura y “manejo de los papeles”. JC lo resume así: *el papel cada vez fue entrando más ... y a medida que va recibiendo papeles, va bajando el nivel del valor de la palabra, y ahí es cuando la fuerza de la palabra se pierde y vale más lo escrito*. La escolarización más generalizada y por más años en los pueblos, fue también generando un avance de las formas de conocimiento literarias (aunque muchas características de la oralidad por supuesto no han desaparecido), y estos cambios se reflejaron en otras áreas de la interacción social. Según Ong, “la oralidad primaria propicia estructuras de personalidad que en ciertos aspectos son más comunitarias y exteriorizadas, y menos introspectivas de las comunes entre los escolarizados. La comunicación oral une a la gente en grupos. Escribir y leer son actividades solitarias que hacen a la psique concentrarse sobre sí misma” (Ong 1982:73). Es decir que al ganar terreno las formas literarias de pensamiento, se puede registrar también una tendencia a la individualización y al debilitamiento de las estructuras comunitarias. Esto, como decíamos en los párrafos anteriores, es una tendencia observable entre los *moqoit* que viven en contextos urbanos.

Finalmente, podríamos considerar que el énfasis en la escritura es otra forma de imposición desde la sociedad blanca dominante sobre los grupos que practican primariamente la oralidad. La sujeción a las formas escritas de la palabra no es sino otra manifestación de las microfísicas del poder estatal ejercido para el disciplinamiento de las poblaciones indígenas. Como

expresara Foucault, aunque pensando fundamentalmente en la educación, pero también en la escritura:

¿Qué es, después de todo, un sistema de enseñanza, sino una ritualización del habla; sino una cualificación y una fijación de las funciones para los sujetos que hablan; sino la constitución de un grupo doctrinal cuando menos difuso; sino una distribución y una adecuación del discurso con sus poderes y saberes? ¿Qué es la «escritura» (la de los «escritores») sino un sistema similar de sumisión, que toma quizás formas un poco diferentes, pero cuyas grandes escansiones son análogas? (Foucault 1992)

Los sujetos funcionales al Estado son aquellos que, entre otras características, practican una cultura de base literaria, no oral. Es por eso que, por ejemplo, para que las personas existan, en la visión del Estado, deben poseer un documento escrito. Y el Estado capitalista necesita de consumidores con base literaria, que puedan acceder a un mercado que cada vez más se sostiene sobre culturas de base no oral sino escrita. Por esto, la escuela blanca funciona también como medio de imposición de la escritura como sostén de la cultura, en detrimento de la modalidad de la oralidad. Y en este segundo período, los niños moqoit han sido mucho más fuertemente orientados hacia la escritura—y fundamentalmente en castellano-- en desmedro de la oralidad. Aún en las instancias en que se intentó enseñar la escritura en idioma mocoví, los propios indígenas han percibido esto como una transformación de su idioma a manos del blanco. JC mismo lo expresa así: *“Nuestra lengua es una lengua hablada, y cuando se la escribe se la mata.”* Desde su perspectiva, el idioma *moqoit* pierde su espíritu, su habilidad de comunicación de innumerables e irrepetibles detalles imposibles de plasmar en un medio escrito, medios que de alguna manera “apriman” a la palabra hablada.

La fijación del ámbito de la vivienda

Otro efecto de la migración a los pueblos fue que los *moqoit* construyeron viviendas al estilo blanco, o las recibieron de parte de los gobiernos municipales o provinciales. Estas viviendas de material, que muchas veces constituían uno de los incentivos para ir a los pueblos, como expresa JC en su relato, se encuentran necesariamente muy cerca unas de otras, y sobre terrenos muy pequeños. Esta organización espacial, era muy distinta a la que tenían las casas en las comunidades rurales, donde se agrupaban por grupo familiar extenso en torno a la vivienda de una cabeza familiar, y se encontraban separadas de otros grupos familiares por una distancia considerable. Esta nueva disposición, acorde a la organización espacial urbana del mundo blanco, tuvo varios efectos en las relaciones sociales indígenas. Por un lado, debilitó las relaciones de familia extensa al separar las familias de acuerdo a otros criterios, sin permitir su agrupamiento en torno a un líder familiar.

Por otro lado, la proximidad física con otras familias, muchas veces no emparentadas, generó la posibilidad de envidias y conflictos que en las comunidades rurales no acontecían por la presencia de una distancia de separación entre grupos familiares, tal como observan Salamanca y Tola para los tobas de la comunidad urbana de Lote 68 en Formosa (Salamanca y Tola 2002). En un

sentido, esta nueva disposición espacial genera un achicamiento del ámbito privado de la cultura, en la conceptualización de Eidheim, al significar una mayor visibilidad de las actividades y posesiones del grupo familiar delante de un “público”—moqoit y blanco—cada vez mayor.

Y finalmente, la posesión de una vivienda construida en materiales que no permitían su fácil desarme y mudanza, y que además están indisolublemente unidos a un terreno específico, constituyó una restricción en la tan preciada movilidad de los *moqoit*. Es así que cuando se generaba un conflicto, ya no era posible mudarse y re-armar la vivienda en un lugar distante—imposibilidad que ahora generaba una escalada en los conflictos que antes se resolvían con el alejamiento de una de las partes. Y tampoco era posible destruir la vivienda cuando uno de sus ocupantes fallecía, como era la práctica en el campo, para evitar que el espíritu—*qui’i*—del muerto reconociera el lugar y molestara a sus ocupantes vivos. Este factor espacial, entonces, significó también otro elemento que generó cambios hacia una tendencia de individualización, un debilitamiento de las redes de parentesco y un achicamiento de los grupos familiares, y el abandono de algunas costumbres practicadas en el campo, a la vez que un incremento de las divisiones entre grupos familiares (y aún dentro de los mismos).

Fin de la marisca y relaciones con los nuevos patrones

En el ámbito urbano los *moqoit* se vieron obligados a abandonar sus prácticas de marisca, por estar ya alejados de zonas rurales apropiadas, práctica que hasta el período anterior constituía una táctica que fortalecía la autonomía cultural de los grupos rurales, como apuntamos en el capítulo anterior. Incluso la recolección de leña para cocinar se hace en este período mucho más complicada, teniendo que recorrer distancias muy grandes para poder obtener algo de leña, con el riesgo de ser corridos por el dueño del campo, lo cual a veces lleva al abandono del fuego como elemento de cocina y su reemplazo por la cocina a gas. El no contar con la marisca como forma alternativa de obtener alimentos o ingresos, generó en este período una mayor dependencia de los *moqoit* de los nuevos patrones en los pueblos, que ya no eran los pequeños colonos gringos que les daban changas en el campo, sino los intendentes, funcionarios públicos y punteros políticos, quienes podían conseguir distintos tipos de ayudas económicas, generalmente a cambio de pequeños favores o lealtades políticas. Ciertamente que también estos nuevos patrones de los pueblos eran más numerosos y diversos que los antiguos colonos, lo cual generaba una cierta diversificación de las opciones, pero también podían ser alianzas bastante volátiles, a diferencia de las relaciones de muchas décadas mantenidas muchas veces con muchos patrones rurales “buenos”. Esto dio origen a redes menos compactas—más inestables-- que antes, pero con más nodos en el sentido de contactos con fuentes no-indígenas de bienes e influencia.

Estigma y autoestima

Estos procesos de cambio en los ambientes urbanos tienen en parte que ver con el estigma asociado a los marcadores de la identidad indígena. Como ya hemos dicho al tratar el tema de los

cambios en el idioma, el mocoví era escondido delante de los no indígenas por vergüenza a ser identificados—y estigmatizados—como tales sobre todo por los primeros aborígenes llegados del campo. JC cuenta cómo su padre y sus tías (la generación anterior a él) se callaban antes de dejar que una persona blanca que pasaba cerca de ellos en la calle les escuchara conversar en mocoví. Este tipo de ocultamiento funcionó también para otras prácticas tradicionales. JC relata cómo muchas prácticas de la vida cotidiana en las comunidades rurales se abandonaron al vivir en el pueblo, como las visitas prolongadas y las reuniones familiares al final del día en torno al fogón. Aquí nos ayudan algunas reflexiones de Bonfil sobre los procesos de estigmatización de las poblaciones indígenas y su impacto sobre la autoconciencia de grupos como los *moqoit*:

“En situaciones de subordinación de origen colonial, como es el caso de los grupos indios ... la identidad étnica está estigmatizada por la sociedad dominante y ese estigma desempeña un papel crucial en el sistema de relaciones interétnicas. El colonizador reconoce la relación entre identidad étnica y cultura, aunque su visión del colonizado sea una visión ideologizada que asume como premisa fundamental la inferioridad de su cultura y, por tanto, la inferioridad del propio colonizado en tanto participante de esa cultura. El estigma de la identidad subalterna repercute en múltiples formas en la vida del grupo dominado. La hegemonía del colonizador conduce, en casos extremos, a que los miembros del grupo subordinado asuman internamente la conciencia de ser inferiores. En otras situaciones, la identidad se enmascara, se vuelve clandestina, al igual que el ejercicio de la cultura en que se sustenta” (Bonfil Batalla 1988:18).

Entre los *moqoit* en el período estudiado, se dieron ambas instancias, dependiendo de la orientación de los individuos e incluso grupos, con ejemplos de personas que asumieron internamente esa condición de inferioridad frente al blanco y su cultura, así como personas y grupos que eligieron enmascarar su identidad y el ejercicio de la cultura tradicional, tal como observara Citro para los *moqoit* de la provincia de Santa Fe.

Siguiendo los conceptos de Bourdieu, podríamos observar que en este período, especialmente en las situaciones de la vida cotidiana, y cuando las personas *moqoit* enfrentaban fricciones con la sociedad dominante en forma individual, tenían sólo dos opciones: “la aceptación (resignada o provocante, sumisa o rebelde, etc.) de la definición dominante de su identidad, o la búsqueda de la asimilación” (Bourdieu 2006:177), que implicaba el acercarse lo más posible a la identidad social legítima definida por la sociedad blanca, borrando los signos estigmatizantes de la identidad aborígen.

Pero en contraste con estas situaciones de pérdida de autonomía cultural, también hubo personas y grupos *moqoit* que eligieron otros caminos, aprovechando los nuevos espacios políticos en la provincia y en la Nación para intentar consolidar la posibilidad de identidades alternativas a las promovidas por la sociedad blanca. Y es así que, como continúa Bonfil su párrafo anterior,

“ en tanto no se llega a la desaparición del grupo como unidad étnica diferenciada (la des-indianización), puede afirmarse que subsiste un núcleo de cultura autónoma, con lo que

ello implica de organización social, elementos culturales propios e identidad étnica” (Bonfil Batalla 1988:19).

Y en base a este núcleo de cultura autónoma que fue posible mantener, ciertos grupos e individuos indígenas fueron capaces de aprovechar las nuevas oportunidades estructurales para desarrollar tácticas de resistencia identitaria. Volviendo a los conceptos de Bourdieu, estas luchas colectivas apuntaron entonces a la

“reapropiación colectiva de este poder sobre los principios de construcción y de evaluación de su propia identidad, que el dominado abdica en provecho del dominante, mientras que acepta la opción de ser negado o de negarse (y de renegar de aquellos entre los suyos, que *no* quieren o no pueden renegarse) para hacerse reconocer” (Bourdieu 2006:178).

A continuación, entonces, analizaremos algunas de estas tácticas de resistencia que se desarrollaron en este período entre los *moqoit* del Chaco.

Resistencia y afirmación: el desarrollo de la aboriginalidad

Como señalamos más arriba, quizás el factor estructural más importante en los procesos de afirmación y resistencia, fue la llegada de la democracia y el surgimiento de los movimientos de reclamo por los derechos indígenas. Es aquí que, en este nuevo contexto, los tres pueblos indígenas de la provincia del Chaco se aliaron para exigir primero una nueva ley del aborigen, y años después el reconocimiento en las constituciones provincial y nacional. Y es aquí cuando aunque hacia el interior de los grupos indígenas se mantenían los límites étnicos de los tres grupos, tobas, wichí y mocovíes, hacia el poder político y la sociedad blanca en general, los líderes indígenas presentaron una identidad indígena más genérica, basada en las necesidades comunes a los tres pueblos. Esto por supuesto generaba mayor poder político para lograr los objetivos del momento, por el mayor poder numérico así representado. Como cuenta Valerio Nicola, dirigente mocoví del Lote 3 y uno de los integrantes mocovíes de la Comisión de los Seis:

“Nosotros, yo con Nieves Ramírez [líder toba] y Reinoso [líder wichí] y los demás viejos, todos luchamos, porque en ese tiempo éramos unidos, todos, wichí, toba, mocoví, por eso no hay pared que aguanta cuando nosotros pedimos una cosa, todos, todos, desde un vamos.” (Nicola, entrevista personal, febrero 2010)

En la conceptualización de Briones, podríamos decir que con estas luchas se fue generando una renovada *aboriginalidad*, como forma específica de etnicidad cuyo elemento unificador es el reclamo de derechos políticos dentro de un territorio actualmente ocupado por inmigrantes, pero que en algún momento había sido parte del territorio original de aquellos pueblos. Son los procesos históricos de colonización de esta región del Chaco y luego los procesos de resistencia y reclamo políticos los que han generado esta nueva construcción social que enfatiza no la ascendencia genética común sino una nueva comunidad imaginada que atraviesa los límites de las

identificaciones tribales. En esos momentos de lucha por los derechos, en palabras de JC, *se hablaba como si fuéramos uno*.

Esta presentación genérica frente al observador blanco, especialmente frente a los legisladores y funcionarios, se ve reflejada tal vez en el hecho que al pensarse la estructura que habría de representar al colectivo indígena de la provincia, se da forma al IDACH como organismo con un solo presidente elegido por mayoría, en vez de generar una estructura de representación tripartita, donde las individualidades de cada pueblo fueran respetadas y reconocidas. Esto generó en el tercer período, como veremos en el siguiente capítulo, serios conflictos cuando los *moqoit* comenzaron a reclamar que los líderes tobas del IDACH no tenía en cuenta sus necesidades específicas. Pero este hecho nos demuestra también que para la sociedad blanca de este período, el Estado había de relacionarse con el “aborigen chaqueño”, ese era su Otro, y no una serie de Otros con características diferenciales, como podrían ser los pueblos Mocoví, Toba y Wichí.

Esta construcción cultural de la *aboriginalidad*, aunque ya venía delineándose con anterioridad porque el Estado venía relacionándose de esta manera desde fines del siglo XIX, sin duda se robusteció en la época del regreso de la democracia, cuando los movimientos indígenas reclamaron la inclusión de sus derechos en la ley del aborigen y luego en las constituciones. Y este fortalecimiento conllevó por ende una afirmación del grupo étnico *moqoit*, al ser reconocidos como parte integrante de esa aboriginalidad en la provincia del Chaco. Las luchas políticas por la aprobación de la ley del aborigen, y los esfuerzos de lobby que demandaron la inclusión de los derechos indígenas en las constituciones requirieron un esfuerzo organizativo, de elección de representantes y de movilización que significaron indudablemente un fuerte proceso de *comunalización étnica*, en términos de Weber. Y posteriormente el proceso del Programa de Participación Indígena (PPI) ayudó también a consolidar esa conciencia étnica como pueblo aborigen, con derechos ahora reconocidos por ese Estado que años atrás los había desplazado de sus territorios. Esta fuerza comunalizante, detrás de la figura identitaria del aborigen chaqueño como nuevo sujeto de derechos frente al Estado provincial y Nacional, actuó en contraposición a las tendencias registradas más arriba que promovían una disolución de patrones organizativos y elementos culturales propiamente indígenas.

La educación bilingüe

Otro factor que contribuyó a la afirmación de la identidad mocoví fue la implementación de la modalidad de educación bilingüe intercultural a nivel provincial, y el proceso de entrenamiento de los maestros bilingües mismos. Aunque de hecho esta modalidad educativa ha sido lenta en su puesta en práctica y de limitados efectos en cuanto a lo propiamente pedagógico, debido a múltiples factores, como la oposición por parte de muchos docentes blancos y la falta de recursos destinados a la misma, su ejecución tuvo el efecto simbólico del reconocimiento del idioma y la cultura mocovíes como elementos valiosos y dignos de ser cultivados. Es así que debemos diferenciar entre los objetivos y logros declamados por el Estado provincial, los docentes

blancos, y aún por algunos docentes indígenas, que sostienen que la educación bilingüe ha logrado grandes éxitos para la preservación del idioma y la cultura indígena, y los resultados reales en cuanto a calidad educativa en concreto. Sobre todo en estos primeros años, mientras las escuelas con población indígena eran aún dirigidas por docentes blancos que muchas veces desconocían totalmente la filosofía detrás de la educación intercultural, y que en algunos casos tenían posiciones opuestas a la misma, los logros a nivel educativo fueron magros. Por otra parte, el hecho de que se hayan abierto jurídica y administrativamente los espacios para los docentes bilingües dentro de las escuelas blancas, generó el cambio simbólico positivo que JC hace notar en su relato. En muchos casos, como él declara, la sola presencia de un auxiliar *moqoit* marcaría la diferencia para que los niños indígenas se sintieran mejor aceptados y no tan discriminados por su calidad de aborígenes.

Una contradicción entre los logros declamados por las autoridades y la concreción práctica de las políticas para la educación intercultural la podemos apreciar prácticamente en el hecho que en comunidades con mucha población aborígena, como es el caso de San Bernardo, no se abrieron escuelas, hasta la fecha, con modalidad bilingüe bicultural. De hecho, JC, aunque reside en San Bernardo, aún es maestro bilingüe en la escuela de Lote 3, situada a 15 km del pueblo, en el lugar donde se asienta la comunidad aborígena donde él se criara en su juventud, como vimos en su relato. En el caso de San Bernardo, aunque la mayoría de los niños ya no hablan el idioma mocoví, sin duda se beneficiarían de la participación de maestros *moqoit* en las escuelas, por los efectos positivos de los cuales hablara JC: *“Por ejemplo en una escuela donde el maestro es blanco, tiene un chico no indígena, blanco, y a los gritos con su maestro está hablando, conversando, y el indígena no, porque se siente inferior, no le hablan y él tampoco habla.”* Esto se debe a que la discriminación sufrida por los niños *moqoit* no se basa solamente en el uso del idioma indígena o no, sino sobre la base de un conjunto de marcadores sociales (vocabulario, vestimenta, rasgos físicos, etc.) que indican que ese niño pertenece a un grupo social de menor jerarquía social que los niños blancos (Bourdieu 2006). Como dijimos antes, entonces, la participación de docentes *moqoit* podría elevar el estatus social de las personas indígenas en el ámbito escolar, lo cual significaría un mejoramiento de la experiencia de los niños *moqoit* en dicho espacio.

Por otro lado, como es evidente en el relato de JC, el proceso de entrenamiento de los maestros mocovíes fue profundamente concientizador y generador de afirmación étnica en ellos como individuos, y a través de sus trabajos de investigación en aquellas comunidades en las que estaban involucrados. Por eso para JC *“fue una experiencia muy fuerte, ... empezamos a ver a nuestra cultura con otros ojos, la verdad que nos despertó muchísimas cosas, nos despertó nuestra propia cultura”*.

Esta nueva experiencia fue también fortalecida por las luchas para organizarse como maestros indígenas frente a la resistencia de los gremios docentes blancos, por ejemplo para ser reconocidos en el estatuto docente, procesos todos que redundaron en un fuerte auto-reconocimiento como sujetos indígenas plenos de derechos frente al Otro no-indígena. Nuevamente aquí esta identificación era más bien como *aborígenes*, y no específicamente como mocovíes, ya que los grupos de estudiantes para docentes, así como la agrupación de docentes indígenas eran grupos multi-étnicos, con mayoría de jóvenes tobas. De todos modos, los mocovíes

que participaron en estas luchas capitalizaron nuevas habilidades de negociación política, de conocimiento de las administraciones y burocracias blancas, que sumados a los contenidos básicos de la formación docente, les sirvieron para desarrollarse como líderes comunitarios en la mayoría de los casos, como veremos en el siguiente apartado.

Los cambios en los liderazgos

En este período ocurrieron también varios cambios en los liderazgos en el colectivo de los *moqoit* chaqueños. Como consignáramos más arriba, en el período anterior los líderes tenían como función principal la tarea de reclutar peones rurales para los empleadores blancos, negociando por un lado con la gente dentro de sus redes de parentesco para asegurar su mano de obra, y por el otro con los patrones para fijar los jornales y defender a su gente en caso de conflictos laborales. En este tipo de liderazgo tenían importancia los linajes de prestigio (que posiblemente no eran rígidos en el tiempo sino que permitían el ascenso y descenso de personas, según los distintos capitales detentados por ellas), las capacidades para comunicarse con los blancos, y la organización de grandes fiestas donde se afirmaban lazos de parentesco y se redistribuían bienes obtenidos de los patrones blancos (López 2009). En el segundo período, es decir, a partir de los años 80, los procesos de pérdida de trabajo rural ya comentados y la migración a los pueblos tuvieron grandes impactos en esta forma de liderazgo. Estos procesos resultaron en un achicamiento de las redes de parentesco a las que respondían los líderes, limitándose ahora a pequeños grupos familiares, mucho más restringidos que los antiguos grupos comandados por los líderes rurales de antaño. JC expresa claramente este proceso de reducción de los grupos bajo cada líder: *[M]ás antes era más grande, más amplia la familia, ... más cuando vienen las cuestiones políticas, ya se van marcando, algunos dirigentes políticos, el que dirige ese grupo familiar, el dirigente es ese que tiene dos o tres o cuatro grupos familiares, entonces ese es el dirigente de ese grupo familiar.*

El acceso a estos nuevos liderazgos se producía ahora gracias a nuevas habilidades que los líderes debían poseer, diferentes a las que se le exigían a los antiguos dirigentes. Ahora, los nuevos líderes debían tener capacidad para manejarse en el mundo político blanco, sabiendo negociar con las autoridades municipales, provinciales o nacionales para la obtención de recursos para su grupo familiar—sean estos planes sociales, pensiones, empleos, bolsines de alimentos o pequeñas dádivas para necesidades puntuales. Ahora el nuevo dirigente ya no era quien podía negociar empleos con el colono, o quien era capaz de dirigir los trabajos agrícolas, sino “*el que encaraba más a la municipalidad, el que iba y pedía un vale, o pedía y lograba conseguir un comedor para el barrio*”. Estos dirigentes debían conocer los manejos de las burocracias y del mundo de los papeles del blanco, y tener habilidad para relacionarse hábilmente dentro de la política partidaria y faccionalismos del sistema blanco, como Gordillo también ha observado entre los tobas del oeste formoseño (Gordillo 2002).

Siguiendo a Bourdieu, estos nuevos líderes habían adquirido nuevas formas de capital cultural y social que los habilitaba para escalar posiciones en el juego del campo social de los

moqoit chaqueños. Estos valores de escasez--las nuevas competencias en relación al mundo de las administraciones blancas (capital cultural), y los contactos con blancos en situaciones de más poder (capital social)-- les possibilitaban ir desplazando a los antiguos liderazgos, que se apoyaban en formas de capital que ya no eran funcionales en el presente (la capacidad de contratar mano de obra para los colonos, el manejo del castellano, las líneas de prestigio basadas en liderazgos anteriores):

“Quien dispone de una competencia cultural determinada, por ejemplo, saber leer en un mundo de analfabetos, obtiene debido a su posición en la estructura de distribución del capital cultural *un valor de escasez* que puede reportarle beneficios adicionales. ...La desigual distribución de capital, esto es, *la estructura total del campo*, conforma así el fundamento de los efectos específicos del capital, a saber: la capacidad de apropiarse de los beneficios y de imponer reglas de juego tan favorables para el capital y para su reproducción como sea posible” (Bourdieu 2008:142).

Por otra parte, las nuevas formas de organización y relacionamiento que promueven el individualismo, las nuevas epistemologías occidentales y los procesos de *individuación* observados más arriba, contribuyeron también a la multiplicación de estos liderazgos, principalmente en los ámbitos urbanos. Para JC son estos nuevos *conocimientos* los que alimentan la atomización de los liderazgos: *[A]l tener más conocimiento comienza la división, por eso yo lo veo como que, por un lado es positivo, pero por otro lado también el conocimiento pasa a ser objeto de división, porque el conocimiento que se obtuvo no era lo de los conocimiento buenos, sino que era esto de la competencia del individualismo...* De todos modos JC en este mismo comentario reconoce el lado positivo de esta multiplicación de liderazgos en el sentido en que se multiplican también las oportunidades de acceso a los bienes de la sociedad blanca, en comparación a una oferta más limitada mediada por unos pocos líderes importantes en el período anterior. Podríamos concluir que esta evolución de los liderazgos supuso una mejor adaptación de los *moqoit* a las nuevas situaciones estructurantes de este período (por un mejor acceso de la gente a los bienes disponibles en ese nuevo momento), a pesar de lo cual también se debe admitir una pérdida de homogeneidad y un aumento de las divisiones entre grupos internos al colectivo.

Una de las vías más importante para la construcción de liderazgo en este período, como comentáramos anteriormente, fueron las iglesias evangélicas, que ya estaban presentes en el período anterior. Pero en el período anterior los líderes de las iglesias eran muchas veces en la zona mocoví los antiguos caciques o jefes de grandes grupos de parentesco. Así fue el caso en la comunidad rural de dónde provenía JC, Lote 3, en la cual fue el cacique Cipriano Salteño (como relatamos en el capítulo anterior) quién aceptó el mensaje del primer predicador toba y llamó a toda su comunidad para que lo escuchara, convirtiéndose naturalmente en el primer pastor de la comunidad. Pero en esta segunda etapa, a partir de la llegada de la democracia, también comienzan a tener acceso a los liderazgos eclesiales nuevos líderes, muchas veces más jóvenes y con capacidades para manejar los “papeles”, los requisitos administrativos que se requieren para obtener o mantener un fichero de culto. Y son muchos de estos líderes quienes luego pasarán a otros ámbitos seculares del liderazgo indígena, como ya hemos dado cuenta al relatar su involucramiento en las luchas por los derechos indígenas a niveles provinciales mayormente, y en

la administración del IDACH. Y es así también que dentro de las iglesias indígenas se han manifestado en ocasiones serios conflictos por el liderazgo, que a veces están relacionados con conflictos inter-generacionales, en los cuales los antiguos líderes ven desafiado su poder por una nueva camada de jóvenes ascendentes que tienen acceso a nuevas capacidades y formas de conocimiento.

Finalmente, es en este segundo período que analizamos cuando aparecen también nuevos líderes provenientes de los espacios abiertos por el propio Estado para la participación indígena, especialmente en el ámbito educativo (ya que en el ámbito de salud ha sido muy limitado el involucramiento de mocovíes). Aunque también su número no ha pasado de una decena de personas, varios de estos docentes bilingües lograron convertirse en nuevos dirigentes indígenas. Es claro en el relato de JC que fue a través de su educación como docente, y de su participación en los procesos de reclamos políticos durante su entrenamiento como maestro, que comenzó su proceso de construcción de liderazgo, adquiriendo un importante capital cultural y social que lo potenciaría como dirigente. Su posterior involucramiento en la gestión de proyectos para diversas comunidades mocovíes capitalizó en los conocimientos y relaciones adquiridos durante su tiempo en el CIFMA: *Cuando yo me recibo, trabajo como docente, y a la vez trabajé como promotor de proyectos, de infraestructura, de capacitaciones, nacionales y provinciales, e ir a las comunidades, a salones comunitarios...*

Pero además, este tiempo de formación como docente no había sido solamente un proceso de adquisición de nuevas habilidades y relaciones, sino también un cambio en su forma de percibir y valorar su propia cultura: *Yo tuve un profundo despertar y una visión muy amplia de cómo estábamos y donde estábamos parados legalmente y en todo sentido, culturalmente y socialmente.* Este profundo despertar, como cambio ideológico y valorativo, se manifestará en la elaboración de un discurso alternativo, un discurso reivindicativo y de profunda afirmación identitaria que guiará el pensamiento y la práctica de liderazgo que impulsará a JC—y a otros líderes como él-- en esta y fundamentalmente en la siguiente etapa, que analizaremos en el próximo capítulo.

A modo de conclusión

En este segundo período, se multiplican las posibilidades de trayectorias identitarias para la gente *moqoit* del Chaco. Repentinamente, al comenzar la década del 80, aparecen nuevas alternativas en varios frentes: permanecer en las comunidades rurales o residir en los nuevos *barrios aborígenes* de los pueblos; intentar sobrevivir mediante las changas con algún patrón rural que no hubiera perdido su chacra o buscar nuevas relaciones con funcionarios o punteros políticos en los pueblos para conseguir alguna forma de beneficio social; mantener el idioma en la casa y con familiares o adoptar el castellano para hacer el camino de los hijos más fácil en el futuro; adoptar nuevas explicaciones del mundo descartando las antiguas o retener y transformar las explicaciones de los ancianos; y así con muchas opciones más. Frente a estas alternativas, no hubo por supuesto una respuesta única y monolítica. Como plantea Bonfil, la práctica de la cultura autónoma y la toma de decisiones sobre los contenidos de la misma no son iguales para todos los

miembros de un grupo étnico, por motivos que incluyen desde lo biológico (edad, sexo) hasta lo ocupacional, la filiación, el estatus familiar y muchos otros. Estos factores

“ ... establecen una participación diferenciada, que en otros términos significa una práctica distinta de la cultura propia. La práctica de la cultura, que, como se anotó, es el fundamento de la pertenencia y la identidad étnica, reviste así distintas formas, desiguales y jerarquizadas, que llegan a generar grupos con intereses opuestos y contradictorios. Tales contradicciones se pueden expresar, en un momento dado, en ideologías étnicas alternativas.” (Bonfil Batalla 1988:20)

Y estas ideologías étnicas alternativas y prácticas identitarias diferentes se pueden observar en distintos grupos *moqoit*. En algunas comunidades, por ejemplo, se ha abandonado casi en la totalidad el uso del idioma mocoví (Lote 20 Villa Ángela, Colonia Santa Rosa de Las Tolderías, etc.), mientras que en otras (Colonia El Pastoril, Colonia San Lorenzo de Las Tolderías, etc.) se mantiene como lengua materna y primaria, absolutamente vital en casi todos los contextos. Y también se observan estas divergencias en ideología y prácticas de la identidad en los individuos: mientras algunos *moqoit* buscan alternativas de asimilación a la sociedad dominante bajo estrategias de mimetización con el criollo, otros, como JC, buscan caminos de autoafirmación y trabajan conscientemente por construir espacios organizativos propios para su gente. En el siguiente capítulo observaremos cómo se profundizarán en los últimos años estos caminos de búsqueda de alternativas de autoafirmación.

Más allá de estas divergencias, sin embargo, podemos afirmar que en este período, desde el comienzo de la democracia, los *moqoit* chaqueños supieron buscar colectivamente nuevos caminos para, en palabras de Bourdieu, comenzar a subvertir la lógica simbólica de las diferencias entre ellos y los grupos sociales dominantes:

(E)n la lógica propiamente simbólica de la distinción, ... existir no es sólo ser diferente sino ser reconocido legítimamente diferente y ... dicho de otra manera, la existencia real de la identidad supone la posibilidad real jurídica y políticamente garantizada, de afirmar oficialmente la diferencia (Bourdieu 2006:182).

Es así que, en este segundo período, principalmente gracias a los logros por el reconocimiento jurídico de sus derechos como pueblo diferenciado preexistente a la Nación argentina, es decir a lo que Bourdieu llama la “posibilidad real jurídica y políticamente organizada”, comenzó a hacerse más concreta una lucha por espacios de autonomía y legitimidad social, que se profundizará en el siguiente período, como pasaremos a analizar en el próximo capítulo.

Tercer período: la primera década del nuevo siglo.

El contexto del tercer período

El comienzo del tercer momento en la historia de Juan Carlos Martínez, y a la vez de los procesos identitarios de los mocovíes del Chaco, se puede tomar a partir del año 2000, fecha del nacimiento del Movimiento Moqoit Justicia y Paz. Esta organización comenzó en el cambio de siglo por iniciativa de JC, como movimiento reivindicativo de los derechos del colectivo mocoví chaqueño, marcando así un cambio de rumbo en las políticas organizativas de este grupo. He tomado el nacimiento de esta organización como fecha simbólica del comienzo de una nueva etapa de profundización de los procesos afirmativos de los mocovíes chaqueños que habían comenzado en la etapa anterior con la llegada de la democracia. A continuación analizaré el contexto en el cual se comienzan a producir estos cambios.

La retirada del Estado Benefactor

Como viéramos en el contexto del capítulo anterior, en los años 80 y 90 se fue profundizando un modelo de internalización de la estructura económica de la provincia del Chaco. Esto respondía a un proceso que todo el país estaba viviendo desde los años 70, pero que se aceleró hacia fines de los 80. Después de la crisis económica de 1989, tanto el Estado nacional como los asalariados fueron afectados profundamente, el primero a través de las medidas de desregulación estatal y las privatizaciones de las empresas estatales, medidas exigidas por los organismos de crédito internacionales, y los segundos por una grave reducción en su participación del ingreso (Benítez y Sobol 2009). Los gobiernos menemistas consolidaron los cambios estructurales de acuerdo a los lineamientos del “consenso de Washington”, promoviendo la desregulación económica, la reducción del Estado en las actividades económicas para dar lugar a una mayor participación privada, y una apertura al libre comercio y la participación de capitales internacionales. De hecho, esto significó un proceso de grave empobrecimiento para amplios sectores de la población.

En este período se aplicaron sucesivas reformas estructurales, que principalmente tuvieron que ver con la aplicación de leyes de “flexibilización laboral”, la privatización del sistema de jubilaciones y pensiones, y el cambio en el tipo de políticas sociales aplicadas por el Estado. Estas políticas cambiaron desde un modelo de redistribución de los ingresos, bajo el antiguo modelo del Estado benefactor, a un modelo de gestión focalizada, que en la práctica significaron la consolidación de un proceso de exclusión de los sectores más empobrecidos. Además, contribuyeron a la transformación de los que antes pertenecían al sector de los “trabajadores”, a una nueva adscripción como “sectores vulnerables”, o menos eufemísticamente, “pobres” excluidos del sistema productivo convencional. A pesar de su reducción de poder frente a las determinaciones del mercado, el Estado entonces no desapareció en relación con estos sectores empobrecidos, sino que a través de estas políticas, consolidó un proceso de exclusión, de aumento de las desigualdades, y de fijación de las clases populares a las carencias.

Este proceso no sólo tuvo efectos sobre la economía de las clases populares, sino que también impactó fuertemente en la conformación de su subjetividad:

“Se desarrolló, así, una nueva subjetividad de los sectores populares que tienen como elemento estructurante ya no la seguridad y la identidad definida por una condición específica (trabajador, asalariado, etc.) sino, por el contrario, la percepción de la incertidumbre. Esta nueva subjetividad tiene como elementos centrales la relación con el Estado y las instituciones públicas (excluidos del mercado, éstas se constituyen en las interlocutoras para la obtención de asistencia), y la necesidad de armonizar principios y valores diversos.

A nivel de los agentes sociales la tensión se expresa en la búsqueda de ser respetados en su condición de desocupados o pobres etc., a la vez que esta es una condición estigmatizante que desean abandonar, pero que deben asumir y hasta reconocer públicamente y con ello, existir políticamente y obtener asistencia estatal. A nivel colectivo, a nivel de las organizaciones sociales, esta tensión se expresa en la demanda vinculada a la construcción de un proyecto político a largo plazo y la urgencia de la resolución de las condiciones de vida. (Benítez y Sobol 2009:)”

Una de las expresiones más visibles de la resistencia de los sectores populares al neoliberalismo ha sido el desarrollo de movimientos de desocupados conocidos como “piqueteros”, debido a que el piquete de rutas se convirtió en su forma más habitual y efectiva de reclamo por parte del Estado. Estos movimientos hicieron su aparición entre 1996 y 1997, y aunque poseen bases ideológicas diversas, comparten repertorios de acciones en común, y también han sido blanco de políticas disciplinadoras comunes, como caracteriza Maristella Svampa:

“(M)ás allá de la heterogeneidad, estos grupos reconocen un espacio común recorrido por determinados repertorios, entre los cuales se encuentra el piquete o corte de ruta, la inscripción territorial (el trabajo en el barrio), la democracia directa y el control de planes sociales otorgado por el Estado.

La evolución y progresiva instalación de las organizaciones piqueteras en la escena política nacional no fue fácil. Desde el inicio, las relaciones con los sucesivos gobiernos han combinado diferentes estrategias, que alternan la negociación con una política de disciplinamiento y represión, convenientemente acompañada por la judicialización del conflicto social (más de 4.000 procesamientos). No obstante, ello no impidió ni el crecimiento ni la visibilidad cada vez mayor de los movimientos de desocupados, que alcanzaría un climax entre 2000 y 2003” (Svampa 2006:46)

En la provincia del Chaco, a pesar de las distintas orientaciones políticas de los distintos gobiernos entre los años 70 y 90, que incluyeron gobiernos militares, gobiernos justicialistas, un gobierno del partido Acción Chaqueña (dirigido por un ex gobernador militar) y gobiernos radicales, el nuevo esquema de funcionamiento económico provincial se fue consolidando de igual manera, sin importar las diferencias ideológicas, acomodándose a las nuevas configuraciones de la economía globalizada en la etapa posfordista del sistema capitalista mundial. Los procesos productivos se redefinieron sobre la base ideológica de dos discursos, por un lado el de “la ‘liquidación de la industria nacional’, para el caso de los capitales monopólicos metropolitanos; y

por el otro en la ‘crisis de las economías regionales’ para las diversas expresiones de capitales vinculados a condiciones agropecuarias de inserción” (Roze 2007:310). Ya consignamos en el capítulo anterior los procesos de tecnificación, reducción de la mano de obra rural y endeudamiento de los pequeños productores rurales, que llevaron en estos años a una concentración muy marcada de la producción en manos de grandes productores, muchas veces con capitales provenientes de otras regiones del país. Se produjo al mismo tiempo un proceso conocido como el “avance de la frontera agrícola”, a través del cual, gracias a las nuevas tecnologías capital-dependientes, se comenzaron a explotar agrícolamente áreas previamente dedicadas a la ganadería, la explotación forestal o que no habían sido trabajadas, pero generalmente a cargo de grandes productores insertados en las nuevas formas de producción. El endeudamiento crónico de los pequeños y medianos productores significó la desaparición de una gran cantidad de ellos, que pasaron a engrosar la población urbana. Esto significó también un serio proceso de migración de población rural de los sectores más empobrecidos, que funcionaban como mano de obra de aquellos pequeños productores, como relatamos ya en el capítulo anterior.

Como resultado de los procesos arriba mencionados, a comienzos de la década del 2000, nos encontramos con una provincia del Chaco en una situación de crisis general. En el campo de la agricultura, la principal fuente de ingresos en la provincia, se sentía el arrastre de dos cosechas consecutivas de algodón con resultados “catastróficos”: la cosecha 97/98 fue destruida por las inundaciones producto del fenómeno del Niño, y la del 98/99 fue diezmada por una helada tardía y su producto malvendido debido a los bajísimos precios internacionales en el período. Como resultado de esto, el 40 % de los trabajadores en desmotadoras de la provincia fueron despedidos, y de las 82 desmotadoras en la provincia, sólo 40 estaban en funcionamiento (Roze 2007:323). Se generó entonces un clima de grave preocupación tanto en los sectores de pequeños y medianos productores como en el gobierno, lo que llevó al pedido de declaración del Estado de Emergencia agropecuaria. Esta medida, sin embargo, fue resistida por los sectores de vendedores de insumos agrícolas como agroquímicos, con el resultado de una situación social bastante volátil. Aparecieron entonces distintos movimientos de productores empobrecidos, que ante el fracaso de la defensa de sus intereses por parte de las organizaciones agrarias tradicionales como la Federación Agraria Argentina, se organizaron en pequeñas agrupaciones como la Asociación de Productores Autoconvocados, las Mujeres en Lucha, la Unión de Productores del Chaco UMPEPROCH, y la Asociación Porijhú, además de grupos localizados como los trabajadores despedidos por el ingenio Las Palmas (Roze 2007:339). Estas agrupaciones utilizaron fundamentalmente el corte de ruta y las movilizaciones a centros urbanos como sus principales instrumentos de lucha. A las movilizaciones de estas organizaciones de productores desplazados, se sumaban, desde otras bases ideológicas, las acciones de varios grupos de desempleados urbanos, organizados en movimientos piqueteros vinculados algunos a movimientos nacionales y otros de carácter local, tales como los movimientos 17 de Julio, el MTD Asentamientos, el MTD Chaco, Barrios de Pie, el Movimiento Zona Norte y el Polo Obrero (Prensa Obrera 741: febrero 2002).

La recesión económica impactó también en otros sectores de la economía provincial, como por ejemplo el de la construcción, que había sido una de las industrias no-agrarias de la provincia que proporcionara gran cantidad de empleos a través de los planes de viviendas públicas:

“La industria de la construcción llegó a ser uno de los ejes dinamizadores de la economía y una de las principales fuentes de empleo de la provincia a fines de la década del '70 e inicios del '80, pero decayó abruptamente a partir del cese de inversiones del sector público. Este retroceso produjo una brutal caída del empleo a mediados de la década del '90” (Dal Pont y Ordoqui 2005).

Es así que en estos años, a raíz de los cambios en la estructura económica, el desempleo ascendió a niveles altísimos en la provincia. Un informe de la FAO informaba a comienzos del nuevo siglo sobre el claro deterioro de los sectores más empobrecidos de la provincia:

“Desde el punto de vista socioeconómico la provincia de Chaco, al igual que el conjunto de las provincias de la región NEA, se halla en una situación sumamente crítica. La pobreza por ingresos alcanzaba en octubre del 2002 al 71.5% de las personas, porcentajes que muestran una situación mucho más crítica que para el promedio del país (57.5%). La indigencia afecta al 42.8% de las personas, valores que resultan superiores a los nacionales (27.5%). Cabe señalar que las provincias del NEA son las que presentan los mayores niveles de pobreza e indigencia de todo el país. Además, la provincia muestra una alta desigualdad en la distribución del ingreso de acuerdo a información de Octubre de 2001. El 50% de los hogares más pobres reciben el 22,6% del ingreso, en tanto que el 10% más rico acumula el 30,7% del ingreso total” (FAO 2002).

Sin embargo, como expresáramos más arriba refiriéndonos al país en general, los empleos relacionados con el sector público provincial aumentaron en este período, convirtiéndose este sector en la principal fuente de empleos de la provincia:

“El sector terciario, por su parte, presenta un importante crecimiento, y un fuerte peso en el PBG . Esta rama económica presenta valores relativos más elevados que los correspondientes al total nacional. Esto se debe a que el sector público constituye, junto con el sector primario, una de las principales fuentes de empleo provincial. El Estado no asume un rol principalmente productivo como generador de bienes o insumos, ni está orientado a cubrir en forma suficiente las imperiosas necesidades de la población (salud, educación, vivienda, etc.), sino que aparece en gran medida como refugio al desempleo” (Dal Pont y Ordoqui 2005).

Es así que mientras en este período los nuevos sectores empobrecidos buscaban formas de organización y lucha para hacer frente a las nuevas realidades económicas dictadas por la desintegración del Estado benefactor, el mismo Estado provincial iba asumiendo también su rol de encargado de paliar las graves deficiencias de estos sectores a través del sub-empleo en organismos burocráticos del propio Estado provincial o municipal, además de la distribución de distintos planes de asistencia a los desempleados.

La situación de las tierras y las promesas incumplidas

Al comienzo de este período, la recomposición de la estructura agraria ya se había realizado, con el resultado de la expulsión de muchos de los pequeños y medianos productores a favor de nuevos propietarios con grandes extensiones, o de los pocos medianos productores que habían logrado la “reconversión” de sus empresas y expansión en superficie explotada. Además, nuevos capitales provenientes en su mayoría de la provincia de Córdoba, iniciaban explotaciones de acuerdo al nuevo modelo basado en la producción extensiva en superficie, intensiva en capital y con un mínimo de mano de obra (Roze 2007). Muchas de estas explotaciones privilegiaron el cultivo de soja—que aumentó de un 8% de las hectáreas sembradas en 1995 a un 51% en el 2001-- en detrimento del algodón—que disminuyó del 72% en 1995 al 10% en 2001 (Dal Pont y Ordoqui 2005).

Estos cambios en la propiedad y el uso de las tierras de la provincia, acentuaron un proceso de enrarecimiento de las tierras disponibles para las comunidades indígenas. Especialmente en la zona suroeste de la provincia, donde se encuentran las comunidades mocovíes, se afianzó esta nueva estructura de producción, con la consiguiente disminución en la oferta de trabajo para indígenas y pobladores criollos, que como explicáramos también en el capítulo anterior, dependían mayormente de la cosecha y carpida del algodón. A pesar de los nuevos derechos garantizados en la Constitución Nacional y Provincial, reformadas ambas en 1994, que sostenían la obligación del Estado de proveer tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano de las comunidades, este nuevo modelo de propiedad y explotación de las tierras promovía justamente un movimiento contrario de apropiación y utilización de las mismas por los capitales agroindustriales provenientes en muchos casos de la zona pampeana (Buenos Aires y Córdoba). En la zona sudoeste de la provincia, donde vivían los *moqoit*, ya casi no quedaban tierras fiscales, y las pocas extensiones en esta situación iban siendo entregadas a productores blancos.

De esta manera, en la provincia del Chaco no se registraron grandes avances en la política de entrega de tierras a las comunidades indígenas después de la sanción de la nueva Constitución. Se entregaron unas 18.000 hectáreas en territorios wichí entre nueve comunidades, a través del INAI, y en 1999 la provincia concretó la entrega de un título comunitario de una reserva destinada a varias comunidades tobas agrupadas en la Asociación Meguesoxochí en la zona del Interfluvio Teuco-Bermejito, por 150.000 hectáreas, que en realidad habían sido reservadas por el Gobierno Nacional en la década de 1930. Esto se debió a los compromisos electorales del flamante gobierno del entonces gobernador Rozas (Roze 2007:370). Estos avances constituyen magros logros frente al 1.080.000 hectáreas reconocidas por el gobierno como necesarias para los tres pueblos indígenas en el momento de la sanción de la Ley del Aborigen chaqueño en los años 80. Al comienzo de su gestión, el gobernador Rozas firmó un decreto reservando unas 320.000 hectáreas destinadas a los tres pueblos originarios de la provincia en la zona del Impenetrable, pero nunca se concretó ni la mensura ni la entrega del título de propiedad de dicha reserva. Desde entonces hasta la actualidad—cuando se está recién ahora (mayo 2012) completando la mensura de este territorio—no se registraron entregas de tierras importantes a las comunidades originarias. Por el contrario, según denuncias de diversas organizaciones sociales de la provincia, durante la década de 1995 a 2005 se vendieron (mayormente de manera ilegal, es decir, en

violación de la Ley de Tierras de la provincia) aproximadamente 1,7 millones de hectáreas de tierras fiscales, localizadas mayormente en la zona del Impenetrable, es decir en tierras tradicionalmente indígenas, lo que representaría el 49% de las tierras fiscales existentes al comienzo de esa década (Data Chaco 20/04/10).

Además, se desarrollaron estrategias para poder explotar los recursos aún dentro de las tierras reservadas para las comunidades. Una de estas estrategias consistió en la extensión de los ejidos municipales de varios pueblos (de mínima población) en las zonas reservadas, con el objetivo de que las tierras circundantes a dichas intendencias pudieran ser explotadas y sus montes depredados por capitalistas forestales (Roze 2007:371). En tal sentido también, un decreto de 1999 del mismo gobernador Rozas autorizaba a las Asociaciones indígenas a explotar sus montes dentro de las reservas, decreto que sirvió para legitimar el otorgamiento de permisos de tala utilizados por “empresarios forestales” en connivencia con funcionarios corruptos del propio Instituto de Colonización para continuar con el desmonte dentro de las reservas indígenas (Roze 2007:370).

Más allá de la temática de tierras, elemento central en los reclamos de los pueblos originarios, ya detallado arriba, se registraron en este período otras instancias de retiro del Estado en distintas esferas que tenían que ver con los derechos indígenas. Por ejemplo, muchos programas del INAI y del Ministerio de Educación de la Nación se desarmaron durante los primeros años del nuevo siglo por falta de presupuesto del Estado. En un informe oficial del año 2002, se reconocía que “muchos de los proyectos y programas del INAI fueron interrumpidos en los años 2000 y 2001 por falta de presupuesto, y su continuidad, lo mismo que la de aquellos que lleva adelante el Ministerio de Educación, está seriamente comprometida durante el presente período por la misma razón” (Golluscio 2008 (2002):34). Y en otro párrafo, se expresaba que “en los últimos dos años fue muy difícil dar continuidad al sistema de becas, por falta de recursos” (ídem, pg. 34), refiriéndose al sistema de becas para incentivar la educación de personas indígenas que se había implementado en varias provincias, incluyendo a la de Chaco.

Relaciones entre Estado y pueblos indígenas en el primer decenio del 2000

En general, las políticas estatales hacia los pueblos indígenas durante el decenio del 2000, canalizadas a través del Instituto Nacional Asuntos Indígenas (INAI), se caracterizaron por pocos logros concretos, políticas poco definidas y a veces erráticas, y acciones limitadas a dar respuesta a las presiones de las organizaciones indígenas o de leyes que imponían obligaciones al Estado. Por ejemplo, después de muchas postergaciones, recién en el año 2004, y en respuesta a una acción judicial por parte de la Asociación Indígena Argentina (AIRA) contra el Ministerio de Salud y Acción Social en el año 2003, fue que el INAI convocó a un proceso de elecciones en cada pueblo indígena del país para la formación de un cuerpo de asesores indígenas conocido como el Consejo de Participación Indígena, órgano que supuestamente debería actuar como instrumento de consulta para las políticas de la institución, como lo exigen la Constitución y el Tratado 169 de la OIT.

Es por esto que el INAI recibió en estos años muchas críticas por parte de organizaciones indígenas de todo el país, en la línea del siguiente comentario hecho por el II Parlamento Mapuche realizado el 11 y 12 de octubre del 2003 en el paraje Buenos Aires Chico, Chubut: "el Estado no es árbitro o espectador neutro ante el despojo consumado por terratenientes y empresas locales y multinacionales sino que es un instrumento de ellos. ... El INAI es un organismo obsoleto y lo es porque no existe una voluntad política de dar soluciones reales a nuestras demandas" (Indymedia 4/8/2004). Y algunos profesionales que trabajaban en el organismo se retiraron desilusionados por la falta de avances concretos en respuesta a los reclamos indígenas. Una de ellas, Ana Suarez Smink, declaraba en una carta abierta de renuncia en el año 2004, que el INAI padecía la "falta de una política clara y comprometida con el cumplimiento de los derechos de los pueblos originarios reconocidos por el Estado Argentino" y expresaba que el gobierno nacional "no tiene un proyecto político que apunte a cambiar estructuralmente la relación del Estado con los Pueblos Originarios". Según la exfuncionaria, el INAI "se sigue manejando con políticas asistenciales y compensatorias que lo único que consiguen (y cada vez con menos éxito) es apaciguar el tono de los cada vez más sólidos reclamos de los pueblos indígenas que habitan en nuestro país" (Indymedia 4/8/2004). En el 2002, Morita Carrasco hacía una síntesis de la relación del Estado argentino con los pueblos indígenas expresando conceptos similares en cuanto a la falta de políticas de Estado que apunten a cambios estructurales en esa relación:

“En un país donde cotidianamente se reactualizan estilos neoindigenistas (Briones y Carrasco 2000 b) de relación entre estado y pueblos indígenas no parece que puedan existir por ahora garantías de reconocimiento y respeto efectivo a la diferencia cultural. En Argentina, por una parte se ratifican marcos legales internacionales pero no se aplican los mismos estándares que a nivel internacional. Así, si bien retóricamente se renuncia a un proyecto de asimilación, en los hechos se concretan estilos restringidos de consulta y participación indígena. Por la otra Argentina carece absolutamente de políticas de estado en relación con los indígenas, cada organismo crea y recrea unilateralmente políticas estatales que los tienen como destinatarios sin coordinación con los demás. Funcionarios, técnicos y agencias estatales deciden cuáles son las necesidades, intereses y prioridades de los pueblos indígenas. Cíclicamente, entonces, los "asuntos indígenas" quedan subordinados a las agendas de y competencias entre los partidos políticos acentuando la dependencia clientelar y el paternalismo asistencialista. A su vez el INAI confunde participación con representación asumiéndose como "vocero" de los indígenas ante los demás organismos estatales. Por ende, mientras cualquier ciudadano dispone de varias dependencias estatales donde presentar sus reclamos, se supone que los indígenas deben hacerlo sólo en este Instituto”. (Carrasco 2002)

En estos años de la primer década del 2000, se percibe en general una falta de seguimiento de los compromisos estatales tomados por el Estado principalmente a partir de la reforma constitucional de 1994 y de la suscripción del Tratado 169 de la OIT. Por ejemplo, entre 1996 y 1997 se habían realizado dos extensas consultas a los pueblos indígenas de todo el país (el Proceso de Participación Indígena (PPI) , financiado por el Ministerio de Desarrollo Social, en el norte del país, y los foros realizados por el CENOC con financiación del Banco Mundial en el sur), con el

objetivo de que, según expresado en el propio PPI, “los pueblos indígenas a partir de su participación protagónica aporten los criterios y pautas que debe cumplimentar el estado para hacer efectiva la operativización del artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional” (Carrasco 2002). Sin embargo, las recomendaciones emergentes de ambas consultas nunca fueron utilizadas en los años subsiguientes. En el año 2004 se volvieron a realizar una serie de siete foros regionales en todo el país, después de una petición hecha directamente al presidente Kirchner, para definir también los lineamientos generales propuestos por los pueblos indígenas a tener en cuenta en la construcción de políticas estatales hacia ellos. En agosto del 2005, se entregó una propuesta final al presidente de la Nación, que incluía las siguientes demandas:

- “ - Los conflictos jurídicos sobre tierras y territorios deben ser de competencia federal.
- Reconocimiento de los pueblos indígenas sobre la gestión de sus recursos naturales (control y administración).
- Realizar un registro de recursos naturales de Pueblos Indígenas
- Impedir transferencias a particulares de territorios que el Estado denomina “tierras fiscales” y ancestralmente fueron el lugar de desarrollo cultural indígena. “ (Lorenzo 2007:8)

Sin embargo, con el tiempo se evidenció la falta de un seguimiento de estas propuestas por parte del Estado, y la actuación del INAI se limitó, en la voz de sus críticos, a acciones de carácter “cosmético” (Zapiola 2003) que no significaban ningún cambio estructural en las políticas estatales hacia los indígenas. En el año 2006, surgió una iniciativa legislativa importante, ya que en vista de la multiplicación de conflictos territoriales en territorios reclamados por comunidades indígenas, el Poder Legislativo decidió sancionar la ley 26160, que declaraba la emergencia en materia de ocupación y posesión de tierras indígenas, prohibía los desalojos de indígenas en todo el territorio, y ordenaba la realización de un relevamiento de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas en el país, fijando un presupuesto de 30 millones de pesos para su desarrollo en cuatro años. El INAI era el organismo que debía llevar adelante este relevamiento territorial, con la participación de organismos estatales o civiles a nivel local en cada provincia.

Este relevamiento de territorios indígenas ha avanzado con extraordinaria lentitud en todo el país. Debido a los atrasos y ante la inminencia del cumplimiento de los plazos marcados por la misma ley, en diciembre de 2009 se aprobó una prórroga de la ley, prolongando su aplicación hasta fines del 2013. Según un informe del año 2011 del ENDEPA, los resultados del relevamiento son hasta ahora extraordinariamente magros y deficientes:

“Hasta el momento sólo se han presentado carpetas finales en dos provincias, en ambos casos donde la ejecución fue centralizada y pocas las comunidades indígenas (La Pampa y Misiones), aunque el relevamiento no abarca a la totalidad de comunidades sino sólo a algunas particulares.

Existen convenios para la realización del relevamiento de forma descentralizada en diez provincias, en siete de las cuales se han vencido sin presentación de resultados positivos (Jujuy, Salta, Santiago del Estero, Chaco, Buenos Aires, Río Negro y Santa Cruz).

En las otras tres se produjo una enorme dilatación para la celebración de los mismos (Tucumán, Santa Fe y Chubut).

...En cuatro provincias no se ha iniciado ninguna tarea relacionada con el relevamiento. En los casos de Formosa y San Luis por diferencias con los Gobiernos Provinciales y negativas a permitir la ejecución en sus jurisdicciones particulares. Por otra parte, se advierte que los desalojos continúan, realizándose cada vez con mayores grados de violencia. " (ENDEPA 2011:47)

En la provincia del Chaco ya han habido dos intentos de comienzo del relevamiento, el primero por parte de un Equipo conformado por el Ministerio del Interior de la provincia, y el segundo por otro Equipo conformado por el IDACH, ambos sin resultados concretos debido a acusaciones de mala administración, conflictos internos entre funcionarios, personal del IDACH, distintos grupos indígenas y otros. En el presente se ha rearmado un nuevo Equipo técnico para proseguir con el relevamiento. Uno de los conflictos que frenó el avance, durante el segundo intento, fue la imposibilidad de alcanzar un acuerdo entre grupos tobas partidarios del IDACH y grupos mocovíes opositores, que no permitían la conformación del equipo para la zona mocoví con personal nombrado por el IDACH.

Visibilización de la temática indígena y contactos entre pueblos indígenas

Una serie de avances en el campo de los derechos indígenas se fueron sucediendo a nivel internacional a partir de la década del 70, como la Declaración de Barbados (1971), el Primer Parlamento Indígena de Sud América (1974), el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (1975), la Declaración del Programa Recursos Naturales Barbados II (1977), el Convenio 169 de la OIT (1989), declaraciones indígenas en el marco de la Cumbre de Río de 1992 (Lorenzo 2007), y en 1997 el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA. Estos avances tuvieron su impacto en la Argentina principalmente a partir de los años 90, aunque varias leyes indigenistas provinciales se sancionaron en los 80. En 1992 el Congreso de la Nación adopta como ley el Convenio 169 de OIT, aunque recién en 2000 el Poder Ejecutivo depositó en Ginebra el instrumento de su ratificación (Carrasco 2002). Y los movimientos a favor de los derechos humanos de los pueblos indígenas fueron finalmente reflejados en la Constitución Nacional en 1994. Todo esto fue resultado simultáneamente tanto de la influencia internacional de los movimientos indígenas fuera del país como de la presión y movilización de movimientos indígenas nacionales y de organizaciones de apoyo locales (Carrasco 2002).

Algunos de los eventos que marcaron reclamos que se hicieron conocer a nivel nacional fueron la ocupación de un puente en el Interfluvio chaqueño por miembros de la asociación toba Meguesoxochí a fines de los 80, una carpa de los pueblos Wichí y Kolla frente al Congreso Nacional en 1992, los conflictos por tierras en Pulmarí por la Confederación Mapuche Neuquina en 1996, varios conflictos en la comunidad kolla de Tinkunaku (aliados circunstancialmente con Greenpeace) por el paso de un gasoducto entre 1998 y 2000, y la toma de un puente internacional

por los conflictos de tierras por la asociación wichí Lhaka Honat en 2006 (Carrasco 2002, Carrasco y Zimmerman 2006).

Todos estos desarrollos, sumados a un interés creciente por temas concernientes a la conservación de la ecología—movimiento cuyos discursos se han relacionado en el imaginario popular occidental con los valores y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas--, y a una serie de eventos internacionales como la aparición de 1994 en adelante del Ejército Zapatista como órgano de lucha armada de pueblos indígenas en Chiapas, y la asunción en 2006 del indígena Evo Morales como presidente boliviano, evento emblemático en la visibilización de la lucha indígena latinoamericana, significaron un marco favorable para una progresiva visibilización de los colectivos indígenas en nuestro país, que tradicionalmente se había caracterizado por la negación de sus componentes étnicos no-europeos.

Por otro lado, los pueblos indígenas del país miraron con interés estos avances en el campo indígena latinoamericano y participaron en numerosos encuentros organizados por instituciones acompañantes, organismos de las Naciones Unidas, organismos de cooperación internacionales, y otros actores como el BID. También, desde los años 80 se desarrollaron muchos encuentros internacionales para coordinar los eventos relacionados con el V centenario del “descubrimiento” de América (o de la resistencia indígena), y eventos relacionados con el Año Internacional de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (1993) y la Década de los Pueblos Indígenas (1995-2005), además de consultas del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la ONU, y otros (Stavenhagen 2002). En el Gran Chaco, se sucedieron numerosos encuentros organizados por agencias de desarrollo trabajando en los tres países de Paraguay, Bolivia y Argentina, donde se promovieron los encuentros entre líderes indígenas de los tres países. En el sur del país, líderes mapuches se reunían con líderes de la región patagónica chilena, mientras que en Jujuy, líderes avá guaraní participaban de encuentros con líderes de Bolivia (Hirsch 1997). Estos encuentros sin duda generaron nuevas percepciones de los conflictos con el Estado y nuevas aspiraciones en la concreción de sus demandas al mismo, que se tradujeron en el surgimiento de muchas organizaciones indígenas locales y nacionales, tal como la organización OCASTAFE, por ejemplo, que nuclea a más de 40 comunidades mocovíes de la provincia de Santa Fe. Además se han desarrollado varios movimientos de re-emergencia étnica a lo largo del territorio nacional, en los cuales pueblos que habían sido considerados extintos o subsumidos por otros grupos o por el mestizaje, progresivamente recuperaban su visibilidad y reclamaban ser considerados como pueblos vivos y con identidad cultural diferenciada. Tal ha sido el caso de los huarpes de la región cuyana (Escolar 2007), los rankulche en la provincia de La Pampa (Lazzari 2003), y los ona-selknam en Tierra del Fuego (Carrasco 2002).

En los últimos años tuvieron lugar en el contexto de la provincia del Chaco varios eventos que contribuyeron también a la visibilización de los conflictos entre el Estado y pueblos indígenas, muchas veces debido a la participación de los medios masivos de comunicación. En julio de 2006, por ejemplo, se realizó un acampe masivo de indígenas en la plaza central de la ciudad de Resistencia, modalidad que no era nueva en su estilo de reclamo, con motivo de que sus habituales demandas con respecto a las temáticas de tierras, educación, vivienda, etc., ante el gobierno del gobernador radical Nikisch no eran escuchados ni respondidos. Lo trascendente de

esta protesta, fue que en una de las reuniones ante el ministro de gobierno provincial, doce líderes tobas decidieron iniciar una huelga de hambre en la propia oficina del funcionario, lugar que no abandonaron durante toda la protesta. El ayuno se extendió por más de treinta días, con serias consecuencias sobre los cuerpos de varios de los ayunantes, y al término del mismo el gobierno provincial cedió y acordó la firma de un compromiso de atención a los reclamos indígenas. El evento fue seguido por los medios provinciales y algunos nacionales, y alcanzó una importante repercusión en la opinión pública, que en su mayoría respaldó los reclamos indígenas. Desgraciadamente, pocos fueron los efectos concretos del compromiso asumido por el gobierno provincial.

En agosto del 2007, a raíz de la muerte de más de veinte personas tobas en la zona del Impenetrable chaqueño por desnutrición, la Defensoría del Pueblo de la Nación demandó al Estado nacional y provincial por el “exterminio de comunidades tobas, y la vulneración permanente y sistemática de sus derechos humanos básicos” (Data Chaco 20/04/10), y un mes después la Corte Suprema de la Nación ordenó a ambas esferas estatales la atención de las urgencias sanitarias de la población indígena de la provincia. Este evento, que suscitó la puesta en marcha de varios programas de asistencia a la salud indígena a nivel de toda la provincia, fue muy difundido en todos los medios nacionales, muchas veces de manera sensacionalista, generando también una fuerte repercusión en la opinión pública nacional.

Finalmente, otros dos eventos importantes impactaron la opinión pública del país en el final de la década del 2000. El primero fue la marcha de los pueblos indígenas a la capital del país con motivo del Bicentenario de la Nación en los días previos al 25 de mayo de 2010, en la que participaron grupos indígenas de todo el país—no sin abundantes conflictos previos—incluyendo una importante delegación de mocovíes chaqueños provenientes de la comunidad de El Pastoril. Y el segundo fue, al final del mismo año, el acampe de una delegación toba de la comunidad de La Primavera en la avenida 9 de julio de la Capital, para demandar una audiencia a la presidenta Cristina Fernández en reclamo por la violenta represión efectuada por el gobernador Gildo Insfrán en contra de un grupo de indígenas tobas que cortaban una ruta en dicha comunidad debido a un conflicto de tierras con un particular y con organismos de la provincia. Ambos eventos fueron ampliamente cubiertos por los medios gráficos y televisivos de todo el país, instalando el tema aborigen en la propia Capital Federal, algo que hasta entonces solamente se escuchaba desde la lejanía del “interior”.

El tercer período en palabras de Juan Carlos Martínez: avanzando en las políticas de la identidad.

Hacia el final del período anterior, en los últimos años de la década del 90, Juan Carlos Martínez había regresado ya a la zona mocoví y se encontraba trabajando como maestro bilingüe en la escuela del paraje Pegouriel, comunidad mocoví a doce kilómetros al sur de Villa Ángela. Como relatamos en el capítulo anterior, sus actividades no se limitaron a la labor docente, sino al desarrollo de todo tipo de actividades que tenían que ver con el desarrollo de las comunidades

aborígenes de la zona. Así, elaboró una serie de proyectos de construcción de salones comunitarios, mejoras de salitas de salud, mejoras de caminos, etc., que aprovechando distintas instancias de planes nacionales o provinciales de asistencia como el FOPAR, sirvieron para generar infraestructura que servía a las comunidades. Por otro lado, también fue uno de los principales colaboradores en el trabajo del Proceso de Participación Indígena, que significó la realización de talleres en cada una de las comunidades mocovíes de la zona con el objetivo de concientizar a la población de los nuevos derechos constitucionales y de generar propuestas desde las comunidades que sirvieran para la elaboración de las leyes que a futuro deberían reglamentar esos derechos. Todas estas actividades le sirvieron a Juan Carlos para hacerse conocer en las distintas comunidades, para desarrollar un conocimiento personal bastante profundo de las mismas, y para ir gestando una base de apoyo político que le serviría para iniciar una nueva etapa en su vida.

Esta nueva etapa de un involucramiento más directamente político, se inicia alrededor del cambio de siglo, cuando decide postularse en el año 2000 como vocal por parte del pueblo mocoví ante el IDACH, el Instituto del Aborígen Chaqueño, que como consignamos anteriormente, es el ente autárquico encargado de los asuntos relacionados con los pueblos indígenas de la provincia.

Yo cuando estaba en la escuela trabajaba para las comunidades haciendo proyectos, yo era promotor de proyectos, y de hecho que logré algunos proyectos que beneficiaban a la comunidad; y al estar trabajando con la gente en varios proyectos, a la gente parece que le gustó, me reconoció ... y como vi que había mucho apoyo y es más, yo quería, tenía ganas y aparte pensé que estando en el IDACH podría seguir haciendo más proyectos, ya teniendo más fondos y más posibilidades. Y eso fue por querer ayudar y mejorar la comunidad porque no conocía yo el IDACH, entré al IDACH, por responder un poco a la gente¹⁵.

La frustración por las promesas incumplidas.

Sin embargo, al poco tiempo de arrancar su gestión en esta institución, JC comenzó a frustrarse por las limitaciones que encontró para desarrollar los trabajos que él había esperado poder realizar desde esa posición.

Una vez que entré al IDACH (me di cuenta que) es un sistema cuadrado que no te permite hacer nada, o sea no se puede. Y uno porque yo no sabía lo que era el IDACH, y otro porque no me daban, no me permitían hacer los proyectos, no se podía, todo era cuestión de política. Hay cosas en el sistema del gobierno que podés hacer y otras no, así que yo en el IDACH esperaba hacer más y no pude. No estoy conforme con lo que hicimos, que era poco, pero hicimos algo.

Y en el IDACH entré como vocal, y lo primero que hice, yo como soy docente bilingüe fue defender la educación bilingüe intercultural, y hacer conexiones con otros que financian proyectos para las comunidades originarias y bajarlos. Y bueno, yo decía voy a tener más posibilidades, al tener un sueldo y voy a trabajar con más libertad, y fue al revés, totalmente al revés, porque

¹⁵ Estas citas corresponden a entrevistas realizadas a Juan Carlos Martínez en los meses de septiembre y noviembre de 2010.

cuando yo entro al IDACH me metí en un cuadrado, justamente un cuadrado, en donde no te podés salir de ninguna manera, porque cada vez que yo quería hacer algo tenía que pasar por el IDACH, pasar por el gobierno, al pasar por el gobierno significa una serie de requisitos y había que ir a las comunidades con personería jurídica y que tengan su número de cuenta, y al bajar en las comunidades, no estaban regularizadas, entonces teníamos que empezar a regularizar las asociaciones, y pasó como un año. Y eso también muy pegados con las decisiones políticas partidarias internas de cada pueblo, de cada comunidad y de cada dirigente incluso...

JC fue descubriendo que el IDACH tenía una estructura que limitaba las posibilidades de gestionar acciones que verdaderamente significaran transformaciones beneficiosas para las comunidades indígenas. Era un sistema caracterizado por una rigidez burocrática, el clientelismo que favorecía a los punteros políticos del partido político que ejercía el gobierno de turno, y la corrupción de los dirigentes tanto indígenas como blancos. En ocasión de una denuncia que hizo JC en contra de la dirección del Instituto por malversación de fondos públicos, encontró que era imposible luchar en contra de semejante maquinaria de poder, debiendo finalmente retirarse del organismo, casi al final de su mandato.

Estuve casi todos los tres años, pero los últimos meses del último año directamente yo abandoné el IDACH y además me peleé, además era yo el único opositor, del otro color político; yo era justicialista y el resto eran todos radicales, y el gobernador era radical, así que cuando yo hago la denuncia choco contra la tesorería, con contaduría, con el gobernador. Yo no era nada para una cosa tan grande, y en las comunidades los presidentes [de asociaciones comunitarias] fueron comprados.

También percibió que esa estructura burocrática no era en la práctica el organismo que supuestamente debía atender las necesidades de las comunidades y representar sus intereses frente al gobierno provincial, sino que ser parte del mismo significaba un alejamiento de la gente, un resguardarse detrás de barreras burocráticas para satisfacer las ambiciones personales de los dirigentes.

Entonces me di cuenta que el IDACH era una cosa muy difícil, que hay que estar, pero con la gente primero, y generalmente el que entra le dispara a la gente, no quiere estar con la gente, y que la gente le pide y para que no le pida se esconde. Y ese es el error, porque cuando necesitás luchar para la gente, la gente no te responde. Así que bueno, después de ahí, tuve esa experiencia, mala experiencia. Hoy en día si tuviera que volver al IDACH volvería ya con otra visión, ya sé lo que significa el IDACH, antes de entrar ya sé. Ya me queda más claro qué es lo que es. Y cómo hay que manejarse.

Esta experiencia de frustración con el Estado, va a ser un elemento que va a aparecer en prácticamente todos los ámbitos del relacionamiento con los organismos que supuestamente deberían encargarse de la atención de los derechos de las comunidades indígenas, tanto de orden provincial como nacional. Era un sentimiento de profunda frustración para JC y los indígenas en general, luego del entusiasmo inicial a raíz del reconocimiento de los derechos indígenas a nivel

constitucional, y que comenzó con la falta de resultados concretos después del Proceso de Participación Indígena a finales de los años 90. Ya para los primeros años de la década del 2000, se estaba volviendo evidente que el incumplimiento de las promesas por parte del Estado iba a convertirse en la constante para el próximo decenio por lo menos.

La política del Estado ... ha parado a un gran proceso de participación (refiriéndose al PPI) en construcción que después terminó cayendo en intereses políticos, y los grandes dirigentes elegidos se sentaron en la mesa comprados por contratos nacionales, fueron contratados los grandes por el INAI, y por otras instituciones, y esa propuesta lamentablemente quedó. La conclusión del trabajo nacional sobre el proyecto de ley nacional indígena actualizada con la nueva Constitución Nacional, no salió esa ley, quedó ahí nomás. Quedó porque también se venían con todo los indígenas, con todos sus derechos buenos, ... y ahí fue muy fuerte para el Estado eso.

En el área de tierras no se estaban concretando tampoco las promesas de los años 80— como las 1.080.000 hectáreas prometidas para los pueblos indígenas a la sanción de la Ley del Aborigen Chaqueño--, ni tampoco la entrega de las “tierras aptas y suficientes” prometidas por la nueva Constitución.

Nosotros en el proceso de participación indígena estábamos pidiendo, hay un título que se llama recursos naturales, y estos estaban en el territorio indígena, que la Constitución Nacional habla donde los territorios nacionales son de los indígenas, y cuando hablamos de recursos naturales decimos ríos, bosques, grandes extensiones de campo, y ese era el interés del Estado, explotar a todos los bosques y sembrar soja, privatizar los ríos para que sean lugares turísticos, entonces teniendo en cuenta esos intereses de los indígenas el Estado no trató esa ley, por esa razón quedo ahí.

Tampoco en el área educativa había habido avances significativos. Después de años ejerciendo la docencia bilingüe, JC ya había observado las falencias del sistema educativo y las resistencias de los maestros y directivos blancos a una educación verdaderamente bicultural. La educación que recibían los niños indígenas no pasaba de ser, en la mayoría de los casos, la antigua educación de tradición homogeneizante, con pequeños retoques cosméticos que permitían una participación subordinada de maestros bilingües muchas veces mal capacitados, poco respetados por sus colegas blancos y con poca autonomía en el aula. La propia educación durante los primeros años de escolaridad en el idioma indígena se limitaba a ser una herramienta para que los niños logran alfabetizarse más rápidamente para poder entrar en el mundo de la sociedad y cultura blanca, dominadas por el castellano. Con pocas excepciones, nunca existió la intención de brindar una educación auténticamente bicultural, sino que la EIB se convirtió en una herramienta más para la homogeneización cultural en la cultura criolla hegemónica. Lo que en la década anterior había sido visto como una puerta a nuevos espacios de afirmación indígena, no había quedado más que en promesas sin demasiados logros concretos.

En realidad lo que es la alfabetización en la lengua, en realidad es para acelerar el proceso de aprendizaje del idioma castellano. Lo que pasa es que los padres ni aun así se dan cuenta, porque fijate que como todos los chicos hablan mejor, más rápido y se entienden mejor en la

lengua mocoví, entre ellos, entonces el maestro que está acá que también es mocoví, lo que tiene que hacer es enseñarle a leer y escribir en su propia lengua, porque es la lengua que el chico maneja. Entonces el chico aprende a leer y a escribir más rápido. Una vez que aprendió ya puede pasar a leer y escribir en castellano. Entonces el blanco lo que tiene proyectado es que el chico que ya aprendió a leer y escribir, ya dejamos la lengua y ahora seguimos con el castellano. Era para usar nomás la lengua, ahora sí aprende más rápido a hablar y escribir en lengua castellana.

Los nuevos reclamos.

Es entonces durante los primeros años de la década del 2000 que surge un nuevo movimiento de reclamo de los derechos indígenas entre los mocovíes del Chaco. Aquellos derechos declamados en la Constitución Nacional y también en la de la Provincia, y repetidos en los discursos de los gobernantes o candidatos en épocas electorarias, pero que no se cumplían en la práctica, comenzaron a ser reclamados mediante otras estrategias, mucho más activamente que antes. Durante el período anterior, como describimos en el capítulo previo, los tres pueblos aborígenes de la provincia habían optado por una estrategia de unificación para lograr una mayor fuerza política y conseguir el reconocimiento de sus derechos en la esfera jurídica. Ahora, los pueblos optaban por una diferenciación más marcada y por nuevas formas de lucha que apuntaran a la concreción práctica de los derechos ya reconocidos.

Yo creo que esos años desde el noventa al año dos mil hubo un despertar muy tranquilo, muy armonioso, muy hermanado de los dirigentes de los distintos pueblos, eso es lo que yo viví como experiencia. Porque después, al comienzo del año dos mil, hay un despertar pero con más viveza, ya salimos a la luz, porque ya comienza un poco la división en todos los pueblos, ya hay otra visión, y yo creo que eso también ocurre por lo que se va desarrollando el mundo y el estado trata, hay una creencia de que estaba el título del derecho pero no se cumplía, exigíamos el cumplimiento pero no sabíamos cómo exigirlo, y ahora se está buscando con más fuerza, con distinta manera de exigir y cómo hacer cumplir los derechos. Porque no hay legislador que no conozca los derechos, los representantes del Estado saben cómo son los derechos, sin embargo nadie tiene la voluntad de hacerlo y los mismos indígenas no los presionamos, así que ahí nació otro tipo de dirigente [para] decir cómo lo vamos a presionar, cómo vamos a hacer eso. [Antes] todos esperaban que los derechos se cumplan, esperábamos el beneficio de ese derecho, esperábamos nomás y nadie lo ponía en práctica, porque había sido que teníamos que ser nosotros que teníamos que hacer exigir que salga y que se cumpla, pero como todos esperábamos, ya que estaba la ley, y no, estaba escrita pero no aparecían los resultados, así que lo que faltaba era empezar a pedir que eso se cumpla, nadie pedía porque no sabíamos cómo. Y después se empezó a buscar, se sigue buscando estrategias para hacer que el Estado cumpla con esos derechos.

...

Yo siempre digo, no salgo en contra, al contrario, hacemos mucho con los ancianos que venimos luchando para que la ley del aborigen salga, y que exista este instituto [el IDACH] para los tres pueblos. Me parece que fue un buen inicio, muchas fuerzas pusieron y salió, y gracias a eso la educación bilingüe intercultural se desarrolló y gracias a la lucha de los ancianos, nosotros

podemos formarnos como docentes, en un momento sirvió, era una herramienta más fuerte. Pero a medida que pasan los años, el Estado va cambiando y la misma comunidad indígena va cambiando su demandas, y ahora esta ley queda como chica, entonces tenemos que reforzar lo que los ancianos hicieron, no salir en contra de lo que hicieron, no digo que está mal, esta re bien hasta hace un tiempo, porque en ese momento estaba bien, ahora en este momento ya hay que ir cambiando ... Hoy la demanda de los jóvenes ya no quieren ser maestros, quieren ser comunicadores, quieren hacer películas, [no sólo] quieren ir a la radio, sino que quieren tener una radio, el indígena quiere algo propio, quiere tener su propio canal de televisión, a la tierra ya la mira de otra manera...

Buscando nuevas formas de organización.

Para enfrentar estos nuevos desafíos, JC decidió buscar una nueva forma de organización política, más afín a las formas organizacionales propias de su pueblo, y fuera de las estructuras estatales o partidarias. Comenzó entonces la construcción de un espacio donde pudieran estar representadas las distintas comunidades de la zona mocoví chaqueña, a través de líderes políticos, comunitarios o religiosos.

Bueno viendo todo esto a fines del año dos mil, digo yo voy a empezar a hablar con unos dirigentes, representantes, ir armando una comisión, una sola comisión, una organización con base autóctona, como se organizaban nuestros caciques antes, nuestros caciques estaban divididos por varias parcialidades, varios grupos grandes indígenas, sin embargo cada uno tenía su cacique, pero eran conscientes de que eran de un solo pueblo. El pueblo mocoví estuvo dividido en cinco parcialidades, y las cinco no siempre estuvieron viviendo juntos, sino desparramados ... pero todos eran conscientes de que eran mocoví, y los sub grupos venían, se juntaban los caciques y decidían políticas, se intercambiaban información y acordaban cuándo iban a encontrarse y acordaban estrategias de lucha en cuanto a que los territorios estaban siendo invadidos por el blanco. ... Y bueno digo por qué no lo podemos hacer ahora, más allá de que no tenemos nuestros caciques pero tenemos nuestros representantes, dirigentes y empezamos a hacer eso y armamos entonces la OCAM en el dos mil, era la organización de comunidades aborígenes mocovíes, y tuve participación en la OCAM donde yo era el coordinador.

El nuevo movimiento participó en encuentros a nivel provincial, nacional e internacional, tales como reuniones de la Comisión Trinacional que nuclea a organismos que trabajan en temas indígenas del Gran Chaco en Paraguay, Bolivia y Argentina, y consultas de los estados del Mercosur. Poco a poco su forma fue cambiando, para adaptarse mejor a las demandas de sus integrantes y buscando mayor representatividad. En los primeros años de la década, coincidentemente con el surgimiento de los movimientos sociales a nivel nacional, caracterizados por los cortes de ruta como estrategia de reclamo social, la organización pasó a denominarse "Movimiento Moqoit", y a adoptar esta forma de reclamo como parte de su accionar para negociar con el Estado provincial. En el año 2004 realizaron su primer corte de ruta, en el cruce de las rutas 95 y 6, en las cercanías de San Bernardo, en reclamo de mejores condiciones de vida para las comunidades del suroeste chaqueño, que se hallaban en ese momento padeciendo graves

condiciones de desempleo y falta de atención por parte del gobierno provincial. A partir de estos años, el movimiento se convirtió en uno de los interlocutores más importantes del pueblo mocoví frente al gobierno provincial. Durante la gestión del Gobernador Nikisch, se sucedieron una serie de enfrentamientos y reclamos por la falta de cumplimiento en casi todas las áreas en las que el gobierno debía responder a las necesidades del colectivo indígena, desde las becas para los estudios de los jóvenes hasta planes de asistencia alimentaria y semilla para el cultivo familiar de algodón, con poca respuesta por parte de los funcionarios. Debido a la falta de respuesta a los problemas de los mocovíes por parte del IDACH, como ente que debía gestionar estos reclamos frente al gobierno provincial, el movimiento comenzó a tomar una postura bastante enfrentada al mismo, después de la salida de JC de este organismo en el 2003.

Un grupo grande de caciques quedó preguntándose por el Movimiento Moqoit, y le digo a los caciques que vuelvan a esperar un año, dos. En realidad el [pueblo] mocoví está cada más fuera del IDACH, que era la única esperanza de que se ayudara a la comunidad, que le den la semilla, y pasó todo del dos mil cuatro a dos mil seis, las nuevas autoridades del IDACH del dos mil siete a dos mil ocho, de nuevo no pasó nada.

En este tiempo, se planteó la necesidad de encontrar una estrategia de lucha frente a la falta de respuesta por parte de los organismos oficiales, como el IDACH, pero al mismo tiempo mantener un cierto nivel de relación con el gobierno que permitiera un diálogo con vistas a lograr las propias reivindicaciones que exigía la gente mocoví. En el 2007, con la asunción del nuevo gobierno justicialista, y luego de la visita del gobernador electo Capitanich a San Bernardo, la organización optó por reestructurarse en dos brazos relacionados: el Movimiento Moqoit, como organismo de lucha que emprendería las acciones de reclamo frente al gobierno, incluyendo acciones tales como cortes de ruta o movilizaciones a la capital; y el Consejo Moqoit, órgano que tendría a su cargo la dirección de las políticas de la organización y llevaría adelante las relaciones y negociaciones con los distintos entes estatales.

A fines del dos mil siete ya se estaban juntando los caciques como Movimiento Moqoit, a fines del dos mil siete en agosto creo que llegó el gobernador a San Bernardo, ... después que ganó las elecciones pero no asumió todavía el gobernador vino a San Bernardo, y el Movimiento Moqoit se fortaleció y yo convoqué a todos los caciques que vengan a hacer reclamos porque el IDACH no nos acompaña. Bueno eso fue lo que despertó el interés de los caciques y ahí se fortaleció el Consejo Moqoit, y quedo como Consejo Moqoit, no como movimiento.

...

La diferencia [entre el Movimiento y el Consejo] está en que los caciques que no se animaban a movilizarse, pero sí se animaban a generar ideas y representaban a las comunidades, tenían dentro de sus asociaciones comunitarias gente dispuesta a movilizarse, entonces de última el Consejo Moqoit son los presidentes de las asociaciones comunitarias, los mayores, los dirigentes mayores de edad, son gente más pacífica, tomaban las decisiones con mucho cuidado, y bueno el Consejo se reúne, y al reunirse deciden. La primera decisión que tomo el Consejo fue dialogar con el gobierno; nos encontramos con muchas cosas que [decían] que sí, que sí, pero nunca se cumplen. Hasta que la gente que está detrás de cada cacique, de cada integrante del Consejo, presiona, la

gente presiona a su representante, la gente nos presiona a nosotros de alguna u otra manera nos presiona, tienen que conseguir esto, tienen que hacer reclamos si están reunidos, tomemos una decisión porque es tanta la presión que terminamos nosotros autorizándoles a la gente que se movilice, y al mobilizarse a ese grupo nosotros lo llamamos el Movimiento Moqoit. El grupo movilizado siempre tiene un [hombre fuerte], en este caso era uno de los fuertes Florencio [Ruiz], era el coordinador, el representante del Movimiento Moqoit.

Una de las características más interesantes del Consejo Moqoit, es que bajo el liderazgo de JC, siempre ha buscado diferenciarse de otros movimientos sociales no indígenas, a pesar de haberse inspirado originalmente en ellos y en sus formas de acción política. Para Juan Carlos, el movimiento no defiende solamente los intereses meramente materiales del pueblo *moqoit* del Chaco, sino que apunta a los problemas de fondo que generan las desigualdades a las que están sujetas las comunidades. Refiriéndose a algunos líderes comunitarios más jóvenes que sólo se enfocan en las problemáticas puntuales más urgentes, expresa JC:

Y el problema de fondo es porque somos indígenas, porque tenemos una cultura, un pensamiento diferente, y [con estos líderes] vamos a solucionar el problema que vemos y no de fondo, eso me parece que tendríamos que buscar nosotros el problema de fondo, que es lo cultural, es así de claro, por el solo hecho de ser indígenas, y lamentablemente en las reuniones todavía cuesta y en cambio si nosotros hablamos con los ancianos, ahí los ancianos van a estar expresando de alguna u otra manera la cultura, y ahí tendríamos que tocar el tema.

Para JC se trata de ir ganando espacios, o ampliando los pequeños espacios que se van generando, en el marco de un Estado que por un lado va reconociendo derechos de los pueblos originarios, pero que por otro se los sigue negando en el día a día, especialmente cuando estos derechos conflictúan con los intereses materiales del Estado. En esta lucha por espacios de autonomía, participación y poder, la diferencia cultural se vuelve una herramienta para potenciar el movimiento. Y es esta identidad étnica diferencial justamente la que permitirá ganar espacios de negociación escapando a la lógica homogeneizadora que la sociedad dominante impone como condición para la integración de los grupos sociales diferentes.

En realidad lo que nosotros queremos es que nos den una participación, lo que estamos exigiendo es participación, lo que buscamos es exigir y ganar espacios, y yo creo que la fuerza de ganar ese espacio es mostrar primero que somos diferentes. Eso nos da fuerza, y segundo, es que ganemos ese espacio desde nuestra cultura, así como somos, sin cambiar. Y además si nosotros reclamamos participación dentro del estado, de distintos lugares, y no nos prestamos al juego del blanco, como esto de tener un título para tener un lugar, ir a concurso para tener un lugar, y no tenemos fuerzas, siempre perdemos.

En cambio si nosotros mostramos que somos diferentes y pedimos ese espacio, desde nuestra posición cultural, creo que vamos a ganarlo, y el día que lo ganemos vamos a ocupar como tales, como somos, no es porque ahora ganamos el espacio y tenemos que cambiar, porque si no vamos a empezar a desaparecer de a poquito. Porque si no todos los que van entrando al sistema cambian de posición y dejan de ser indígenas, y después vamos a terminar siendo absorbidos.

Como mi viejo cuando fue a trabajar en el campo, si todos se quedaban en el campo era uno más de aquellos criollos, y terminaban siendo desaparecidos por querer tener ese lugar; se le da el lugar pero desaparece como indígena.

Por oposición a otros movimientos sociales donde también participan indígenas, JC caracteriza al Consejo Moqoit como una organización donde lo cultural adquiere una preeminencia que estas otras organizaciones no tienen en cuenta.

Nosotros en el Consejo, por lo menos todos los caciques son hablantes mocoví y hablamos en nuestra lengua, cuando hay una discusión fuerte, porque hay discusiones entre nosotros por cuestiones más que nada organizativas, o de estrategia de reclamo, y se generan discusiones y al generarse cuando es fuerte se usa la lengua, para volver a entendernos y yo ahí me doy cuenta que la parte cultural tiene su papel... Y en el Consejo hasta ahora, tenemos bien en claro nuestra identidad cultural y queremos responder a esos intereses culturales como el tema de la educación y de otras participaciones.

Y viendo la otra organización a nivel nacional está la Tupac. Nosotros en el Consejo y aun teniendo todos en claro que somos indígenas, hablantes mocoví, estamos trabajando en la defensa de nuestros derechos culturales... En cambio, la otra organización, la Tupac, es algo más cooperativo todavía, mucho más liviano, mucho más vacío de cultura, porque el objetivo de la organización es el bienestar de la comunidad en cuestiones materiales. Una cooperativa de trabajo, una elaboración de una industria, y sueldos, pileta de natación, juegos, el edificio de la escuela, pero del contenido de la escuela no se habla. Lo que hace la Tupac está bueno, porque consigue toda la parte de infraestructura, pero le falta la otra parte. Por ejemplo ellos pueden conseguir escuelas, hospitales pero la atención es la misma de cualquier otro hospital; la escuela es como cualquier otra escuela. Y nosotros estamos pensando qué habría que haber adentro de cada institución...

Re-presentando al pueblo moqoit

Teniendo en cuenta esta perspectiva de diferenciación étnica es que el Consejo Moqoit emprendió desde un principio una serie de estrategias de reclamos que incluían no solamente el reclamo por situaciones puntuales de necesidad material, sino también de reclamo por el cumplimiento por parte del Estado de sus compromisos más de fondo, como por ejemplo la entrega de tierras aptas y suficientes para el desarrollo del pueblo mocoví. Estas estrategias han apuntado en general a una doble concientización: por un lado, la del propio pueblo moqoit en cuanto a sus derechos y también sus propias capacidades; y por otro, la concientización de la población blanca, también en cuanto a la presencia y derechos del pueblo moqoit que habita en su seno.

El Consejo Moqoit intenta representar al pueblo moqoit como un pueblo con valores y virtudes, muchas de las cuales no existen en el ámbito de la sociedad criolla. Ser indígena tiene “beneficios” como son el ser parte de una comunidad con fuertes vínculos y con valores culturales

agregados. Esta imagen debe contraponerse a la imagen estigmatizada del indígena que aún se sostiene en la sociedad criolla.

Yo creo que todo esto va en proceso de cambio, lento pero seguro parece ser, por lo menos en esta parte, pero también tiene que ver con el sostenimiento que nosotros mismos los indígenas vayamos haciendo ver ese beneficio, porque si no hay beneficios y ser indígena es ser más pobre, nadie va a querer ser indígena, entonces nosotros tenemos que superarnos y tratar de, no digo ser mejor, pero ser uno más con vida digna,... entonces ya no es problema para muchos ser indígena, para muchos va a ser lo mismo y para otros, ser indígena vale la pena porque tenés una identidad, tenés un grupo, sos de un pueblo, y sos diferente, para no caer en la igualdad con los otros.

Hay un cambio, por ejemplo, hasta los mismos jóvenes indígenas que no saben hablar la lengua se autodenominan indígenas, porque lo son y quieren aprender su lengua. Pero también está continuamente esto de la pérdida de la lengua en algunos lugares, de tomar muchas cosas de afuera, y dejar de valorar la cultura indígena, también eso está latente, por eso digo depende también de nosotros de sostener la lucha y tratar de mantener, pero siempre desde la cultura. Pero hay un cambio, por lo menos nosotros en el Consejo Moqoit, para tener fuerza tenemos que decir que somos un consejo mocoví, somos del pueblo mocoví, ya no decimos la asociación con un nombre cualquiera, o una organización con un nombre sino, decimos el Consejo Moqoit, ya estamos hablando del nombre del pueblo, de la cultura y de la lengua mocoví, decimos somos indígenas organizados. Usamos ese nombre porque realmente somos eso, y además, porque tenemos más fuerza así, creo que es la manera de identificarnos para que nos escuchen porque si no, seríamos uno más del montón y nadie nos va a escuchar, por lo menos ser diferentes, somos diferentes, ya no nos ocultamos.

A partir de este deseo de elevar la conciencia tanto de la gente *moqoit* como de sus vecinos blancos, el Consejo ha organizado muchos eventos en los que se presenta al grupo indígena como portador de valores y saberes especiales. Como actor principal en estos eventos, generalmente se presenta el “Grupo de Danza y Teatro Moqoit LLalqaipi (Hijos mocovíes)”, un grupo de jóvenes formado por JC para la interpretación de danzas y pequeñas obras de teatro basadas en mitos tradicionales mocovíes. Además de servir como grupo que interpreta estas representaciones culturales, el grupo, compuesto por jóvenes de ambos sexos de entre 17 y 30 años, ha servido como espacio de reflexión para estos jóvenes sobre temas de interculturalidad, derechos indígenas, etc. El grupo se reunía semanalmente y liderado por JC exploraba estos distintos temas en charlas abiertas, y en varias ocasiones ha visitado otras comunidades para llevar sus actuaciones y también generar charlas entre los jóvenes sobre temas relacionados con la defensa de sus valores culturales.

Para generar estos nuevos niveles de conciencia entre indígenas y blancos, JC considera que hay que “mostrarse”, con todas las capacidades y valores que los distinguen como un pueblo que tiene mucho más que “artesanías” para compartir con la sociedad dominante.

Claro, ahora no folclorizar tampoco la cultura pero empezar a manifestarla. Las manifestaciones culturales en un tiempo atrás fueron muy difíciles, pero se lo veía como una necesidad de hacerlo como una artesanía, se lo hace porque tiene un costo [valor] y se podía

aprender. Pero más allá de eso también hacer las manifestaciones culturales como la música, la danza, la artesanía, libros, material escrito; hacer una manifestación cultural por los distintos medios que se puedan usar. Todo tiene un costo, también se puede pensar en un valor monetario, hay que hacerlo, y no solamente vamos a vender artesanía, ¿ por qué no podemos vender libros, cd, vender algo que sea de nuestra cultura?, pero algo real, algo cierto.

Un ejemplo de estos eventos organizados por el Consejo con el objetivo de elevar la conciencia de las poblaciones indígenas y criollas fue un evento realizado en San Bernardo. En el año 2009, se organizó un gran festival en esta localidad, con motivo de la semana de los pueblos aborígenes durante el mes de abril. Se lo llamó el “Primer Festival Solidario Intercultural para la Integración y Recuperación de la Cultura Mocoví Yo también soy Mocoví”. El Festival duró dos días, iniciándose con una serie de charlas por líderes indígenas invitados, acompañadas por una exhibición de artesanías tradicionales en cerámica, y terminó con una presentación durante la segunda noche, en un gran escenario montado por la municipalidad de San Bernardo, y con asistencia financiera del Instituto Provincial de Cultura. En la presentación, organizada por JC, participaron varias agrupaciones folclóricas criollas del pueblo, junto con el cantante folclórico santiagueño Juan Carlos Carabajal, y algunas agrupaciones de escuelas del pueblo. Pero los números más destacados correspondieron a una representación teatral del grupo de jóvenes “Moqoit LLalqaipi” y a varias danzas en el estilo tradicional de danza circular realizadas alrededor de un gran fogón al pie del escenario, por una organización de mujeres mocovíes del barrio indígena de San Bernardo. En el acto participaron autoridades municipales, pero el discurso principal fue realizado en idioma mocoví por la directora de esta agrupación de mujeres, recalcando los derechos y reclamos del pueblo mocoví. Ya que la mayor parte de la audiencia era gente no indígena de San Bernardo, el discurso fue traducido por una joven *moqoit* al castellano. Después de la actuación del folclorista principal, el acto fue cerrado con la participación de una anciana mocoví que cantó una canción de su autoría y en idioma mocoví, acompañada a la manera tradicional por un instrumento de percusión.

Un tema muy importante que se repite en todos estos eventos, es el recuento de la historia del pueblo *moqoit* contada desde la perspectiva propia, como base para la reflexión y elemento legitimador de los reclamos o reivindicaciones que al mismo tiempo se están efectuando.

¿Qué me interesa a mí la historia de otro continente? Para proyectar yo tengo que hacer la historia de mi comunidad, no voy a proyectar la historia de otro, si quiero proyecto la historia de mi comunidad. También hay que saber la otra historia de los otros continentes, pero primero la nuestra. Para nosotros los indígenas, borraron nuestra historia y nos enseñaron la otra historia, y a la hora de llevarla a la práctica necesitamos de la historia y no tenemos, tenemos la otra historia que tampoco nos sirve, no podemos proyectar sobre la historia de otro, que no es nuestra historia. Para el blanco sí, porque la usaba después. Hoy para hacer un proyecto tenemos que saber la historia de nuestra comunidad, para proyectar, sobre esa base proyectamos, nosotros no sabemos porque sabemos otra historia. Si hoy hubiésemos pensado en un proyecto provincial de los pueblos originarios, de la provincia del Chaco, tenemos que conocer toda la historia de nuestro Chaco, a

partir de ahí proyectar, pero en ninguna escuela se hace la historia del Chaco, porque los que están enseñando no saben.

Es en parte por esta falta de historia de los pueblos del Chaco, en opinión de JC, que no se pueden proyectar nuevas alternativas de sociedad, de una nueva sociedad verdaderamente multicultural e igualitaria. Por eso el recuento de la verdadera historia, desde las propias comunidades, es una constante en los eventos organizados por el Consejo. Es así que en el reclamo de los territorios ancestrales, el recuento de la historia también es fundamental. Una acción importante en este sentido, fue la Marcha al Meteorito del año 2009, organizada por el Consejo Moqoit.

En esta marcha, se convocaron grupos de casi todas las comunidades *moqoit* del Chaco para marchar, en parte en colectivos y otros vehículos, pero también en parte a pie, desde San Bernardo hasta el Parque Provincial “Campo del Cielo” cerca de Gancedo, a 125 km. del comienzo del recorrido. Durante la marcha, la caravana compuesta por unas 150 personas incluyendo hombres, mujeres y niños, se detuvo a las afueras de la ciudad de Charata para caminar dos kilómetros al costado de la ruta portando pancartas que aludían al reclamo de los territorios tradicionales mocovíes. Una vez llegados al Parque Provincial, la comitiva asistió a un acto realizado alrededor del pequeño promontorio donde se encuentra emplazado el meteorito “Chaco”, el principal cuerpo meteórico expuesto en el lugar. En este acto, JC hizo una reseña de la historia de ese lugar, según lo que él mismo ha recopilado de ancianos mocovíes, enfatizando los antiguos usos que se le daban, los cuales incluían, especialmente, la realización de danzas rituales en la zona de los meteoritos, para recibir poderes especiales provenientes de los cuerpos celestes allí encontrados. Luego de su reseña, JC invitó a un joven historiador toba, Juan Chico, a brindar una ampliación de lo expuesto, luego de lo cual invitó al grupo de Teatro y Danza “Moqoit Llalqaiipi” a subir al promontorio y realizar varias danzas circulares en torno al cuerpo meteórico. Finalmente, JC invitó a todos los presentes que así lo desearan, a participar de una última danza circular, en la cual se sumaron la mayoría de las personas en el lugar. Luego del acto, JC invitó a todos los presentes a compartir una comida que había sido preparada por varias mujeres de la comunidad, finalizada la cual, se regresó nuevamente con toda la caravana hasta San Bernardo. Es interesante destacar que durante la marcha, también se filmaron parte de las actividades, tomas que serían utilizadas posteriormente en la película “La Nación Oculta”.

Los lugares sagrados y el territorio

En general, en eventos como este, la estrategia seguida por JC es la de reclamar la posesión de los que él considera eran los lugares sagrados de los antiguos territorios mocovíes. Es por eso que él resalta la historia de estos lugares, y pretende afirmar la relevancia tanto histórica como espiritual de los mismos. Algunos de los lugares sagrados que el Consejo reclama como territorios sagrados incluyen la zona de Campo del Cielo cerca de Gancedo—donde se hallan los meteoritos--; la Laguna de la Virgen, cerca de Mesón de Fierro, donde habitaría un ser espiritual poderoso; la zona de un antiguo cementerio indígena en las proximidades de San Bernardo; y la

zona donde ocurrió la matanza de Napalpí, en la reserva de Colonia Aborigen Chaco. Estos lugares son más que un mero patrimonio cultural, entendido como un lugar que por alguna razón histórica en algún momento pasado tuvo importancia, sino que constituyen espacios que por sus características espirituales continúan siendo importantes para que las personas puedan encontrar armonía con la naturaleza y con sí mismas, y por lo tanto, según reclama JC, son lugares a los cuales hoy la gente mocoví—y otros—deberían tener libre acceso.

En el Mapa 4, a continuación, se señalan algunos de los lugares sagrados para los *moqoit*, según la caracterización de Juan Carlos.

MAPA 4



Algunos lugares sagrados de los moqoit chaqueños (en rojo).

Nosotros como cultura tenemos una base de desarrollo que es nuestro territorio, y en ese territorio tradicional tenemos lugares sagrados, importantes, lugares que son patrimonio cultural. Pero no como la palabra patrimonio del blanco que es algo histórico, significativo, sino un patrimonio viviente que no sólo se le daba uso en un tiempo, sino que sigue y tiene el mismo valor, esto del meteorito allá en la zona de Gancedo, donde se hacían las danzas, ¿por qué no se pueden

hacer ahora?, no se siguen haciendo ... porque esta privatizado, por otras ideas, otros pensamientos, que la ley provincial de cultura y que hay una reserva de cien hectáreas alrededor del meteorito, y eso pasa como tierra provincial.

...

Pero no solamente eso tenemos, nosotros tenemos una laguna que se llama Nanaicalo Nqote que significa de alguna manera Ojo del Dragón, hay varias lagunas y todas tienen su nombre en mocoví, pero también hay lagunas que son naturalmente lagunas, y lagunas que son sagradas. Esta laguna es sagrada, fue y sigue siendo. Por lo tanto, un patrimonio para mí significa como algo histórico, que hay que cuidar, preservar, pero no es activo. En cambio nosotros, hablamos más de lugares sagrados, no que eran, sino que siguen siendo, solo que hay que estar, hay que cuidar, usarlo de la manera que se usaba.

Estos lugares sagrados son especiales porque en ellos era —y continúa siendo— posible conectarse con la naturaleza y con las demás personas de una manera especial. Sólo a través de esta reconexión con lo natural y con las personas es posible alcanzar una armonía que siempre fue buscada por la gente *moqoit*. Este estado de armonía se puede alcanzar más fácilmente a través de la danza, y en especial en lugares poderosos, tales como en proximidad de los meteoritos (*qa' chicqashiguim*—piedras bajadas del cielo) o de la laguna donde habita el *Nanaicalo* (un dueño o ser espiritual poderoso).

Bueno a mí lo que me comentaron, lo que me hablaron es que ahí se hacía contacto con el todo, un contacto con lo más grande que pueda existir, es decir, uno se hace parte del todo, ... una vez que se hace la danza, uno ya es el aire, es tierra, es todo, ... y lo que le puede llegar a pasar al otro lo siento yo, con el cual estoy conectado, con el que hace la danza, porque hay una unidad y eso solo existió y es parte de lugares en que se podía hacer eso.

...

La sanidad ya está con nosotros, así como está la eternidad, el poder está con nosotros porque todo sale de la naturaleza, naturalmente ... es una bendición del Creador que ha creado la naturaleza, así que, en la parte espiritual también hay lugares elegidos por los ancestros, debe ser que ahí se puede sentir esa relación más directa con la naturaleza, que naturalmente existe y no sé si es espiritual, pero sí que existe.

Es así que el Consejo tiene como objetivo importante el reclamo de los lugares sagrados, que a su vez eran también parte de un territorio ancestral por donde algunos grupos *moqoit* realizaban, según JC, una especie de recorrido circular por espacios de caza y recolección durante períodos de un año o más. Este recorrido comenzaba cerca de la laguna sagrada, lugar donde se realizaban las grandes concentraciones anuales en la época de la primavera, reuniones entre distintas bandas que servían para la renovación de liderazgos, concertación de alianzas y búsqueda de parejas entre los jóvenes. Para JC, allí también se realizaban ceremonias de transmisión de poderes entre antiguos y nuevos líderes espirituales.

Lo que tiene que haber, uno que es una iniciativa y que los caciques también están aprobando, es recuperar los lugares más que nada, recuperar la relación con la naturaleza, el

significado que tiene para nuestra cultura por el hecho que era el lugar, era el escenario religioso de transmisión de poderes, y de llegada al círculo de la recorrida, y otra cosa que yo creo y creemos que la laguna realmente es sagrada, es una manifestación de la naturaleza ... pero nosotros creemos que la naturaleza es bendita, la naturaleza tiene poder, la naturaleza da la vida, es vida.

Esta estrategia de recuperación del territorio no es una visión utópica de una vuelta a la posesión de todos los antiguos territorios, que por su extensión se volvería algo impracticable, ni tampoco la fijación del pueblo mocoví a un territorio limitado y rígido. La estrategia involucraría más bien una reposición de ciertos lugares claves—como son los lugares sagrados—y un programa de construcción de autonomías en los que se compartirían los espacios territoriales con los blancos que actualmente los ocupan, promoviendo un cuidado más respetuoso de los mismos.

Por eso este signo (la bandera moqoit)... nos va a identificar como un pueblo, como un pueblo que no marca territorios, no queremos ampliarla ni achicarla, sino que queremos estar con todos, es más, en todos lados deberíamos estar, es más, ¿quién nos va a prohibir ir a otro lado?, no vamos a hacer un mapa de territorio, la nación Mocoví sí tuvo un territorio ancestral, tradicional, ahí fue donde se desarrolló la cultura y ahí está. Yo creo que ya no vamos a querer buscar o recuperar eso, es más lo que (estamos) buscando es meternos en todos los espacios donde tenemos derechos a meternos. Porque a esta altura del siglo veinte donde ya todas las naciones están, todos los pueblos del mundo se están intercambiando no solamente ya costumbres sino también territorio, de última en un país hay más gente extranjera, eso es lo que nos pasó a nosotros, vinieron los europeos y dejaron su descendencia y ahora esto no pasa a ser de Europa, pero los europeos están aquí, reconociéndose como argentinos.

...

Somos personas que podemos vivir viajando por el mundo, no significa que nosotros no vamos a tener un territorio, hubo un territorio propio y hoy el territorio esta compartido, y de alguna manera tenemos que tener un territorio, y bueno qué mejor que recuperar esos territorios tradicionales sin echar al blanco, que está ocupando hoy, sino enseñarle al blanco que vino a ocupar el territorio el valor que tiene. Y bueno el blanco creo que de a poco va entendiendo, conociendo el territorio, que hasta ahora creo que sigue manteniendo más que nada el clima, el bosque, solo que hay que cuidarlo para que se mantenga mejor, (aunque) sí ya no con los animales porque se está contaminando muy mucho. Así que, ese es el lugar donde se desarrolló la cultura.

Los tiempos de los “antiguos”

Otro tipo de eventos en los que el grupo de danza y teatro ha participado han sido varias celebraciones del “Año Nuevo Moqoit”, en varias comunidades mocovíes, como Tostado y Recreo, provincia de Santa Fe, y Pastoril, Chaco. Esta celebración, que se está reproduciendo rápidamente en muchas comunidades, es una creación nueva, pero que rememora las grandes fiestas o encuentros tradicionales que se producían con la llegada de la primavera en tiempos anteriores a la colonización. Los antiguos *moqoit* consideraban que el nuevo año se iniciaba cuando el monte reverdecía con la llegada de las primeras lluvias de primavera. En los últimos tres años, en

conexión con la celebración de otras efemérides en las escuelas, se comenzó a celebrar el “Año Nuevo Mocoví” en dos escuelas de la zona, la de Pastoril—escuela cuyo alumnado es totalmente indígena y la que más fuerte historia de EIB tiene en la zona mocoví, y una escuela de Tostado, provincia de Santa Fe—comunidad que está formada por mocovíes provenientes del Chaco, justamente de Pastoril, y que migraron a Tostado (localidad del noroeste santafecino cerca del límite con Chaco) en la década del 80. Esta fiesta se está convirtiendo en un importante momento de afirmación de la identidad, valores—y reclamos-- mocovíes frente a la población indígena y blanca, y a las autoridades de los pueblos de Villa Ángela y Tostado. JC participó en la celebración del Año Nuevo Moqoit en Tostado en 2009, presentando en esa ocasión a su grupo de Danza y Teatro y comentando varios mitos clásicos que fueron luego representados por el grupo, y en la celebración de Pastoril en 2011, presentando aquí la recientemente estrenada película “La nación oculta”, explicando su realización y su contenido. Las celebraciones incluyen la presentación de la bandera *moqoit*, representación de antiguos juegos de los *moqoit*, danzas circulares y otras con coreografías que representan mitos o antiguas narraciones, canciones por coros de niños y discursos dirigidos tanto a la población indígena (que en el caso de Pastoril es la mayoría de la audiencia por encontrarse esta comunidad a 7 km. del pueblo de Villa Ángela), como a los blancos (que son mayoría en el caso de Tostado, por encontrarse la escuela en el pueblo blanco y a un km. de la comunidad) y a las autoridades municipales y educativas, que siempre son invitadas a estas celebraciones.

Los “antiguos” y los “nuevos” en imágenes

En esta celebración del Año Nuevo Moqoit en Pastoril, JC hizo proyectar por primera vez en esa comunidad la película que se había estrenado poco antes en un acto en la Casa de las Culturas de Resistencia. Esta película de 49 minutos de duración, se produjo entre los años de 2009 y 2011, sobre la base de un guión escrito por JC, y siendo co-dirigida por él, como resultado de una serie de talleres de entrenamiento para indígenas organizado por el DCEA, Dirección de Cine y Espacio Audiovisual de la provincia del Chaco, a lo largo de esos años.

La película cuenta la historia de un joven mocoví actual, *Ñaalect*, que atraviesa una crisis de identidad. No encuentra la respuesta a sus preguntas sobre el origen de los mocovíes en los libros de historia, por lo cual emprende una búsqueda personal dirigiéndose desde su pueblo, San Bernardo, a las comunidades del campo en busca de ancianos que le puedan brindar respuestas. En la comunidad de Lote 3 halla un anciano que lo estaba esperando para relatarle historias del origen de los mocovíes, y también compartirle secretos sobre las ceremonias de transmisión de poderes, que tenían lugar a orillas de la laguna sagrada. *Ñaalect* escucha las narraciones del anciano, recibe como regalo una pequeña vasija como elemento simbólico de aquellas ceremonias, regresa al pueblo y hace un registro de las historias del anciano en su computadora, para luego dar a conocer y publicar esas historias en el diario local. Mientras tanto, sus amigos, jóvenes mocovíes también del pueblo, quienes antes se habían burlado de él por su negativa a llevar una vida entregada a la bebida y las diversiones del mundo blanco, al ver el logro alcanzado por *Ñaalect* en su trabajo de recuperación cultural lo buscan y se reconcilian con él. Allí se

comprometen a acompañar a Ñaalec en una movilización convocada por él, en la zona del meteorito de Campo de Cielo, en reclamo de los territorios ancestrales.

En el acto en Pastoril, JC presentó la película como respuesta a varias preguntas:

¿De dónde provenimos los moqoit? ¿Cuál era el recorrido de los antiguos moqoit dentro del territorio?

Y enfatizó también el hecho de que el protagonista no elige la opción de aceptar las propuestas del mundo blanco, como muchos de sus compañeros, según muestra la película.

La película había sido presentada por primera vez en Resistencia unos veinte días antes, en un acto donde participaron autoridades del gobierno de la provincia y el director del INAI. En esa ocasión, JC declaró que la película, que se constituye en la primera producción de un medio-metraje de origen aborigen en el país, era un gran logro para el pueblo *moqoit*, explicando al público blanco que...

Nosotros no somos mocovíes, somos moqoit. Nos imponen un nombre que no es nuestro, pero aunque les cueste [aludiendo al sonido de la q que no existe en castellano], los blancos tendrán que practicar.

Luego JC invitó a hablar a los principales actores en la película, especialmente al joven protagonista principal, y a un anciano y una anciana que participan también en la misma. El acto terminó, después de la proyección de la película, con esta anciana, Norma Villalba, cantando una canción en idioma *moqoit*, en la que dice que su pueblo, cual un añoso árbol en el monte, había sido cortado, pero que el Creador (Qota'olec) no había permitido que lo mataran, permitiendo que de su raíz brotara una nueva rama.

La película—y cada acto donde se la presenta-- se vuelve un medio para mostrar la diferencia cultural, diferencia que legitima los reclamos tanto a nivel individual como a nivel colectivo.

Yo lo que pretendo con la película es mostrar quiénes somos, cuál es nuestra historia, y a la vez, qué es lo que queremos y qué es lo que somos capaces de hacer, más que nada eso. Qué cosas nosotros somos capaces de hacer, desde nuestro punto de vista, cuál es la forma. Es más, qué somos capaces de hacer desde la forma que nosotros sabemos hacer, que queremos hacerlo, que no nos vengán a imponernos. No, nosotros también podemos hacer, porque queremos hacerlo solos, en la radio, en la televisión, en la película, en los medios de difusión escrito, mostrar ya nuestra cultura. Mostrar no solamente para que ellos vean, sino mostrar y decir qué es lo que queremos, no pedir.

Tampoco estamos imponiendo, estamos queriendo ocupar un cargo que nos corresponde, ya no como pueblos originarios, sino como personas, parte del estado, y el otro derecho que tenemos es como pueblo originario. Pero también como personas y parte del estado, tenemos derecho de ocupar un espacio, nadie nos puede impedir, a la vez mostrando lo que somos, esa es la diferencia. Así que, eso es lo que buscamos y me parece que ese es el camino, hoy ya tenemos

que dejar de andar rogando, y pidiendo, actuemos, la idea de hoy es actuar. Siempre, sin atropellarnos pero permanentemente exigiendo lo que nos corresponde, sin quitarle nada a nadie.

Y, nuevamente, JC apunta a las dos audiencias que presencian la película, blancos y *moqoit*. En los primeros quiere generar conciencia de la presencia, vitalidad y diferencia étnica de los indígenas *moqoit* en el seno de una sociedad que los ha invisibilizado por mucho tiempo. Y entre su propia gente, intenta generar el conocimiento y consenso sobre una historia que servirá como base para los reclamos políticos que el Consejo Moqoit pretende llevar adelante.

Nosotros apuntamos a los dos (públicos), porque es muy difícil apuntar solamente a los blancos, sin la concientización, sin la consciencia mayoritaria de la comunidad. Primero tiene que haber una aceptación con la mayoría de las comunidades como para poder mostrar al blanco, para que el blanco lo entienda. Y apuntamos al blanco porque es el que está ocupando todos los espacios, y para que sepa que nosotros estamos queriendo ocupar un espacio que también deberíamos o tendríamos que estar ocupando. Así que todo lo que hagamos tiene que responder a la forma interna y externa, o sea hacia adentro y hacia afuera. Uno para que la comunidad nuestra sepa qué es lo que (es) el blanco, la comunidad se informe, igual que si hacemos un programa de radio, vamos a informar a nuestra comunidad lo que ellos no alcanzan a ver, a escuchar del blanco. Nosotros sacamos todo lo que está pasando en la sociedad blanca, y llevamos a nuestra comunidad, y al blanco llevarle aquello que no ven ni escuchan, sacamos todo lo que hay en la comunidad y les mostramos al blanco. Siempre tiene que ser entre los dos, y el eje tiene que ser el mismo indígena, porque la mejor confianza tiene que haber entre el mismo indígena con su gente. El eje es este de llevar hacia afuera lo de adentro, y traer hacia adentro lo que es de afuera.

Los dilemas de la educación

También en el área educativa el Consejo Moqoit y JC han desarrollado una tarea intensa. Como parte de su vocación más primaria, la educación siempre fue uno de los temas que ha apasionado a JC, y en el cual ha invertido gran parte de sus esfuerzos. Fue así que en el año 2008, fue convocado a formar parte de la Dirección Regional Educativa, órgano dependiente del Ministerio de Educación encargado de supervisar las escuelas de la región educativa, en este caso el suroeste de la provincia. Desde este puesto, JC debía trabajar para el desarrollo de una mejor calidad de la EIB en la región.

Y nosotros cuando entra este gobierno ... entonces en el área de educación bilingüe de la provincia (se) logró que en todas las regionales educativas se incorporara un docente indígena, que esté a cargo de todas las escuelas de pueblos indígenas. Más que nada un trabajo no tanto de supervisor sino de registro, de ver cómo (es) la evaluación de la regional a las escuelas aborígenes, y ver si todas las escuelas aborígenes tienen maestro bilingüe y ver cuál es la demanda, y también acompañar a los maestros que están trabajando en las escuelas, en la parte pedagógica, orientándolos justamente los que supervisaban, en ese año nosotros.

Desde esta posición JC apoyó la preparación de materiales en idioma *moqoit* y el ajuste de los contenidos curriculares para la población indígena, pero no pudo lograr grandes avances debido a conflictos con la directora de la Dirección y los bajos niveles de recursos disponibles para estos fines. Pero sí pudo organizar varios eventos para dar visibilidad a la presencia indígena y sus reclamos en el seno de la comunidad educativa regional. Fue así que organizó un acto durante la semana del aborigen en la propia sede de la Regional Educativa en Villa Ángela, y también una conmemoración de la masacre de Napalpí en la plaza situada enfrente de la misma oficina. En este segundo acto, participaron varias escuelas de población blanca, lográndose un alto grado de participación y un buen nivel de concientización de los estudiantes blancos con respecto a la masacre, un evento que generalmente no es mencionado en la historia estudiada en muchas de las escuelas de la provincia.

También hemos logrado que el diecinueve de julio la masacre de Napalpí, se haga un acto en la Regional, porque nunca se conmemoró el hecho de la masacre de Napalpí, y bueno desde que salí de ahí no se hizo más, porque el año pasado, ni este año no se hizo el acto. Hicimos también el acto en forma oficial, con la Regional tercera, la conmemoración del día del aborigen.

Mirá, lo de Napalpí se hizo frente a la Regional tercera y se armó carpas, con todos los niveles primarios y secundarios, terciario y jardín; había exposiciones y todos exponían sobre el tema de la masacre, que era buenísimo porque por ejemplo, una escuela secundaria exponía un pintado o un dibujado que nunca más la historia se repita, o sea tipo de esos mensajes a favor de las comunidades indígenas, y ya los chicos (eran) conscientes y ellos mismos explicaban a la gente que pasaba a mirar, más a los grandes, por ejemplo como la noche de los lápices, son cosas que están ahí y tienen que tratar de cambiar, que nunca más pase. Esto es una deuda que hay que saldar, y los chicos mismos hablaban, los chicos blancos hablaban que es una deuda (hacia) los pueblos originarios ... Había sombras, gotas de sangre, pisadas, había fotos, recortes de diarios y los mismos chicos blancos eran los que hablaban en contra de la masacre y a favor de los pueblos... (L)o organicé yo con la regional, y salió por los medios, por los diarios. Y a mí me gustó porque eso fue un toque a la consciencia.

Sin embargo, este paso de JC por la Regional Educativa remarcó los conflictos con la forma de educación blanca. A pesar de que el propio Estado abría la posibilidad de la participación de indígenas en la supervisión educativa, por otro lado, el propio sistema educativo y sus funcionarios los resistía. JC continuó siendo crítico de la propuesta educativa del sistema blanco, y su reflexión calaba profundamente en los conceptos fundantes de la misma. Para JC, por ejemplo, la EIB no debía enfocarse en un simple aprendizaje de palabras aisladas en el idioma materno, que es la manera en que en la práctica cotidiana se desarrollaba la educación bilingüe, sino que debía propender al desarrollo del pensamiento de los niños en las categorías y valores de la cosmovisión indígena, y de un pensamiento crítico de las realidades en las que la persona indígena se debería desenvolver. Es decir, la EIB debía dejar de ser una instrucción superficial y estática, que muchas veces terminaba usando el idioma materno sólo como puente para la adquisición del castellano, para convertirse en una formación integral para la vida, pero la vida vista desde la perspectiva del pueblo indígena, y para la acción reivindicadora en la que ese pueblo se encontraba inmerso.

Y [hasta] una persona que no es maestro igual sabe bien a los chicos qué es lo que hay que enseñarles. Hay que enseñarles lo que es la municipalidad, lo que es una comisión, lo que es el Estado, lo que es una provincia, lo que es la ley, lo que es el IDACH, lo que es la comunidad, eso es lo que hoy el pueblo mocoví está en la lucha: la lengua, la cultura, la historia, y cuáles son los sueños que pensamos hacer nosotros, qué hay que hacer. Eso es lo que hoy el pueblo indígena está en eso, y en eso es lo que hay ir preparando a los chicos. ¿Para qué le voy a preparar en algo que no le va a servir?, no le puedo poner horas enseñándole a leer y a escribir la lengua, la lengua...o hablando del pájaro ese. O de la laguna esa, todos los días hacer el mismo dibujo, y no se abre la cabeza porque está... entonces yo le estoy pasando información, pero yo quiero que el chico comience a pensar, a formarse solo, a investigar, a darse cuenta y a mirar desde su visión cultural lo que es afuera, lo que es un municipio, lo que es un intendente, lo que es una secretaria, lo que es la calle, lo que es una plaza, lo que es un camino, una ruta, habría que agarrar y hacer una síntesis.

...

Y yo digo, encima la educación tiene que responder a la meta o al objetivo del pueblo, que es donde él se va a desarrollar. Hoy nuestra gran lucha como pueblo es la tierra, en complemento con nuestros derechos, y yo creo que la participación dentro de los distintos espacios... entonces hoy hay que apuntar en los chicos, más allá que sepan leer y escribir, sumar y restar y otras cosas, hay que apuntarle al valor de la tierra.

A mí me gustaría abrir un mapa así de grande, ya no un mapita, un mapa grande, donde vamos a decir este era de las comunidades, esta tierra era antes toda de los indígenas, esta tierra es nuestra, culturalmente esta tierra es nuestra, cambiemos las cosas. Pero ¿por qué no las estamos ocupando?, porque el sistema del gobierno hizo que le den, y cierren, al blanco. Pero este es nuestro porque acá está el cementerio, acá está nuestro pueblo, acá vivían: cambiemos las cosas.

Ahí es cuando al Estado no le va a gustar mucho, pero vamos a hablar de la laguna hoy, pero no de la laguna donde vamos ir a pescar. Vamos a hablar de la laguna en donde era importante, y vamos a escribir, de paso grabamos, dibujamos. Pero lo que me importa a mí es que esa laguna es nuestra. Porque la historia, otra vez la historia, cuenta otra cosa.

En cuanto a la educación bilingüe propiamente dicha, JC considera que debería abarcar todos los aspectos de la enseñanza. Todas las materias deberían enseñarse en el idioma materno, para evitar que los chicos, una vez aprendido bien el castellano, dejen su idioma para abrazar el estudio en castellano de las materias y comience así un proceso irreversible de castellanización que los llevaría a alejarse de su propia cultura.

Entonces, al chico que enseñamos a leer y a escribir le enseñamos, yo siempre digo, según cómo le enseñamos, porque la alfabetización de la lengua materna, es apurar ... un proceso de castellanización de la escritura, porque al momento de saber leer y escribir al mocoví escribe rápido y entiende castellano, después deja de hablar en mocoví y ya se dedica a estudiar con la lengua castellana. También es un error si hacemos eso porque no sabemos cómo va a alfabetizar el castellano a ese chico, y ahí comienza a construir su historia, pero deja de lado su cultura, solamente es un escalón que quedó atrás, es como el cascarón del huevo y no del pollito que nace, por eso en ese sentido tenemos que tener cuidado si la educación bilingüe, si no continúa en toda

la formación de la persona termina mal porque lo único que hacemos es usar como herramienta la lengua nuestra, y la construcción de la vida del joven es una asimilación.

Por eso estamos procurando que en todos los niveles educativos sean en lengua y que la lengua sean oficiales, aunque ahora ya salió la ley, pero que la lengua sea usada en los estudios, porque mas allá de que el chico sepa hablar y escribir bien la lengua mocoví, al ir al colegio va a tener que aprender a leer y escribir en castellano, y nadie está enseñando en lengua mocoví, todo se comunica por la lengua castellana, los estudios escritos, las ciencias están escritas en castellano y hay que aprender, y entonces ahí es cuando la lengua (mocoví) queda abajo, no hay necesidad de aprenderla porque no se usa al momento de estudiar.

En su experiencia en la Regional Educativa, JC observó que muchos de los problemas en el rendimiento de los niños mocovíes tenían que ver no con una falta de capacidad por parte de los niños, sino con una falta de adecuación de los contenidos de las materias a la realidad y a la cosmovisión y cultura de los niños de origen *moqoit*, especialmente de aquellos provenientes de comunidades donde se practica el idioma materno, como es Colonia El Pastoril.

Los (chicos) del Pastoril andaban mal. Por ejemplo ahí porque era un polimodal, en la secundaria les enseñaban por ejemplo los elementos, en naturales, les enseñaban qué es lo que eran los elementos bióticos y abióticos, y los chicos ni idea tienen de lo que es. Porque para nosotros en la cultura indígena todos son bióticos, no hay abióticos, no existen, no existen elementos sin vida en la tierra; y en ese caso ellos insistían en que el chico indígena tenía que separar y escribir, pero hay una parte nomás de la materia en donde se hace eso, en naturales; el trabajo era separar los elementos bióticos de los abióticos, los chicos aborígenes quedaban mirando porque no sabían que era abiótico y biótico; biótico es lo que está vivo, y abiótico es lo que está muerto, igual no entendían.

El chico aborígen del Pastoril no entendía porque para ellos, todo lo que ven es vida, no hay nada muerto, y el blanco sí insistía, que piedra, que hierro, que carbón, que eran todos elementos abióticos, el humo; y el indígena no puede diferenciar eso. Igual que la parte, tienen un problema por ejemplo con la geografía, se llevaban la materia de geografía, el mapa físico, el mapa político, les mostraban a ellos y miraban y no entendían, porque no pueden creer que esté dividido, que el territorio tenga que estar dividido, por qué tiene que haber esa división.

Les preguntaban por ejemplo la historia, le hacían una línea, estaban todos los profesores así, y yo me puse y les dije la historia, [ustedes] les están enseñando en forma lineal a los chicos, y en la cultura indígena no existe lo lineal. Les están enseñando una historia lineal donde tiene un comienzo y no sé adónde va la historia. Y yo digo qué pasa de aquí en adelante con las culturas, para nosotros nunca tiene un comienzo ni tampoco un final, no hay adelante ni atrás. Entonces yo decía el futuro es hoy. Y bueno ellos aprendieron mucho, se despertaron los profesores, dijeron “está interesante”, entonces cada uno trae su carpeta y [dicen] “fijate en qué puedo adecuar esto”.

La educación actual, estructurada en base a las concepciones del mundo blanco aparece como extraordinariamente rígida y ajena a la visión del mundo indígena, que para JC es mucho más flexible y adaptada a las cambiantes realidades en las que los *moqoit* se mueven.

De repente, por eso el pensamiento del [blanco] es tan cuadrado, que hasta lo que no se ve inventan como cuadrado. Por ejemplo, ellos vienen a dar una clase, nos enseñan una clase y planifican una clase, y tienen un marco, ese marco no se ve, pero es un marco abstracto donde ellos hablan de un marco curricular, no te podés salir de ese marco, si vos salís estas fuera del resto, del cuadrado que te está hablando que no tenés que salir de ese cuadrado... Porque cuando te está hablando ya te está mostrando una cosmovisión cuadrada, cuando la cultura indígena no tiene ni idea, y lo que es natural no es cuadrado, no es redondo tampoco, pero es libre, y eso empezamos a decir...

Al momento de dar la clase hay que pensar en la cosmovisión de ese chico, y en la cosmovisión más realista, en donde la realidad en donde uno se desarrolla, debería ser más natural y flexible.

Para JC, entonces, la educación indígena debería estar basada integralmente en la cultura propia, abarcando no solamente cuestiones técnicas como la enseñanza de la lectoescritura en idioma materno, sino las concepciones y valores de la cultura *moqoit*. Pero estos valores solo pueden ser modelados por los propios *moqoit*, y no por maestros blancos, por más capacitados que estos se encuentren. Debe ser una educación propiamente *moqoit*, y no una educación para los *moqoit*.

Y un poco de todo esto tiene que ver con la educación, y el objetivo y modelo de vida que llevamos adelante. Y después está la filosofía de vida que nosotros tenemos, que es la relación espiritual, la relación que tenemos con la naturaleza, con los hermanos, con la hermandad, y que eso nunca se repite, y la educación es muy técnica y hay muy pocos valores humanos, hoy es muy técnica, no se habla de valores humanos, que tiene que ver con la espiritualidad, y la espiritualidad tiene que ver con la cosmovisión de cada pueblo, y de eso no se habla, no se toca...Entonces [en] la cultura indígena queremos que los valores sean no [sólo] hablados, tocados, ni estudiados, sino que sean prácticas. Vemos cómo hacemos en las escuelas que nos enseñan donde hay indígenas, tiene que ser en todas las escuelas donde se forma el pueblo, y bueno eso lo vamos a lograr cuando los indígenas estén en las escuelas, porque si no son indígenas no es lo mismo un blanco técnico, con grandes títulos, y no hay valores.

JC piensa que hoy son muy pocos los maestros que pueden realizar este tipo de trabajo de formación integral de los niños en el sistema actual de la EIB, a pesar de que en los últimos tres años han habido cambios positivos en este sentido. Es por eso que el Consejo Moqoit había elevado desde hace varios años el pedido formal al Ministerio de Educación de la Provincia para la generación de un instituto de formación de maestros bilingües en la zona mocoví, con el objetivo de asegurar la formación de maestros indígenas en esta zona, ya que para muchos jóvenes mocovíes era muy difícil trasladarse a Sáenz Peña para ser formados en el CIFMA. Además, el Consejo consideraba que la actual formación dada en el CIFMA no era adecuada, ya que por ejemplo se aceptaban como estudiantes a alumnos que no hablaban el idioma mocoví. Finalmente en el año 2009, el Ministerio de Educación, a través de la Subsecretaria de EIB, contactó al Consejo Moqoit para dar inicio a un proyecto de establecimiento de un instituto de formación docente aborígen mocoví, en la localidad de San Bernardo. Este instituto funcionaría bajo la nueva

modalidad de “Gestión Comunitaria Indígena”, una modalidad educativa que ha sido desarrollada recientemente en la provincia y que fue aprobada por decreto del poder ejecutivo en el año 2010. Bajo esta modalidad, que introduce una gestión compartida entre el Ministerio de Educación y la propia comunidad indígena a la cual sirve el establecimiento, cuenta ya con una escuela primaria en el Barrio Toba de Resistencia y otra terciaria en Pampa del Indio, ambas en comunidades toba qom. La concreción de este proyecto en San Bernardo sería un gran avance para la formación de docentes indígenas mocovíes, porque la propia comunidad sería corresponsable, junto con autoridades educativas, del diseño curricular, la elección de directores y docentes, y el manejo de las políticas educativas de la institución, lo cual brindaría un grado de autonomía inédito para el entrenamiento de los futuros docentes indígenas. Es por esto que el Consejo ha insistido mucho en el reclamo por la materialización del proyecto, que a pesar de contar con un convenio firmado entre el Consejo y el Ministerio de Educación, se ha ido atrasando por distintos motivos. Esta es una de las luchas en curso para JC y el Consejo Moqoit.

La relación con el Estado

En el año 2009, JC dejó su trabajo en la Regional Educativa de Villa Ángela para ser nombrado vocal del recientemente creado Instituto de Cultura de la provincia. Desde esta nueva posición, JC ha fomentado muchos proyectos que tienen que ver con el apoyo a las culturas de los pueblos originarios, y en particular los que tienen que ver con el pueblo mocoví. Es así que ha conseguido financiación para ayudar en eventos culturales organizados por indígenas, la realización de talleres de producción audiovisual, parte del financiamiento de la película “La nación oculta”, viajes de grupos indígenas a talleres y congresos, presentaciones del grupo de danza y teatro “Moqoit LLalec”, etc. Y también desde este lugar impulsó la generación de nuevos espacios en el Estado donde se pueda promocionar, dar a conocer y fomentar la cultura mocoví. Esta contradicción aparente, en la cual JC es funcionario del gobierno provincial mientras que al mismo tiempo desde su organización está luchando contra distintas formas estatales de control sobre el pueblo *moqoit*, se resuelve al darnos cuenta de la postura de JC frente al Estado, sea nacional o provincial.

Para JC la base de los conflictos entre los pueblos originarios y el Estado se encuentra en las distintas concepciones del mundo y de la vida que sustentan a estos sistemas sociales. El Estado, en sus distintos niveles, está sustentado por una ideología materialista y economicista, que privilegia la consecución egoísta de sus objetivos. En cambio, los pueblos indígenas poseen una ideología de orden espiritual, que prioriza el bienestar colectivo de sus integrantes por encima de los logros materiales individuales. El choque de cosmovisiones se percibe en el carácter “cuadrado” del Estado, es decir, su inflexibilidad, su postura inhumana y artificial, en contraposición con una visión indígena mucho más fluida, y adaptable a la realidad.

El Estado hoy en día tiene que trabajar con el marco lógico, y yo vi que era completamente cuadrado, todo cuadrado, ahí no entra la cultura indígena, no hay forma, y si entra es porque entra con el nombre nomás y no con la realidad. El marco lógico es una cosa muy cuadrada, y hoy en día

el marco lógico tiene que estar en todo, y es más, ahora se baja a las instituciones, o sea una escuela tiene que tener su propio marco lógico, y ya están bajando el marco, no hay que salirse, no hay flexibilidad, en todo caso si hay flexibilidad debe ser interna y no de afuera porque de hecho del Estado no podés salir. Está bueno, yo no contradigo, no cuestiono, pero en el caso de la cultura indígena siempre va a ser chocante, porque en la cultura indígena se va al ritmo del cambio de la realidad, ya [se] está dispuesto a cambiar, y parece que la regla de vida nuestra tiene que ver siempre con la naturaleza, e ir cambiando.

Bueno un poco [estamos viendo] desde el punto de vista cultural, cuál es el poder de esta sociedad, objetivos hegemónicos, cuáles son los intereses y cuál es el modelo que lleva el país nuestro, y que se contradice, porque si el modelo es económico, la educación debe responder a ese modelo también, y si es así como bajamos la educación bilingüe cuando el modelo de vida, la proyección de los pueblos originarios no es del modelo económico, no es de la competencia, no entra en la cultura indígena, y el modelo de vida no es el poder económico, entonces ahí es cuando comienza el conflicto.

Frente a este problema de cosmovisiones contradictorias, la estrategia de JC no es la de destruir el Estado, o enfrentarlo directamente, sino la de aprovechar los espacios que éste ofrezca para ir transformándolo hacia un modelo diferente, un Estado verdaderamente pluricultural.

En todo ese tipo de análisis, de un cambio profundo, queremos no contradecir y condenar al Estado sino aportar y que vaya cambiando esa historia y cambiando ese modelo, y que se incluyan los valores culturales de los indígenas, que son justamente los pre-existentes, que estaban antes del nacimiento de la patria, sobrevivieron y por eso que se tengan en cuenta esos valores, que se incluyan en la formación de las personas, en los distintos niveles educativos. Y bueno esos tipos de cursos, de análisis, de construcción de propuestas, estoy participando en eso, y eso es lo que me da ganas de hablar y sentarnos con los nuevos jóvenes, de que vayan construyendo un camino, no de odio ni contradicciones al Estado, es más, que vayan apostando en la construcción, pero con igualdad de participación, en las decisiones.

Y cuando yo hablo de participación apunto en las decisiones, que las decisiones siempre se basan sobre un fundamento, y que estos se tengan en cuenta, el modelo de vida de cultura de los pueblos originarios. Y el fundamento [del Estado] se basa en el poder económico, y no respeta; lo económico es necesario, la economía, pero que no sea el modelo competitivo, no porque no podamos competir sino porque esa competencia en el camino daña a la madre tierra, y ahí nace el poder, sobre la tierra. Y la postura nuestra está basada sobre el valor de la tierra, el medio ambiente y el cuidado de la naturaleza, para que el pueblo mocoví se salve.

...

Y bueno, en eso estoy perfeccionándome y voy a seguir estudiando, participando de los encuentros de otros dirigentes de distintos puntos del país que están buscando ese camino de la hermandad, de la igualdad, de la equidad, y el respeto hacia el humano y construir un Estado que realmente sea pluricultural, porque al final el Estado no es pluricultural, porque las culturas quedaron afuera, [hay] un solo modelo que no es de ninguna cultura, sino que es del poder económico, que atormenta a todos...

La postura desde la cual se debe gestar este cambio de modelo estatal es desde la noción de pueblos, es decir el reconocimiento de las naciones indígenas como entidades políticas preexistentes al Estado nacional, y por lo tanto con derecho a un desarrollo con cierta autonomía con respecto a ese Estado. Pero JC reconoce una resistencia por parte del Estado a permitir la aparición de entidades sociales autónomas en su seno. No se trata fundamentalmente de un problema de repartición más justa de las riquezas del Estado, sino más bien de que el Estado permita a cualquier grupo social la libertad de desarrollar otras formas de ser ciudadanos, de ser miembros plenos de esa sociedad, aunque sean portadores de culturas diferentes.

Nosotros lo que queremos y que andamos buscando en esta organización es la participación, pero como pueblo, y ese es el problema para el Estado. Es un problema para el Estado porque estamos pidiendo como pueblo, el desarrollo del pueblo. O sea queremos una escuela que sea con la orientación de las culturas indígenas, y cuando hablamos de esto, hablar de toda la historia, nuestra propia historia, buena y mala. ¿Y qué es lo que queremos? Queremos proyectarnos los indígenas, y nada tiene que ver con las proyecciones del Estado. El Estado está buscando un proyecto, un progreso que no sé qué, un progreso en la parte económica y en el mundo, de ser mejor que otros, que los demás, entonces se acaba el hambre, la pobreza y la mejor distribución de la riqueza, que es el sueño del Estado. ¿Y los indígenas qué quieren? Los indígenas quieren no solamente ser parte... Ojalá algún día un presidente logre esa distribución de la riqueza y creo... que en ese día los indígenas van a ser parte de esa riqueza, pero... aun así ese día los indígenas van a seguir ese reclamo y van a seguir siendo como indígenas. ¿Por qué? ¿Por qué no se va a terminar? Porque la repartición de la riqueza no va a ser una solución para los indígenas. Porque los indígenas siguen buscando eso, siguen buscando la unidad de pueblo, el concepto de pueblo. Y el concepto de pueblo es lo que choca con el Estado, porque es esto de convivir juntos y compartir lo que hay y eso en ninguna parte del Estado yo lo veo, de que se comparta con el otro, en una comunidad, en donde no exista la competencia, donde no exista el mejor que el otro, y que seamos todos solidarios con todos. Y lamentablemente yo no veo que el Estado va a poder hacer eso.

Ser moqoit hoy

JC afirma que la conciencia de la propia identidad étnica se ha ido afirmando en los últimos tiempos. Ya es más difícil encontrar personas que se avergüencen de ser mocovíes, especialmente entre los jóvenes. Aun los que ya no hablan en el idioma *moqoit* reconocen su identidad indígena. Y existe también un deseo de diferenciarse de los otros indígenas de la provincia, de los tobas o wichí. Hay también distintas ideologías étnicas, diferencias que se manifiestan por ejemplo entre los ancianos y los jóvenes, pero en general ha disminuido mucho la fuerza del estigma de ser indígena, con respecto a épocas anteriores.

Y yo veo que hoy justo hoy, ahora en estos últimos años ... hay como una consciencia de la misma gente, en primer lugar que tenemos que valorar la cultura, todos, incluidos los jóvenes que

hoy ya no hablan su lengua, pero sí ya no tienen más vergüenza de decir soy indígena, y no hay mas vergüenza más allá de que no quieran hablar y muy poco serían hoy los que se avergüenzan de ser indígenas, pero ya hay más libertad de decir bueno soy indígena, y hasta de hablar la lengua delante de otros.

Entonces ser mocoví hoy, ya no es ser malo o ser feo, no digo que hay un orgullo de ser mocoví, pero sí que uno no se siente mal por ser indígena, se siente seguro, ya no se avergüenza. Y ahora ser mocoví es diferente a ser toba, entonces yo digo soy mocoví. Y cuando digo qué significa ser mocoví, lo primero que uno piensa es que, bueno, yo no quiero ser Toba, no quiero ser wichí, no, mejor soy mocoví, pero toba yo no quiero ser. O sea el mocoví que no quiere ser toba, no quiere ser, dice soy mocoví, no le gusta ser toba, aunque él tenga algo de toba.

Y ser mocoví hoy creo que hay variaciones, hay diferencias. Hay una porción fuerte de los más mayores, ellos creen que los nuevos, por ahí nosotros, me incluyo, no somos mocovíes, porque no llevamos todo lo que ellos tienen. Y nosotros, decimos que somos mocoví tal como somos, no decimos que ellos los más viejitos no son mocoví. Sí podemos decir que ellos son los más auténticos, los más puros mocoví. Pero decimos que nosotros somos moqoit más allá de que ellos nos digan que nosotros no somos, que no somos los verdaderos mocoví sino que ya nos quedó la descendencia mocoví, igual seguimos afirmando que somos mocoví. Hay una diferencia.

Para mí somos mocoví hablemos o no la lengua, lo importante es que nos reconozcamos que somos mocoví. Y mocoví por el hecho de que tenemos una historia, y provenimos de alguien, y ese alguien es mocoví. Fuera de eso no provenimos de ningún otro lado, venimos de los moqoit, así que somos mocoví.

En opinión de JC, la cultura *moqoit* está fortalecida, más allá de que se estén dando cambios importantes, como el abandono del idioma materno por parte de muchos jóvenes. Para él, el mantenimiento de la identidad tiene que ver con la autoconciencia de las personas y de los pueblos, y esto, para JC, es lo que se ha fortalecido de gran manera en los últimos años. En comparación con otros pueblos indígenas en proceso de reemergencia en el país, como el de los comechingones que JC conociera recientemente en una reunión en Córdoba a la que fue invitado, la situación *moqoit* es grandemente favorable ya que ellos aún conservan muchos elementos importantes para fortalecer el proceso de afirmación.

Yo me sentí medio incómodo y confundido cuando participé en la reunión ahora en Córdoba, me invitaron, y organizaron las mujeres de comechingones y también estaban otros dirigentes de otros pueblos. Cuando yo entro en la sala, yo no vi ningún indígena, miro y digo son todas mayores, docentes, cara de maestras, médicos, y dije soy el único indígena... Y bueno empezó la asamblea y el que habló y se presentó y yo lo miraba y era un doctor, médico; y se presentó y él dijo que ahora es docente, está trabajando en los barrios más humildes, pero él era comechingón. Se presentó como del pueblo comechingón, dio la bienvenida a todos y presentó a cada uno de los presentes, y yo hasta ahí era el único indígena, salvo que estaba el que se presentó y dijo que era comechingón, y se presentó la profesora de no sé qué pero también comechingón, y había de Entre Ríos, los charrúas.

Bueno después se presentó el otro rubio que estaba acá, y se presento como charrúa, y todos eran charrúas y comechingones, y todas eran personas ricas, bien económicamente, y yo

igual me sentía como el único indígena, y yo era diferente con rasgos indígenas y el resto no tenían nada de indígena. Y ellos decían nosotros somos indígenas, y hablaban de varias comunidades y apareció una señora chiquita, una señora de edad, vino y allá nomás le avisaron “ahí tenés un mocoví”, y vino corriendo y dijo “eh hermano, yo soy mocoví”, y ni la miré porque no parecía mocoví, “yo soy de Santa Fe”. Ella era de ahí, pero ahora estaba trabajando en Capital, y es la coordinadora provincial de salud indígena, es una licenciada también en medicina. Y yo de ahí me doy cuenta y digo, si es así nosotros tenemos un futuro largo todavía, pensando en mi pueblo. Yo en un principio vi que las conversaciones eran más de técnicos, de recordar si mi abuela, todo muy ajeno y todos vivían en el centro, son gente acomodada y hablaban de recuerdos.

Mi impresión fue que hay una escasez de cultura, no tienen cultura, pero al final después de dos días me doy cuenta de qué fuerza tiene esta gente, para volver a prenderse de una pequeña raicita que quedó y decir en este momento que cuesta mucho, y aun así dicen somos indígenas. Entonces yo digo nosotros tenemos mucho futuro todavía, porque si vemos que hay jóvenes que dicen yo no soy indígena o yo no quiero ser indígena y aunque él diga no quiero ser, igual es, se ve. Y nosotros tenemos para mucho, como para desaparecer físicamente o salir de la situación que estamos y vivir en el centro, y ser profesional.

Ya es el momento de continuar con lo que nosotros tenemos, porque esta gente lo que les pasó es que desaparecieron y ahora están levantándose, hubiese sido diferente si nunca dejó desaparecer, que siempre se mantuvo mas allá que hoy tenga esa posición diferente. Y nosotros tenemos hoy la ventaja de que hoy ya estamos, más allá de que después estemos cambiando de todo, de color físico... Así que yo creo que hoy ser mocoví, hoy la cultura, más allá de que los jóvenes no hablen, está fuerte, no está débil, porque todo tiene que ver con la conciencia de cada uno. Podríamos vivir todos como indígenas pero si todos dijéramos que no somos indígenas, el pueblo (no lo sería). Hoy actualmente ya hay una conciencia de que ya nadie se avergüenza de ser aborígen, eso es lo bueno que yo veo.

Símbolos del ser mocoví

En los últimos años ha habido también una preocupación por encontrar símbolos que representen la identidad del pueblo moqoit. En tal sentido, varios grupos mocovíes han elaborado distintas versiones de una bandera que los represente. Así, el Consejo Moqoit elaboró una bandera de cuatro colores según se aprecia en la Figura 1. Para JC la bandera no significa necesariamente la pertenencia a un territorio fijo, delimitado en un mapa establecido, sino más bien la pertenencia a un pueblo, que puede moverse dentro de territorios diferentes con libertad, sin perder su identidad como nación. La bandera no tiene que ver con definiciones nacionalistas, que buscan afianzarse en un país con territorio determinado, propio del pensamiento occidental que afirma su propiedad sobre los bienes materiales como la tierra, sino que tiene que ver con el pensamiento más flexible y abierto a los movimientos de los pueblos indígenas.

Nosotros creemos que, no sé cómo se relaciona el blanco con una bandera, creo que una bandera es un símbolo patrio y no cultural, me parece, y cuando hablamos de patria hablamos de estado y de límites territoriales, y nosotros pensamos que los pueblos no deben tener límite

territorial. Nosotros podemos estar acá y tendríamos que poder ir a cualquier punto de la tierra, pero hoy no se puede, todo está dividido, y cada división, línea territorial y cada línea de cada lugar tiene su bandera. Nuestra bandera sería algo abierto... por eso la diferencia, que nuestra bandera no diga de dónde somos, digamos el lugar, de qué nación o de qué territorios somos. ...[E]l pueblo, toda la tierra es libre. El pueblo es el que se mueve, el pueblo mientras exista esta acá o podemos ir adonde quisiéramos, o deberíamos, tendría que ser y hoy no se permite.

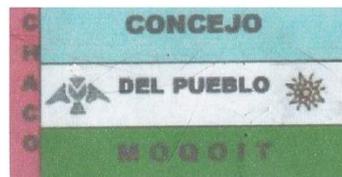


Figura 1. Bandera del Consejo Moqoit diseñada por Juan Carlos Martínez.

Es por esta relación con la propia cosmovisión indígena que el color superior es el celeste, aludiendo a la pertenencia del pueblo *moqoit* a una cosmología diferente a la del blanco, una cosmología donde la proveniencia del cielo es fundamento de muchas relaciones humanas y cósmicas. El blanco vuelve a retomar la idea de flexibilidad y apertura a otras culturas o pensamientos. Y el verde remarca la relación con la naturaleza, y a la vez la particularidad de la nación mocoví por haberse originado en el ambiente del monte.

[L]a bandera no significa un símbolo patriótico, territorial. Por eso es diferente, por eso nuestra bandera tiene color celeste, que representa la cosmovisión indígena...La celeste, decía, la cosmovisión, nosotros somos seres cosmológicos, estamos en el cielo, y bueno el blanco sería como todo, la pureza, dispuesta a recibir otra mancha, otro color dentro, otras ideas, otro pensamiento, el blanco está esperando. Y el verde por ser también nosotros, porque yo dije que mas allá que tengamos la libertad de ir a cualquier territorio, más que nada el pueblo mocoví se desarrolló siempre en la parte baja, pampeana, el verde es el bosque, representa eso y también la cultura.

Sobre la franja blanca aparecen el carancho, como animal mítico de los mocovíes, que robaba el fuego del cielo y lo trajera a los hombres, uniendo así lo cósmico (de arriba) con lo humano (de abajo); y el sol, como elemento mítico que representaría a las culturas aborígenes de otros lugares de América, en símbolo de hermandad con los otros pueblos aborígenes del mundo.

Sobre el blanco tenemos al qaqare, es el carancho, no es el cuervo. El qaqare es una divinidad espiritual que es como el cóndor. Nosotros sabemos que todos los pueblos sudamericanos o de la zona de sur América excepto Brasil, la divinidad espiritual está en medio, y volamos, podemos ver desde arriba hacia abajo, pero desde el medio hacia arriba, vemos nosotros desde arriba.

...

...(E)l qaqare es el máximo que puede mirar de arriba y abajo, sabe de arriba y sabe de abajo.

Y bueno el sol por ser americanos, el solcito, más allá que seamos mocovíes, argentinos, con divinidad espiritual, el solcito porque nos va a unir a todos los pueblos. Para mí el sol significa el sol, para todos los pueblos, pero no como divinidad espiritual.

La franja roja vertical alude por un lado a la sangre derramada por los miles de indígenas que sucumbieron ante la conquista del blanco, elemento histórico tan fuerte que no debe ser olvidado en la conciencia del pueblo *moqoit*, pero a la vez también sugiere la continuidad de un espíritu de resistencia y una voluntad de lucha en contra de la sujeción al colonizador—que se manifiesta aún en la actualidad.

Bueno, el rojo... es la sangre que se derramó en parte, y el rojo transversal porque este rojo nos tocó a todos, tocó a la cultura, a la pureza y al pensamiento de arriba, que sería la sangre, que fue de acá del Gran Chaco. Acá fue donde se desarrolló, se sufrió, se murió mucha gente y aun así se desarrolló y se fortaleció la cultura. El rojo no sólo significa sangre, sino también, es algo rojo latente, que está ahí. Puede ser en contra o a favor de los mocoví también, o sea el rojo marca un hecho consumado y un hecho que puede suceder, un hecho latente. El rojo para nosotros, hemos hablado en mocoví todo en nuestra lengua y después buscamos significados y les pusimos, es algo latente que está ahí todavía, muy chiquito, pero está, no es que el pueblo mocoví se apaciguó por completo y está en plena paz, hay todavía algo adentro que está latente, como cualquier pueblo siempre está ahí, porque jamás se va a olvidar de lo que pasó; el rojo ya fue derramado, no podemos olvidarnos de eso, no se debe olvidar, no se debe dejar de lado la historia, es la memoria.

No quiero decir que los mocoví siguen siendo rebeldes, pero es una fuerza que está ahí, que no se debe dejar, es una resistencia. A ver, en otras palabras, sería si hoy el pueblo mocoví [busca] justicia, el pueblo mocoví va a actuar en todo sentido, tanto en tierra o en las formas que estamos actuando ahora nosotros en charlas y hacerles entender para el beneficio del pueblo que vivan en libertad, si no hay libertad el mismo pueblo tiene que salir a buscar esa libertad, a través de los medios que se puedan lograr.

Esta franja colorada habla de un poder, de una fuerza que actúa dentro de cada pueblo para impulsar una defensa en contra de la opresión, tal vez no por medios violentos, pero es una fuerza latente para defender la cultura y el bienestar del pueblo *moqoit*, que continúa aquella resistencia original durante los años de la conquista militar.

En este momento no se justifica una guerra mocoví, por decirte, no hay forma, porque la libertad no podemos buscarla por medio de una guerra, o por medio de atentados, si no queremos que nos maten no matemos, si no queremos que nos dañen. Te digo porque la rebeldía existió, va a existir y existe, mas allá de que el pueblo sea consciente de que no va a poder ir en contra de una masa, de un Estado, sin embargo existe, está. [En] más de uno está, porque nadie va a aguantar que vengan a morirse continuamente personas de cuarenta y cinco años sin tener atención médica, nadie va a resistir. Entonces no podemos olvidarnos de eso, y decir bueno le entregamos y hagan con nosotros lo que quieran. Está latente y no solamente en nosotros sino en todos los pueblos, nunca está para hacer mal al otro, sino está latente para defensa, para defenderse y para decir bueno también estamos nosotros como personas, tenemos razones también, somos personas

racionales también. Y actuar significa actuar en todos los sentidos, por todos los medios defender no solamente el bienestar de las personas, sino defender la cultura, la lengua, a los jóvenes.

Sin embargo, la bandera del Consejo Moqoit no es la única que pretende representar al pueblo mocoví, sino que existen varias diferentes versiones que se disputan ese privilegio. Otro modelo de bandera mocoví es el surgido en la comunidad de Pastoril, y diseñada por Roberto Ruiz, el anciano mocoví que fuera traductor de la Biblia al idioma moqoit y docente bilingüe durante muchos años. La bandera diseñada por don Roberto está siendo usada en los actos oficiales de la escuela de Pastoril, y ha sido reconocida oficialmente por el Consejo Deliberante de la municipalidad de Villa Ángela en el año 2010. Esta bandera se muestra en la Figura 2, y su mayor diferencia con la bandera del Consejo Moqoit es la presencia de una banda superior de color negro. Esta banda representaría una etapa primordial, antes de la llegada de los blancos al territorio moqoit, etapa en que según el creador de la bandera, ellos se hallaban sumergidos en las “tinieblas de la ignorancia”. A esta etapa sigue el tiempo del genocidio de muchos antepasados representado por una franja roja; a ésta siguen dos franjas celestes y blancas que representarían el período actual donde hay un reconocimiento de los derechos del pueblo *moqoit* dentro de la nación argentina; y finalmente una franja verde que representaría un futuro con mejores condiciones de igualdad frente a la sociedad general, una época de renovada esperanza, una nueva “primavera” *moqoit*. En esta franja aparecen cuatro símbolos en imágenes: un ñandú, una vasija, una rama del árbol *garabato* en flor, y la constelación de la Cruz del Sur.



Figura 2. Bandera mocoví diseñada por Roberto Ruiz.

El propio Roberto Ruiz me explicaba de la siguiente manera el simbolismo de la bandera diseñada por él:

“La franja negra significa que era como una oscuridad para el aborigen, que no conocían otro color de seres humanos, otro pensamiento, leyes, para ellos era una cosa oscura, por eso el negro arriba, eso es lo que significa eso. Y después más abajo, una franja roja, porque cuando llegaron los españoles empezó la matanza de los aborígenes; y bueno después de 1816, cuando la independencia, éstos que estaban por gobernar el país copiaron la misma mentalidad del otro, vale decir que querían eliminar a todos los mocoví, para quitarles la tierra, bueno, esa era la franja roja. Y entre medio de esa franja roja y una blanca que hay más abajo hay un sol, eso significa que parece que Dios cambió la mentalidad tanto de los criollos como de los aborígenes y empezaron a relacionarse unos con otros, empezaron a trabajar, a pesar de que eran medio como esclavos, pero

empezaron a tener vinculación, eso era el sol entre el rojo y el blanco. Y (el blanco) después se encuentra como actualmente es, que como dice la Constitución hay que tener trato pacífico con los aborígenes. Y después aparte de eso está el azul otra vez, como en la bandera argentina que está el azul, y eso es lo que une, como eventualmente se va a tener la interculturalidad, entonces es como una sola, pueden votar, pueden tener derecho, eso es. Y después debajo de todo es verde, es el año nuevo mocoví, o sea el año nuevo aborígen, porque no vamos a decir solamente los mocovíes, sino la matanza fue para todos los que habitaban este continente sudamericano. Eso es lo que me venía a la mente... Y después está el ñanducito, una jarrita y la cruz del sur, y también tienen su significado. El ñandú ... servía como sustento de los aborígenes, y después con el tiempo se hizo esa tinaja, para tener para negociar; y la Cruz del Sur era como una brújula para el aborígen, miraba para arriba y sabía para dónde ir.” (Roberto Ruiz, entrevista 18/4/10)

JC no rechaza la posibilidad de optar por esta última bandera, que ya ha sido usada en diversos espacios como representación simbólica del pueblo mocoví, aunque señala que la decisión final debería partir de una gran asamblea donde se debatieran las posibles opciones y se escuchara la opinión de la mayoría de las comunidades. Pero más allá de los debates en torno a la bandera como símbolo de la identidad *moqoit*, en el pensamiento de JC y para muchos otros *moqoit*, el símbolo más fuerte de esa identidad en la actualidad es el idioma mocoví. Aunque, como expresáramos más arriba, el ser mocoví para JC no descansa fundamentalmente en la conservación de la lengua, sino más bien en el autorreconocimiento, sin embargo, el idioma es la señal emblemática más profunda y “visible” de la “mocovidad”.

Y nosotros yo creo que en algún momento vamos a ir por el mundo, ya estamos saliendo por países también, y hay gente que viene al territorio de otros países. Entonces me parece como signo, porque el signo como pueblo, como nación, como cultura, como seres únicos del mundo como mocoví es la lengua. Ese es el signo que lleva todo, marca una identidad, una cultura, un pensamiento, una historia, una ideología, un modelo de vida, la lengua es el símbolo más viviente, que me identifica a mí con otros hermanos.

Reconstruyendo el cuerpo desmembrado

Una preocupación latente en la mente de JC y de otros mocovíes es la reunificación de un pueblo que ha sido separado en dos grandes grupos por fronteras provinciales impuestas por la administración del Estado argentino: los mocovíes del Chaco y los mocovíes de Santa Fe. Las dos administraciones provinciales han ejercido diferentes biopolíticas sobre sus poblaciones aborígenes, lo cual generó distintas tácticas de resistencia en las mismas, y por lo tanto también, diferentes expresiones identitarias resultantes. El contacto entre los dos grupos no es demasiado fluido en la actualidad, pero esto no quita una voluntad mutua de acercamiento y de consolidación de futuros agrupamientos organizativos conjuntos. Esta voluntad de reconstrucción de los vínculos debería superar la artificialidad de la división entre ambos grupos, marcada por la línea imaginaria de la frontera provincial, la cual ha sido inscripta en las mentes—aún las indígenas—por la educación blanca.

Si, nosotros de las pocas veces que tenemos contacto con la gente de Santa Fe aprovechamos para hablar de un encuentro provincial, para que podamos unificar la lucha pero a nivel nacional, ahora por ejemplo con el tema de la bandera, de unificar las banderas, por ejemplo si hablamos de la bandera mocoví, los mocoví de toda la Argentina y el mundo tienen que tener una bandera y no varias banderas, sea de Santa Fe o del Chaco pero es la bandera de los mocoví, esté donde esté. Porque nuestro pueblo históricamente no tuvo una línea que divide, no existe y en la realidad tampoco existe, sigue estando como estaba antes, no hay una línea trazada, así que no puede ser eso porque está en la mente de la gente.

Los mocoví sigamos unificados a través de un símbolo que en este caso es la bandera, como pueblo o nación mocoví, eso ya está [pensado]. Tres reuniones creo que haríamos, una en Santa Fe, otra en el Chaco y la última vamos a ver en dónde; pero en Santa Fe para que ellos definan bien su bandera, y en el Chaco también, y la tercera es para que las dos se unifiquen.

Eso es por un lado, y lo otro es para [formar] no la confederación, sino la organización nacional del pueblo mocoví, va a incluir [La Plata], Santa Fe, el Chaco y donde haya mocovíes, eso es lo que hemos hablado con Ariel y Juan Chico. Así que yo y nosotros, apoyamos para que los mocovíes se unan. Lo único que nos diferencia hoy yo creo que es la historia, hay una historia muy fuerte y muy diferente, mas allá de que los mocovíes del Chaco vinieron de allá, igual los mocovíes del Chaco tiene su propia historia, y ellos tienen otra historia, de sobrevivencia digamos, eso es lo que nos divide, mas allá de la línea política. Pero en el fondo somos mocoví, ojala podamos asumirnos hacer algo en conjunto.

...

Porque la línea [de frontera provincial] esa no está en ningún lado, aunque estuviera trazada o marcada porque eso de las líneas de las provincias está en la cabeza de uno, salvo que este dibujada en un papel por ahí. Y lo fuerte que es la educación en la escuela, porque nos grabó ahí adentro las líneas de las provincias, desde chicos, ahora todos tenemos ahí adentro la línea esa. Y tenemos el mapa adentro, pero no existe en la realidad, es un ideal que nos hemos creado. Y no puede ser que eso nos divida.

La iglesia indígena en la realidad de hoy

En la etapa presente, JC opina que las iglesias indígenas han perdido mucho de la autoridad que tuvieron durante el período anterior para representar los intereses del pueblo moqoit, y encabezar la lucha por sus derechos.

[A]ntes de la democracia fueron la fortaleza de las comunidades las iglesias evangélicas, los líderes dirigentes, los dirigentes incluso eran surgidos de la iglesia, era tan fuerte la autoridad, y de ahí, y después los primeros candidatos eran los que salían de ahí, eran las autoridades de la iglesia, y hoy en día ya, cambió muy mucho la autoridad de la iglesia dentro de las comunidades, a partir del año dos mil en adelante. Cuando surge esto de los movimientos sociales prácticamente la iglesia perdió un poco.

Diversos factores se han conjugado, en la visión de JC, para ésta pérdida de representatividad. Uno de estos factores es el hecho de que ahora hay otras vías de acceso a posiciones de poder, y hay nuevas formas de liderazgo que han aparecido, con dirigentes más aptos para las luchas políticas en los campos y términos de la política blanca. Algunas de las cualidades que actualmente estos líderes necesitan no son siempre compatibles con las calificaciones esperadas de los pastores indígenas. Las características de las luchas políticas de la actualidad son diferentes de las luchas políticas al comienzo de la democracia, momento en el cual los pastores indígenas eran los líderes más preparados, mientras que en la actualidad existen otros líderes indígenas fogueados en luchas políticas partidarias y capaces de manejarse con astucia en el mundo político blanco.

... Yo no sé por qué, debe ser porque [antes] eran los únicos que estaban en la iglesia los que podían conocer un poquito más, y ahora ya cualquiera conoce, con todas sus falencias, porque hoy el que es más astuto, no el más bueno, es el dirigente, el más ligero por decirte, que sabe mentir mejor, porque se está compitiendo con el blanco, el blanco que está entrando en el Estado. Y ellos son así, los blancos, y hay que ser como ellos.

Entonces el indígena, ya un pastor ya no va a poder ser, un pastor que hace el bien de repente discutiendo, peleándose, porque hoy en día hasta los senadores en la cámara de diputados se adhieren a la pelea, y se putean, hablan malas palabras. Y una autoridad de la iglesia hoy, que representa a las comunidades indígenas, ahí no va a hacer nada. Ahí hay que ser como el blanco, ligero, rápido y astuto y lamentablemente sale eso.

Por otra parte, la fragmentación y multiplicación de distintas iglesias evangélicas indígenas ha restado poder de representación a sus líderes, limitándolos a prácticas estrictamente religiosas y con poca relación con los reclamos de orden social de las comunidades.

No como en esa época, hace diez o treinta años atrás la iglesia es la autoridad de la comunidad, la iglesia es lo máximo y respetada, pero hoy no tanto, no sé por qué. Debe ser porque la mentalidad de las personas está cambiando, salvo algunos dirigentes pastores, personalmente a ellos sí se les tiene respeto. Ha de ser porque hay demasiadas [iglesias] también y se están abriendo demasiadas, una lástima.

Parte de este “cambio de mentalidad” puede tener que ver con una nueva apreciación de algunas prácticas y conocimientos culturales que antiguamente las iglesias indígenas valoraban negativamente, y que ahora las nuevas generaciones comienzan a revalorizar. JC, por ejemplo, reconoce haber recibido muchos valores positivos durante el tiempo de su participación en la iglesia indígena durante su juventud, pero es ahora crítico de una actitud de demonización de muchas prácticas culturales tradicionales que era prevalente en la mayoría de las iglesias. Esta actitud resultó en el abandono en forma acrítica de muchos elementos del patrimonio cultural tradicional que ahora JC juzga como valiosos, aunque reconoce que también “el evangelio” indígena sirvió para atenuar muchas prácticas que eran negativas para la propia gente *moqoit*. Para JC, además, los *moqoit* ya conocían una forma del “evangelio” anteriormente a la llegada del

cristianismo, lo cual se manifestaba en los valores positivos de su cultura tradicional—y oral—, aún antes de la llegada de la religión organizada y plasmada en textos sagrados escritos.

Yo creo que la iglesia me dio que aprender muchísimas cosas, aprendí mucho, más que nada el valor familiar, los valores espirituales y familiares. Pero como yo a la vez también estaba estudiando, y después del estudio, estudié también la cultura nuestra, y bueno aprendí muchas cosas. Yo sigo siendo cristiano por una cuestión personal, en el sentido de creer en Jesús, pero ... después aprendí que una cosa es una religión y la otra es la vida, creer en el Creador, que es diferente. Hay cosas que no comparto con el evangelio, no con el evangelio sino con la religión, con la doctrina de la religión, digamos, evangelio es una sola cosa. No comparto las partes que condenan o diferencian o que quieren borrar la cultura indígena. Y nosotros creemos que la lengua es parte de la cultura, por lo tanto la cultura, la lengua y la tierra es donde desarrollamos un modo de vida que Dios nos ha dado, no se puede contradecir, y que antes de llegar la Biblia esta gente ya tenía conocimiento del bien y del mal, conocieron el evangelio,... no conocieron este evangelio escrito ya, pero ya habían conocido el evangelio pero no escrito, porque ya tuvieron conocimiento del bien y del mal.

...

Por eso decía yo que hay partes en que no estoy de acuerdo porque condenan a la cultura, es como que todo lo que no estaba escrito y nada de nuestra cultura está escrito, todo lo que no está escrito es malo, y por ser malo había que dejarlo, dejar y borrar la cultura; borrar esto de las creencias, los conocimientos que uno tiene. Borrar muchos valores, incluso valores humanos que sirven para la formación de las personas. La religión trató y logró borrar, ahí ya nace la duda de uno mismo y de su propia cultura, de como que la cultura nuestra es mala, pagana, y esa parte me parece que estuvo mal.

...

Así que [hubo] dirigentes que siendo creyentes igual no abandonaron su creencia, pero el evangelio es tan fuerte que hace que deje algunas costumbres culturales, igual hubo un tiempo donde la iglesia era muy fuerte y cambió muchas cosas, al cambiar nadie ya quería practicar. Sí, es cierto que la cultura tenía cosas malas, y gracias al evangelio esas cosas malas se dejaron de lado. Pero también hay cosas muy buenas de la cultura que también se borró y se dejó, porque se creía que eran malas.

Sin embargo, JC opina que las iglesias indígenas podrían tener un papel importante en la organización comunitaria, especialmente por su postura pacifista, y porque podrían tener una voz que el Estado seguramente tendría que escuchar. Es por eso que él ha participado en varios encuentros con pastores indígenas, animándolos a tomar una postura de reclamo de los derechos de las comunidades, siempre desde una estrategia pacífica aunque comprometida con la realidad social de las comunidades. En estos encuentros, JC ha animado a los pastores a sumarse en el apoyo a los esfuerzos de los dirigentes políticos indígenas, para tener una postura unánime y más firme frente al Estado.

Y creo que eso es lo que le falta a las comunidades indígenas, una iglesia que sea pacífica y muy respetuosa, y no le dejan hablar, el Estado sigue proponiendo, armando, hablando sin dejar espacio al indígena, y el indígena por respeto no agrade ni nada.

...

Lo que yo entendí de la Biblia es que antes los pueblos bendecidos esclavizaron a otros, y se derramó mucha sangre. Pero luego con Jesús, ya ese poder no se usó para oprimir. Jesús vino a llenar las necesidades espirituales de la gente, pero también vino para que la gente no sufra. En la vida no sólo lo espiritual es lo importante, mucha gente sufre cuando no tiene vivienda, comida, ropa. Esto no es solamente un tema espiritual, sino que es más importante. Tiene que ver con la cultura de cada pueblo. Nuestro pueblo antes del evangelio ya conocía a Dios, y aunque no había pastores había líderes espirituales. Y este es un tema que habría que tratar: la iglesia y la cultura. Hoy los pastores también sufren necesidades materiales, pero solo oran y no se ocupan de otra cosa. Los dirigentes hoy piden que la gente acompañe y reclame con ellos, que participen, no que se queden sentados y esperen que el dirigente o Dios me consigan todo, esto no debe ser. Por eso necesitamos la participación de la gente. ¿Cuál es el hambre de hoy del pueblo moqoit? Es que tanto los pastores como los dirigentes sirvan al pueblo, que haya servicio al pueblo. ...Y hoy necesitamos que los dirigentes se unan, estamos buscando la unidad, pero es difícil. La gente hoy tiene hambre de justicia. El gobierno ha fracasado con la formación de agentes sanitarios, y también de docentes indígenas. Hoy necesitamos tierras para nuestra gente. Otro problema es que se están perdiendo los jóvenes en el alcohol, y luego se tienen que ir a buscar trabajo lejos, o perdieron cuatro o cinco años y ya no pueden estudiar. El dirigente indígena sabe cómo ir a hablar con el gobierno, pero el pastor tiene que poner la firma y apoyar en el reclamo, porque el Estado los respeta mucho. Se necesita el apoyo de los pastores, de los presidentes de asociaciones comunitarias, de las familias, cuando vamos a reclamar algo, como ahora los contratos de los agentes sanitarios. Si está ese apoyo, lograremos que nos atiendan, sin necesidad de palos ni de quemar gomas, solo con la presencia nuestra, pero de muchos.

Es así que JC plantea una estrategia de buscar la unidad entre los distintos tipos de líderes comunitarios, y de sumar voluntades más allá de las diferencias políticas o ideológicas que puedan existir entre ellos, para enfrentar al Estado en defensa de los reclamos del pueblo *moqoit*. Las preocupaciones de las comunidades aquejan a todos sus miembros por igual—y por ello deben ser asumidas por todos: el desempleo, la discriminación, la explotación laboral de aquellos que deben dejar sus comunidades para conseguir trabajo, la situación marginal y de anomia de muchos jóvenes, el incumplimiento de las promesas del gobierno en cuanto a la capacitación y contratación de agentes sanitarios y maestros indígenas, y las necesidades básicas de vivienda, alimentos, y otras.

Análisis de la tercera etapa.

Algunas herramientas teóricas para el análisis

En esta sección mencionaré algunas herramientas teóricas que nos servirán para guiar nuestro análisis de los procesos observados en esta tercera etapa.

Por un lado, nos enfocaremos en cómo, ante las desilusiones frente al incumplimiento (o al menos la lentitud) por parte del Estado nacional de las promesas generadas en los años 80 y 90 hacia los pueblos originarios (a través de procesos de creación de leyes, reformas constitucionales, procesos consultivos como el PPI, creación de organismos indigenistas, etc.), personas como JC se encuentran en la actualidad buscando nuevas maneras de relacionarse con el Estado, con el objetivo de concretar en la práctica el respeto por los derechos declamados en la etapa anterior. Para analizar estas nuevas estrategias, seguiremos utilizando como herramientas conceptuales las propuestas de Bonfil Batalla sobre cultura autónoma, ya detalladas en la segunda etapa, en las cuales él propone que los grupos étnicos deben ser considerados como resultado y expresión de un proceso histórico de larga duración, en el cual

“la existencia de un grupo étnico, cualquiera que sea su situación en el momento en que se le estudia, presupone un momento previo en su proceso histórico en el cual el grupo dispuso de la autonomía cultural necesaria para delimitar y estructurar el universo inicial de sus elementos culturales propios capaces de garantizar, por sí mismos, la existencia y la reproducción del grupo; esto implica que fue una unidad política autónoma. Ése es el momento o periodo histórico en el que "cristaliza" una cultura singular y distintiva, se configura el grupo étnico y se define la identidad social correspondiente. Es, necesariamente, un periodo de autonomía, en el que se tiene la capacidad de decisión en todos los ámbitos fundamentales de la vida colectiva. A partir de ese momento, el proceso histórico puede restringir el control cultural autónomo del grupo, limitando el campo de las decisiones propias a espacios reducidos de la vida colectiva - como sucede con los grupos sometidos a un régimen de dominación colonial” (Bonfil Batalla 1988:10).

Para Bonfil, lo que asegura la reproducción social del grupo no son los elementos culturales propios en sí, ya que estos contenidos pueden estar variando constantemente, pero sí la capacidad de decidir sobre ellos que tiene un grupo étnico, capacidad que define lo que él llama su “control cultural”.

También seguiremos adaptando los conceptos de De Certeau sobre la práctica de tácticas por parte de los movimientos de resistencia a las estrategias de la sociedad y Estado para mantener hegemonía y control de los recursos. Recordamos que las tácticas son formas de resistencia que aprovechan de los intersticios dejados por los aparatos de dominación cultural y social para introducirse, ampliar los propios campos de autonomía y aprovechar las oportunidades dadas por las circunstancias:

“la táctica depende del tiempo, atenta a "coger al vuelo" las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para

hacer de ellos "ocasiones". Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas. Lo hace en momentos oportunos en que combina elementos heterogéneos..."(De Certau 2000: XLIX).

Estas son tácticas que se desarrollan en los intersticios, en los espacios del entre-medio de las culturas, y que son llevadas adelante por individuos, como JC, que saben cómo moverse en estos espacios de indefinición. Y es en el ámbito de estos espacios que se pueden desarrollar nuevas definiciones de identidades sociales, como en el caso de los nuevos movimientos de emergencia étnica. En este sentido, Homi Bhabha plantea que

Las estrategias de hibridación revelan un movimiento de extrañamiento en la inscripción "autorizada" y hasta autoritaria del signo cultural. Cuando el precepto intenta objetivarse como un conocimiento generalizado o una práctica normalizadora hegemónica, la estrategia o discurso híbrido abre un espacio de negociación donde el poder es desigual pero su articulación puede ser equívoca. Dicha negociación no es ni asimilación ni colaboración, y hace posible el surgimiento de una agencia "intersticial" que rechaza la representación binaria del antagonismo social. Las agencias híbridas encuentran su voz en una dialéctica que no busca la supremacía o soberanía cultural. Despliegan la cultura parcial de la cual surgen para construir visiones de comunidad y versiones de memoria histórica que dan forma narrativa a las posiciones minoritarias que ocupan; el afuera del adentro: la parte en el todo." (Bhabha 2003:103)

Por otra parte, consideraremos estas tácticas también desde la perspectiva de los procesos de formación de comunidades nacionales, aunque somos conscientes que existen grandes diferencias entre estos movimientos de reemergencia étnica y los procesos de formación de naciones estado (perspectiva desde la cual surgen muchos de estos estudios), teniendo en cuenta los conceptos de Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, y más cercanamente a nuestro contexto, Claudia Briones. Estos y otros teóricos han trabajado la idea de las naciones como "comunidades imaginadas", construcciones sociales que utilizan distintas estrategias, como pueden ser las "tradiciones inventadas", entre otras, para legitimar su existencia y dar forma a esa unidad grupal.

En esta línea, ya Ernest Renan había dicho que "la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas" (citado en Anderson 1993). En otras palabras, para él la comunidad nacional involucraba mucho más que solamente el compartir algunas características externas como geografía o idioma, sino que también comprendía ciertos mecanismos de orden cognitivo o cultural. Muchos años después, Ernest Gellner propondría que es el nacionalismo el que "fabrica" comunidades nacionales, y luego Hobsbawm abonaría esta línea de pensamiento al enfatizar que las naciones son el resultado de procesos de construcción social. En una línea similar, Anderson definiría a la nación como "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana" (Anderson 1993:23); siguiendo a este autor, la nación es imaginada porque aunque la gran mayoría de sus integrantes no se conocen, comparten un sentimiento de comunión entre sí; es limitada porque ninguna nación abarca a toda la humanidad; es soberana porque el concepto

aparece con la caída de los reinos dinásticos jerárquicos y el nacimiento de los Estados liberales; y es comunidad porque a pesar de las desigualdades siempre presentes, existe un compañerismo horizontal profundo entre sus miembros.

Existen muchos mecanismos para la formación de estas comunidades “imaginadas” o socialmente construidas. Uno de ellos es la “primordialización” o el proceso por el cual se consideran cierto tipo de relaciones comunales como si fueran inevitablemente originales y naturales (Brow 1990:2), simplemente porque se supone que así han existido desde el principio, constituyendo la “doxa”, en términos de Bordieu, o sea aquel orden social que es natural y evidente en sí mismo. Una de las formas de primordialización más comunes en la construcción de las comunidades nacionales es el uso de las memorias de los eventos del pasado. Estas memorias pueden ser usadas, por ejemplo, para probar un origen común, un parentesco compartido que actúa como aglutinante para los miembros de la comunidad. Pero más comúnmente son utilizadas para la construcción de tradiciones compartidas por todos los miembros de la comunidad y que los identifican como tales. Hobsbawm y Ranger definen a estas “tradiciones inventadas” como

“un conjunto de prácticas, normalmente reguladas por reglas tácitas o abiertamente aceptadas; tales prácticas, de naturaleza ritual o simbólica, buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento a través de la repetición, lo que implica, automáticamente, una continuidad en relación al pasado” (Hobsbawm y Ranger 1997).

Brow consigna la manera en que las distintas ideologías étnicas son transmitidas desde una élite dominante a la población en general para llegar a convertirse en materia del sentido común de la comunidad nacional, señalando los mecanismos más comunes:

“La conexión política que Gramsci precisa ‘entre el sentido común y el nivel superior de la filosofía’ debería ser entendido en el más amplio sentido posible. Los oficiales del estado y los partidos políticos se cuentan ciertamente entre las mayores agencias que determinan esta relación, pero las instituciones culturales, educacionales y religiosas, así como la familia y todo tipo de organizaciones voluntarias se hallan fundamentalmente envueltas. [...]El tema crucial de las luchas hegemónicas es tal vez más obvio en los proyectos oficialmente organizados y en producciones como por ejemplo los rituales de estado, los textos escolares, las ceremonias religiosas y los medios masivos de comunicación; pero, es también evidente en las prácticas no-oficiales de la vida cotidiana, donde satura el terreno del sentido común donde las ideologías luchan por la dominación” (Brow 1990:6).

Briones ha analizado algunos planteos de la línea de pensamiento de las “comunidades imaginadas” para aplicarlos a las comunidades mapuches del sur argentino, pero desde una perspectiva crítica que ha matizado ciertos énfasis que no siempre se pueden aplicar a los procesos de las comunidades originarias. Así en sus conceptualizaciones sobre la “aboriginalidad”, ya mencionadas en el capítulo anterior, Briones plantea que la misma no es un concepto que tiene que ver fundamentalmente con una ascendencia genética sino con procesos históricos y específicos de dominación y de resistencia a la misma por parte de los grupos dominados. “Es una

construcción social siempre renovada donde la posibilidad de conformar una identidad genérica que trasvase identificaciones tribales se vincula con ir entramando una “comunidad imaginada” en el sentido de Benedict Anderson, esto es con generar un sentimiento de “unicidad” mediante el recuerdo de ciertas cosas y el olvido estratégico de otras” (Briones 1998:156). Pero Briones (2007) argumenta que este proceso no se da arbitrariamente sino dentro de ciertas formas permitidas, y delimitadas por circunstancias históricas dadas. Briones (2005) también plantea la singularidad de los procesos identitarios, y su dependencia de factores contextuales tales como las formaciones estatales de nivel provincial, que afectan diferencialmente las esferas de lo jurídico; del avance de frentes de expansión económica; y del accionar de lo que ella llama, siguiendo a Grossberg, las “maquinarias estratificadoras” productoras de subjetividad (Briones 2007), por lo que plantea la necesidad de un cuidadoso análisis de los procesos históricos dentro de los cuales se inscriben los procesos identitarios.

Por otro lado, examinaremos algunas cuestiones relacionadas a las prácticas de representación como estrategias de re-elaboración identitaria y de resistencia étnica, dando especial consideración a los conceptos de performance y drama social para analizar las acciones de los mocovíes actuales. Briones plantea que la representación de los grupos estigmatizados es siempre un proceso confrontativo donde se negocian las voces y silencios de las distintas identificaciones en disputa:

The politics of representation always involve an active, disputed, confrontational process that continually demands to voice some aspects of the constituency as Self, while silencing others in ways that can restore or defy stigmatized images. (Briones 2003:50)

Y estas formas de representación constituyen performances, es decir, formas de expresión basadas en los dramas sociales que el grupo está viviendo, en las que se pretende transformar las realidades representadas. La performance está anclada en eventos o discursos del pasado, pero transcurre en el presente con el objetivo de transformar la realidad y dar lugar a nuevas formas sociales en el futuro:

La performance es un hacer que describe ciertas acciones que están transcurriendo, ejecutadas en sitios específicos, atestiguadas por otros o por los mismos celebrantes: es un hacer que focaliza esa presencia en acto de creación. Pero también nos retrotrae a lo ya hecho, a performances completadas, concluidas, recordadas, olvidadas y vueltas a recobrar, que atraviesan e implican campos discursivos, textos preexistentes. ... En cuanto conducta restaurada, la performance está emparentada con la idea aristotélica de mimesis, que da lugar tanto al ámbito de lo posible como de lo “imposible verosímil”. De aquí que ese presente performativo, ese transcurrir que crea presencias, pueda destacar, reforzar y evidenciar con vigor las asimetrías, las autorrepresentaciones y representaciones estigmatizadas: puede crear y hacer presentes realidades suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. ... La conducta restaurada ofrece tanto a los individuos como a los grupos la oportunidad de volver a ser lo que una vez fueron; o incluso, y más

frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero quisieron haber sido, o bien lo que quieren ser. (Díaz Cruz 2008:46)

Victor Turner ha conceptualizado a los dramas sociales como procesos de resolución de situaciones sociales de crisis o conflicto entre personas o grupos sociales. Turner plantea que en situaciones en las cuales grupos sociales se encuentran en crisis, y donde su continuidad como grupo se encuentra amenazada, llevan a que los actores intenten su resolución mediante acciones de reparación (*redressive actions*) que pueden tomar la forma de actos ritualizados, o performances. Si las etapas de este proceso social se completan, la consumación puede ser tanto la restauración de la paz y la normalidad, o el reconocimiento social de una ruptura irremediable (Turner 1986:39).

Turner también describió a la etapa reparadora de los dramas sociales, como medios para la reflexión pública, medios por los cuales un grupo social se cuenta a sí mismo su propia historia, creando de esta manera una identidad más definida, mediante la conjunción de los problemas del presente con un rico pasado étnico con el objetivo de modificar o dirigir las acciones cotidianas del grupo en cuestión. Refiriéndose al tipo de drama social que Myerhoff llama “ceremonias definitorias” Turner dice que son “a means by which a group creates its identity by telling itself a story about itself, in the course of which it brings to life “its Definite and Determinate Identity” (to cite William Blake). Here, in the Diltheyan sense, meaning is engendered by marrying present problems to a rich ethnic past, which is then infused into the “doings and undergoings” (Dewey’s phrase) of the local community” (Turner 1986:40). Barbara Myerhoff trabajó el tema de las performances en las que se relatan historias de individuos o de grupos sociales, y plantea que

“Cultures include in their work self-presentations to their members. On certain collective occasions, cultures offer interpretations. They tell stories, comment, portray, and mirror. Like all mirrors, cultures are not accurate reflectors; there are distortions, contradictions, reversals, exaggerations, even lies. Nevertheless, the result--for both the individual and the collectivity--is self-knowledge. ... All of this requires skill, craft, a coherent consensually validated set of symbols and social arenas for appearing. It also requires an audience. When cultures are fragmented and in serious disarray, appropriate audiences may be hard to find. When natural occasions are not offered, they must be invented. I call such performances "definitional ceremonies", i.e., collective self-definitions specifically intended to proclaim an interpretation to an audience not otherwise available. The latter must be captured by any possible means and made to see the truth of the group’s history as the members understand it. Socially marginal people, disdained, ignored groups, individuals with what Erving Goffman calls "spoiled identities", regularly seek opportunities to appear before others in the light of their own internally provided interpretations” (Myerhoff 2007:32).

En este tipo de performances, se apela más a lo sensorial que a lo discursivo, y el involucramiento del cuerpo y el uso de los símbolos hace que la audiencia se sienta inmersa en la narrativa y participe de la creación de la identidad comunitaria.

En este punto debemos reflexionar también sobre la importancia del uso de los nuevos medios tecnológicos de representación de la realidad y de auto-presentación delante de otros grupos sociales. Terence Turner ha escrito sobre este tema, observando la importancia de la representación de la propia imagen para los procesos de resistencia étnica entre los Kayapó de Brasil:

“...The processes of cultural and ethnic self-conscientization that have been catalyzed by the new media ... are becoming more important as components of “culture” (or, by the same token “ethnicity”) and more central to social and political processes in many “primitive” and “traditional” as well as “modern” cultures. This comes to the same thing as saying that the nature of “culture” is changing together with the techniques we employ to study and document it.” (T. Turner 1991:310)

Terence Turner observa que los procesos de representación de la propia cultura, en este caso a través de medios audiovisuales, generan cambios en la propia cultura fomentando interpretaciones y modos de conciencia específicos, y muchas veces se convierten en elemento clave por su acción de enfocarse en ciertos aspectos como elementos simbólicos importantes para la reactualización de identidades étnicas como estrategia en medio de conflictos políticos con otros grupos étnicos o con la sociedad nacional dominante.

Otros autores se han ocupado de los problemas de la representación de los grupos subalternos, entre ellos Shohat y Spivak (Baldonado 1996). La primera autora ha planteado que la falta de representación (entendida como la acción de mostrar o mostrarse, o *Darstellung*) delante de la sociedad en general de los grupos subalternos, genera efectos de privación en otras esferas de la representación (entendida como representación política, o *Vertretung*):

“The denial of aesthetic representation to the subaltern has historically formed a corollary to the literal denial of economic, legal, and political representation. The struggle to 'speak for oneself' cannot be separated from a history of being spoken for, from the struggle to speak and be heard.” (Shohat 1995:173 en Baldonado 1996)

Por este motivo, son importantes las propias representaciones, creadas y transmitidas desde los propios grupos subalternos, aunque la realidad indica que las representaciones de estos grupos son muy pocas en la práctica. Esto supone el peligro de que las pocas representaciones, generalmente provenientes no de los propios representados, sean tomadas en forma alegórica, es decir, que estas pocas representaciones se asuman erróneamente como representativas de la totalidad, con efectos devastadores en la vida real de los grupos minoritarios:

“Both the scarcity and the importance of minority representations yield what many have called “the burden of representation”. Since there are so few images, negative ones can have devastating affects (sic) on the real lives of marginalized people. We must also ask, if there are so few, who will produce them? Who will be the supposed voice of the subaltern?” (Baldonado 1996).

Spivak ha cuestionado la posibilidad de que la voz de los subalternos pueda ser escuchada. Ella plantea que cuando sus expresiones son hechas por fuera de “las líneas marcadas por las instituciones oficiales de las estructuras de representación”, estas son malinterpretadas por sus oyentes (Spivak 1988). Las formas de conocimiento alternativas de los grupos subalternos pasan a ser mitología o folclore en los oídos de los intelectuales occidentales. Y el acto de representación del grupo subalterno no es reconocido por los receptores, por no caer dentro de las expectativas de estos últimos (Baldonado 1996), que son quienes detentan el poder en el acto comunicativo. Es por esto que muchas veces los subalternos deben adoptar los lenguajes, categorías y conceptos del grupo dominante para poder ser escuchados. Pero a pesar de las dificultades para la recepción del mensaje, la voz de los subalternos es importante para cambiar las narrativas dominantes en una sociedad.

En este sentido, Brunner (1986) ha planteado que las narrativas que buscan explicar las realidades sociales sirven de marco para percibir e interpretar lo observado por las sociedades. Así, él plantea que para la antropología norteamericana antes de la segunda guerra mundial, la narrativa dominante sobre los pueblos indígenas era la de la aculturación, que prescribía la inminente desaparición de las culturas minoritarias. Después de la segunda guerra, en un contexto de profundos cambios sociales, comienza a surgir una nueva narrativa, la de la resistencia y supervivencia étnica. Esta nueva narrativa es conocida tanto por los científicos como por los indígenas, e influencia cómo se percibe la realidad y los cambios políticos de las relaciones entre estos grupos sociales. Pero el cambio en las narrativas se produce no por la investigación científica sino sólo cuando se produce un convencimiento general de que la realidad ya no es explicada por la antigua narrativa, y este convencimiento se basa en la experiencia y la práctica social. Así, Brunner toma como ejemplo del tipo de eventos que van generando este sentido de contradicción entre la realidad y las viejas narrativas (como la de la aculturación), y que van ayudando a imponer las nuevas narrativas (en este caso la de la resistencia étnica), a una celebración del Tricentenario de una revuelta en 1680 de los indios Pueblo en Arizona, E.E.U.U., organizada por los propios indígenas en 1980. Brunner plantea que estos eventos, entre otras acciones de lucha política, pueden jugar un rol importante en precipitar el tipo de “contradicción conductual” que produce la aceptación de las nuevas narrativas: “Tricentennial enactments, political conflict, and social dramas play a key role in precipitating the sense of behavioral contradiction that leads to the acceptance of new narratives” (Brunner 1986:153).

A continuación, utilizaré las anteriores herramientas teóricas para analizar algunos de los procesos que se observan entre los *moqoit* del Chaco.

Aprovechando los intersticios en el Estado

Para comenzar, podemos observar que los *moqoit* chaqueños, al igual que muchos otros grupos indígenas del país, han sufrido un proceso de decepción ante el incumplimiento de las promesas (expresadas textualmente o representadas por los funcionarios estatales) que el Estado nacional había ido formulando desde el inicio de la democracia en los años 80 y se había

prolongado hasta bien entrada la década del 90, con el proceso de reconocimiento de los derechos indígenas en la Constitución Nacional y las Constituciones provinciales. Estos reconocimientos en el ámbito jurídico, que fueron ganados a través de fuertes luchas y negociaciones en el ámbito provincial y el nacional, fueron diluyéndose en postergaciones y en cumplimientos superficiales que no modificaban visiblemente las estructuras de discriminación, marginación y colonización cultural. Aunque estas luchas por los reconocimientos jurídicos habían generado una serie de procesos que analizamos en la segunda etapa en el capítulo anterior, la realidad de la falta de avances concretos en temas tan importantes como la recuperación de territorios o las políticas de educación bilingüe, en conexión con los cambios principalmente debidos a la migración mayoritaria de los indígenas a los pueblos y ciudades, y las transformaciones en los distintos niveles estatales en estos años, fueron generando nuevas tácticas de resistencia desde los indígenas. Analizaré un poco más estos factores que determinaron los cambios en la última etapa.

En primer lugar, después de realizado el Proceso de Participación Indígena en los años 90, después de la reforma constitucional nacional, se hizo evidente que el Estado no tenía verdadera intención política en volcar el resultado de estas consultas, que fueron extensas y ampliamente participativas, en medidas concretas o en leyes que reglamentaran los derechos expresamente reconocidos por la nueva Constitución Nacional. JC expresa claramente esta frustración en sus comentarios, y el sentir de muchos indígenas que una vez más el Estado nacional los había engañado. La ineficiencia—o más bien impotencia--de los organismos estatales encargados de la relación con los pueblos originarios, como es el caso del INAI, y su falta de políticas para ir produciendo cambios estructurales en beneficio de las comunidades indígenas se fue evidenciando hacia el final de los años 90. En la zona *moqoit* del Chaco no hubo ningún avance, por ejemplo, en el tema de recuperación de tierras, excepto por un lote de 49 hectáreas que fue recuperado mediante un amparo judicial, y la compra de pequeños lotes (menores a 20 hectáreas) a colonos particulares mediante donaciones a través de una agencia eclesial. Esta falta de concreción de los compromisos oficiales con las comunidades originarias no puede considerarse una casualidad, sino la política práctica de un Estado que no está dispuesto a sacrificar las tierras productivas en las que se cimienta un modelo productivo-extractivo agroexportador. Infortunadamente para los *moqoit*, ellos se encuentran en una de las principales zonas agrícolas del Chaco, provincia de donde se obtiene el 95% de los dividendos en producción de granos de todo el Nordeste (Diario Norte 3/11/2011), y por lo tanto sobre tierras que el Estado no está dispuesto a entregar a “indios haraganes e improductivos”, como aún son caracterizados los aborígenes en el imaginario social mayoritario chaqueño. Si consideramos que para los próximos 10 años, se prevé un crecimiento del 27% en la producción de granos en el Nordeste (Diario Norte, ídem), las perspectivas de un cambio en las políticas de uso de la tierra no son muy favorables para la población indígena, sino que se puede prever la profundización del modelo agroexportador basado en la producción de soja y otros granos como el girasol.

En este sentido concordamos con Trinchero, quién argumenta que este modelo de explotación agraria opera en la práctica de manera contradictoria a los derechos declamados en la esfera jurídica:

(I)ndependientemente de la debilidad de las políticas públicas hacia las poblaciones indígenas del país, existe un proceso económico estructural en el cual la expansión de la frontera agraria y la concentración económica rural ha avanzado incluso sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por pueblos originarios y reconocidas constitucionalmente, lo que constituye un verdadero obstáculo, muy difícil de superar en las actuales condiciones económicas. Es decir, existe una contradicción muy evidente entre el conjunto de normativas jurídico-políticas, tendientes a garantizar determinados derechos hacia los pueblos originarios, y la estructura agraria del país, que se articula en torno a un modelo agro-exportador y de concentración fundiaria y empresarial (Trincheró 2010a:115,116).

Esta contradicción es estructural y no casual, y es lo que ha producido la reacción de dirigentes indígenas como JC, que con el paso de los años han comenzado a percibir esta realidad, y la consecuente necesidad de ejercer otro tipo de acciones de resistencia en orden a alterar esta situación, tal como él expresa claramente en su relato: después de las desilusiones con el fallido Proceso de Participación Indígena, y de las experiencias negativas con el IDACH, JC decidió intentar nuevas formas de resistencia política, para ejercer presión de manera más eficaz sobre un Estado reticente a los cambios estructurales que los *moqoit* estaban comenzando a demandar.

En segundo lugar, los cambios que tuvieron lugar en la población indígena *moqoit* como consecuencia de su mayoritario traslado a los pueblos del suroeste chaqueño resultó entre otras cosas, como consignamos en el capítulo anterior, en la aparición de nuevos liderazgos basados ya no tanto en las habilidades de los viejos líderes para conseguir empleo para su gente, o las capacidades de los pastores de iglesias indígenas, sino más bien las capacidades de relación con los punteros políticos de los pueblos, los funcionarios municipales y provinciales, y las habilidades para aprovechar las distintas instancias de apoyo disponibles a través de las burocracias estatales (proyectos, subsidios, planes sociales, etc.). Esta multiplicación del acceso al poder político, y de posibilidades de adquirir conocimiento en “los papeles” —las formas administrativas requeridas por las burocracias blancas), generó la posibilidad de buscar nuevas formas organizativas más elevadas que las asociaciones civiles o las iglesias locales. Por otra parte, los mocovíes no estaban al margen de la presencia y actividad de otras organizaciones aborígenes de segundo orden que operaban en otras regiones de la provincia y del país, como la organización toba Meguesoxochí en el interfluvio chaqueño y la OCASTAFE entre los mocovíes de Santa Fe.

Y en tercer lugar, la retirada del Estado benefactor, especialmente durante la crisis de los años 2001 y 2002, produjo la aparición en el ámbito provincial de nuevos movimientos sociales, los cuales en muchos casos recurrieron a métodos de lucha no conocidos anteriormente, como los cortes de ruta, para producir presión en sus reclamos ante el gobierno. Estos movimientos sociales de base no-indígena se relacionaron en algunos casos con dirigentes mocovíes, como por ejemplo en el caso del Movimiento Independiente de Jubilados y Desocupados liderado por Raúl Castells, que mantuvo por un tiempo un comedor infantil a cargo de un dirigente *moqoit* en San Bernardo. Y estas nuevas manifestaciones del descontento popular frente a las acciones estatales, constituyeron una influencia fuerte en la imaginación política de los dirigentes *moqoit*.

Estos factores contribuyeron a dar nacimiento a nuevas formas de organización, una de las cuales, liderada en este caso por JC, tal como registramos en el relato, intentaba aglutinar de alguna manera a líderes *moqoit* de diferentes comunidades, superando límites de parentesco y diferencias políticas partidarias, dando lugar así a la aparición del Consejo Moqoit. Esta organización sufrió varias mutaciones a lo largo de su existencia (primero OCAM, luego Movimiento Moqoit Justicia y Paz, finalmente Consejo Moqoit), y no está exenta de que esos procesos continúen transformándola o aún eliminándola, pero lo importante es que existe una búsqueda por modelos organizativos más amplios y abarcadores que los ensayados anteriormente. En este nuevo modelo organizativo, hay un esfuerzo por implementar métodos de decisión y de búsqueda de consenso más afines a la cultura indígena, y no tan dominados por los sistemas administrativos blancos, como lo eran las asociaciones comunitarias, que debían regirse de acuerdo a estatutos aprobados por la legislación blanca. Es por esto que JC se ha opuesto a pedir la personería jurídica de la institución, puesto que hasta hace muy poco esto implicaba una subordinación a las leyes comunes para las asociaciones civiles, lo cual imponía una serie de condicionamientos que la dirigencia del Consejo no estaba dispuesta a aceptar. Sólo a partir del año 2010, y luego de un recurso de amparo por parte de una organización toba, el Estado provincial accedió a otorgar reconocimiento a las organizaciones indígenas sin necesidad de sujetarse a la ley de asociaciones civiles ordinarias.

Esta resistencia en lo organizativo, se expresa también en el tipo de tácticas utilizadas por esta y otras organizaciones mocovíes, y aún por dirigentes individuales, para entablar las distintas luchas por la reivindicación de los derechos del pueblo *moqoit*. Podríamos decir que en general, estas tácticas se centran en aprovechar los *intersticios* que permiten la expresión de la alteridad cultural dentro de las estructuras estatales en sus distintos niveles, municipal, provincial o nacional. Y es en la explotación de estos espacios dentro de estructuras sociales que en general tienden a excluir al diferente o a tratar de transformarlo en homogéneo, que estos grupos o individuos intentan ampliar esos lugares de autonomía. Es entre las identidades permitidas por la sociedad blanca chaqueña, y las identidades estigmatizadas de los grupos indígenas, que los agentes culturales indígenas están intentando negociar nuevas identidades alternativas, liberadas del estigma anterior y con nuevas trayectorias potenciales de vida, en estos espacios del “entre-medio” de la cultura, al decir de Bhabha. Y es en estos espacios de negociación donde en realidad se juegan nuevas definiciones posibles de la sociedad en general.

“Estos espacios “entre-medio” (in-between) proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (selfhood) (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad.

Es en la emergencia de los intersticios (el solapamiento y el desplazamiento de los dominios de la diferencia) donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad [nationness], interés comunitario o valor cultural” (Bhabha 2002:18).

Siguiendo a Bhabha, podríamos decir que en esta última etapa que estamos analizando, se están dando procesos de negociación de identidades, donde se buscan generar espacios más

amplios de autonomía para los *moqoit* chaqueños del presente. Y estos procesos se dan en gran medida performativamente, buscando la expansión de la conciencia del propio pueblo *moqoit* y también de la sociedad general, en cuanto a su presencia y a la legitimidad de sus reclamos.

“Los términos del compromiso cultural, ya sea antagónico o afiliativo, se producen performativamente. La representación de la diferencia no debe ser leída apresuradamente como el reflejo de rasgos étnicos o culturales ya dados en las tablas fijas de la tradición. La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica” (Bhabha 2002:18,19).

A continuación, entonces, intentaremos describir y analizar las diversas tácticas desarrolladas por los agentes culturales *moqoit* en pos de estos objetivos.

La re-presentación de los *moqoit*.

En los momentos actuales, de oportunidades inéditas para los pueblos originarios, pero también de competencia por recursos escasos dentro de un Estado que estructuralmente tiende a excluirlos, los mocovíes intentan empujar los límites de la multiculturalidad para forjar nuevas conformaciones de la sociedad, en las que puedan disfrutar de espacios de mayor autonomía política y cultural. Para esto, los dirigentes *moqoit* se ven en la necesidad de forjar nuevas identidades con una “inscripción del sujeto minoritario en algún lugar entre lo demasiado visible y lo no suficientemente visible”, en palabras de Bhabha (1994:99). Para esto, los agentes culturales como JC están utilizando en parte las imágenes que se encuentran en el imaginario blanco de los “verdaderos indígenas”, para construir sobre ellas nuevas representaciones del indígena *moqoit* contemporáneo, como sujeto de derechos especiales garantizados por la propia Constitución nacional. Estas representaciones deben ser lo suficientemente diferentes (apoyándose en las concepciones esencialistas que perduran en el imaginario blanco) para justificar su “autenticidad”, pero a la vez intentan no ser *excesivamente* diferentes para convertirse en objeto de rechazo por parte de la sociedad hegemónica que las había estigmatizado. Esta relación contradictoria se enmarca en los espacios del entre-medio de las culturas híbridas: el *moqoit representado* debe traer reminiscencias de aquellos indígenas de antaño, conocedor de danzas y saberes ancestrales ocultos, repetidor de mitos y leyendas; pero a la vez, debe ser capaz de expresarse con lucidez en los términos del blanco, debe saber manejarse con habilidad en los intrincados vericuetos de las burocracias estatales, debe ser instruido en términos de la educación blanca. Es así que debe ser suficientemente visible en esas diferencias que son fácilmente decodificadas por los blancos como “auténticamente indígenas” pero al mismo tiempo debe invisibilizar esos elementos por los cuales era marcado y estigmatizado: su supuesta ignorancia y salvajismo, por ejemplo. En la conceptualización de Briones, las políticas de la representación entre los *moqoit* involucran entonces un proceso activo, dinámico, muchas veces confrontativo, en el cual se exponen y subrayan ciertos aspectos constitutivos del Yo (individual o grupal) mientras se silencian otros, de manera de lograr transformar imágenes estigmatizadas del mismo (Briones 2003).

En este proceso muchas veces se enfrentan, o compiten entre sí, diferentes representaciones, que hacen referencia, siguiendo a Bonfil, a distintas ideologías étnicas. Esto se evidencia, en el caso mocoví, en los distintos diseños de bandera, como se mostró en el relato de JC. Pero también encontramos disputas en el campo de la representación política, es decir, por establecer cuál representante ejecuta más apropiadamente la *Vertretung* (Briones 2003), la acción política de la representación. En el caso particular de los mocovíes chaqueños, JC compite desde sus acciones en el Consejo Moqoit con otros dirigentes mocovíes como Florencio Ruiz, quien fuera representante del pueblo moqoit en el Consejo de Participación Indígena del INAI, o en menor medida con algunos líderes más ancianos, como Roberto Ruiz, hasta su muerte en 2012, quien fuera el creador de la bandera aprobada por el Consejo Deliberante de Villa Ángela. Lo que comparten todos estos dirigentes, sin embargo, es su capacidad para moverse en los espacios del entre-medio de la cultura: como sabemos, JC es maestro con formación terciaria y ha trabajado como funcionario en educación y en la administración del IDACH; Florencio Ruiz ha sido dirigente por muchos años, y se ha desempeñado como representante ante el CPI desde el comienzo de este órgano del INAI, pero además es un excelente locutor de radio, uno de los más escuchados por todo el pueblo blanco de San Bernardo por su programa periodístico y de noticias; y Roberto Ruiz, anciano maestro jubilado, conocido como traductor de la Biblia y luego funcionario en educación. Es decir, que todos estos líderes—y otros que no he nombrado—son personas hábiles para manejarse en ambas culturas, que demuestran su diferencia en los contextos apropiados, por ejemplo expresándose en ocasiones en el idioma materno, pero lo suficientemente conocedores de la cultura blanca como para no ser considerados portadores del estigma del “indio”. Bhabha caracteriza a estas personas como personas “híbridas”, y cita como ejemplo a Frantz Fanon, cuando éste escribe que los blancos le decían “Eres un médico, un escritor, un estudiante, eres diferente, eres uno de nosotros” (citado en Bhabha 1994:66); o sea que por sus cualidades, Fanon dejaba de ser considerado un negro, y pasaba a ser “un Otro no tan diferente, ya casi uno más de Nosotros”. De la misma manera, estos dirigentes *moqoit* han logrado construirse y representarse como Otros no tan diferentes al blanco, en orden a ser aceptados y poder ampliar de esta manera los espacios para su gente, desde el entre-medio cultural.

Briones relata el caso de una celebración mapuche del Año Nuevo, en la cual la performance del evento no solo ponía de relieve la representación simbólica de la realidad desde el punto de vista mapuche, sino que también fortalecía la legitimidad de la organización indígena que colaboraba en la organización del evento, es decir, reforzaba su capacidad de representar políticamente a los mapuche en general:

“In addition to putting on stage a particular *Darstellung* or symbolic representation of the world, it confirmed the COM’s *Vertretung* or political representation, for the gathering was staged to show that it was not the COM as a political organization but the “Mapuche people” who expressed itself before, during and after the celebration” (Briones 2003:48).

De la misma manera, en los eventos organizados por los dirigentes moqoit chaqueños, percibimos esta doble funcionalidad de los mismos, por un lado la producción y expresión de

representaciones simbólicas desde la perspectiva indígena, a la vez que la búsqueda de legitimación de los organizadores como representantes del *pueblo* mocoví.

Las performances como medios de construcción de nuevas realidades

Benedict Anderson ha postulado que “el desarrollo de la imprenta...es la clave para la generación de ideas del todo nuevas de simultaneidad...punto en que se vuelven posibles las comunidades del tipo ‘horizontal-secular, de tiempo transverso’” (Anderson 1993:63). En otras palabras, en su opinión, la base comunicativa que haría posible el desarrollo de nuevas comunidades imaginadas que dan origen a transformaciones de las sociedades, es la escritura, como medio de transmisión eficaz y casi simultáneo de información. Sin embargo, en el caso de los *moqoit*, los procesos de *comunalización* que apuntan a la transformación de la realidad social, se dan sobre la base de las *performances* con base en la comunicación mayormente oral.

Hemos apuntado más arriba que las performances son *formas de hacer* que, ancladas en eventos o textos del pasado, presentan una lectura de la realidad con el objetivo de generar cambios y transformaciones en esa realidad, dando la oportunidad a individuos o grupos de volver a ser lo que una vez fueron, o de ser lo que nunca pudieron llegar a ser (Díaz Cruz 2008). Son medios, en palabras de Turner, mediante los cuales un grupo se cuenta a sí mismo una historia recreando así su propia identidad mediante el cruzamiento de los problemas del presente con un pasado étnico rico, e infundiendo esto en las acciones locales de la comunidad (Turner 1986:40). Pero también son espacios donde se negocian las políticas de la identidad, y donde se pretende dar forma a nuevos dramas sociales para transformar la realidad de las relaciones sociales con otros grupos, donde se disputan espacios y se cuestionan los distintos tipos de hegemonía.

En este marco, podemos afirmar que los *moqoit* están utilizando acciones performativas para generar nuevas definiciones de sí mismos, y disputar nuevos espacios de autonomía dentro de la sociedad dominante. De esta manera, más allá de las estrategias de negociación política directa con el Estado provincial, como pueden ser los reclamos al ministerio de Educación para la materialización de un prometido centro de capacitación docente en San Bernardo o al ministerio de Salud por la contratación de auxiliares de salud indígenas, observamos que las estrategias de acciones “públicas” involucran casi siempre performances que apuntan en esta dirección. Para fundamentar esta afirmación, a continuación analizaré algunas de estas performances en mayor detalle.

Acto por la Semana del Aborigen 2009: Yo también soy mocoví.

En este evento, que se desarrolló en San Bernardo en abril del 2009, y cuyo objetivo oficial era celebrar la “Semana del Aborigen” y recolectar fondos para un comedor comunitario, se eligió un lema que resumía el efecto performativo esperado del evento: “Yo también soy mocoví”. Es decir, el evento apuntaba, en primer lugar, a fomentar una auto imagen positiva en los mocovíes que estaban presenciando el mismo, relatándose una historia con raíces ancestrales, y apelando al

recurso de mostrar las danzas circulares y la representación dramatizada de los mitos antiguos de la creación del mundo y de la adquisición del fuego, para anclar esta valoración positiva en una historia étnica rica y antigua. En segundo lugar, se apuntaba también a generar en el público blanco una renovada visión del mocoví como alguien que no sólo poseía saberes y tradiciones ancestrales, sino también derechos al territorio y al respeto de su cultura por anteceder su llegada a la de los colonos blancos. Se estaba desafiando la estigmatización a la que han sido sometidas las identidades indígenas en la zona. El efecto esperado en la población indígena era el de asumir, como expresara el lema del evento—no solo dicho verbalmente sino también a través de una imagen dibujada en el fondo del escenario—un renovado orgullo en el hecho de “*ser moqoit*”. La performance en este caso actuaría como ritual transformador del estigma identitario de las etapas anteriores, a una nueva identidad valorada positivamente en esta nueva etapa del proceso identitario del pueblo mocoví. Por otra parte, la utilización de elementos icónicos claves, como el saludo en idioma mocoví, y la lectura de un discurso también en el idioma, con la traducción simultánea al castellano por parte de una joven indígena, además de la utilización de las danzas circulares, actuaron como elementos legitimadores de la *aboriginalidad* de lo representado, frente a los espectadores blancos que incluían al intendente municipal y varias autoridades locales más, además de un centenar de otros habitantes del pueblo, y frente a los propios espectadores mocovíes, que incluían a varios ancianos considerados como autoridades en temas de la “*mocovidad*”. El acto también sirvió para legitimar la representación política de JC, que ofició como anfitrión principal en el acto, y de Florencio Ruiz—el entonces representante ante el CPI del INAI—que actuó como locutor y animador del evento.

La “Marcha del Meteorito”

En la Marcha del Meteorito, en octubre del 2009, mencionada más arriba, se pudieron observar dinámicas similares donde la performance social apuntaba a la reformulación de la identidad *moqoit*, y a la disputa con los discursos estigmatizantes de la sociedad hegemónica.

La Marcha por el meteorito se puede encuadrar, dentro de los géneros performativos, como acción reparadora ritual, en la conceptualización de Turner (1986), ya que contiene varios elementos comunes a estos eventos. Por ejemplo, se hace un viaje de peregrinación a un lugar sagrado, se producen discursos sobre significados ocultos de ciertos elementos (como las explicaciones de Juan Carlos sobre el meteorito), se usan símbolos (como el mismo meteorito), se utilizan formas litúrgicas en donde participan los cuerpos (como en la danza grupal), aparecen personajes especializados (como los *dancistas* ataviados con sus vestidos especiales), y se pretende producir efectos en las realidades que esperan al retornar a la cotidianeidad (Turner 1986:41). Podríamos entonces caracterizar a la Marcha por el meteorito como uno de estos peregrinajes liminales culminando en una acción ritual tendiente a producir nuevas realidades sociales en diferentes ámbitos de la vida de los *moqoit*.

Uno de estos ámbitos donde la Marcha pretendía generar nuevas realidades es por supuesto, el de la política interna a las comunidades mocovíes. Como Turner observara con

respecto a los Ndembu, cuya sociedad lábil en términos de lazos políticos y plagada de contradicciones estructurales que generaban conflictos en forma continua, la preeminencia de los rituales cumplía la función de afirmar los intereses comunes de todos los Ndembu y operaba para mantener la integración política: “...Ritual has far wider importance in that it affirms the common interests of all Ndembu, often expressing this community of interests in symbols representing pivotal aspects of a culture shared by all, however distant from one another they may be in space, however opposed to one another in political action” (Turner 1996: 302). En el caso de los *moqoit*, vemos una situación similar en tanto que los lazos políticos entre miembros de familias extensas diferentes son generalmente circunstanciales y bastante débiles. No existen líderes políticos representativos que mantengan su liderazgo en forma permanente y cuya influencia se extienda más allá de lo que antiguamente eran las bandas de familias extensas, excepto en circunstancias muy extremas, de grandes amenazas.

Tradicionalmente, en tiempos anteriores a la dominación colonial efectiva de los territorios chaqueños, las distintas bandas se encontraban en lugares determinados por cortos períodos, durante la estación de abundancia de frutos, para establecer alianzas entre bandas, hacer intercambios matrimoniales y participar de celebraciones comunales donde se compartían alimentos y la bebida alcohólica elaborada a partir de la chaucha del algarrobo. Estos encuentros y celebraciones comunitarias fueron documentados por los misioneros jesuitas y otras fuentes históricas diversas. El jesuita Paucke dejó excelentes registros pictóricos de tales encuentros para los grupos mocovíes que en esa época se hallaban más al sur del territorio chaqueño actual, sobre las márgenes del Paraná, donde habían sido empujados después de la campaña militar de Urizar en 1710, como consignamos en la Introducción a esta tesis. Tales encuentros cumplían sin duda importantes funciones de integración política entre las distintas bandas. En el presente, estos encuentros han sido parcialmente reemplazados únicamente por las grandes celebraciones de aniversarios de iglesias nativas, aunque éstos no tienen el alcance que tenían aparentemente las grandes reuniones estacionales de antaño, en parte porque nuclean a una menor cantidad de personas, y porque apelan principalmente, aunque no en forma exclusiva, a quienes se identifican como *creyentes* o *evangelio*. Es aquí que reuniones con las características de la de la Marcha por el Meteorito cumplen funciones de integración política muy importantes. En la marcha había líderes representando agrupaciones de casi todos los principales asentamientos mocovíes, como atestiguaban los carteles desplegados en la caminata al costado de la ruta, tales como El Pastoril, Colonia Aborigen, San Bernardo, y otros, y hasta una agrupación de mujeres indígenas también de San Bernardo. Este tipo de encuentros ritualizados tiende a profundizar las generalmente lábiles alianzas entre estos líderes provenientes de grupos familiares y asentamientos geográficos diversos.

Además, la organización de todo el evento por JC y el Consejo Moqoit en general, intentó legitimar la representación política (*Vertretung*) que él y este grupo, están intentando construir. Como argumenta Alejandro López, la organización de fiestas tiene una larga historia entre los mocovíes como elemento fundamental en la construcción y legitimación de los linajes de prestigio, donde los grandes caciques debían proveer los recursos y la organización necesarias para la celebración de multitudinarios encuentros, donde a veces se renovaban alianzas y se hacían

intercambios matrimoniales, cuestiones que fortalecían la estructura de parentesco que era la base organizativa de las bandas mocovíes. Para López,

“las fiestas se convertían en lugares privilegiados de la construcción de la identidad mocoví, en varios sentidos. Por un lado se trata del reforzamiento de los vínculos de parentesco y del establecimiento de relaciones matrimoniales. Dado que la estructura de la sociedad mocoví está basada en estas redes de parentesco, las fiestas son un punto central en la construcción de este tejido social. Además funcionan como hitos de la memoria sobre los que se construye una historia común, que es la que da lugar a las unidades políticas de mayor alcance entre los mocovíes” (López 2008:5).

El cuidado puesto por Juan Carlos para asegurar que la gente se sintiera cuidada y agasajada, y que no faltara comida, tanto en la merienda preparada a mitad de mañana en el trayecto de la Marcha, como con la comida al finalizar el acto, no fue circunstancial sino que jugó un papel importante para su legitimación como buen proveedor de los recursos para la celebración, donde la comida juega un papel determinante. También la provisión de dos colectivos para recoger a aquellas personas que no tenían movilidad propia desde sus lugares de origen fue otro factor clave para legitimar ese rol, en una sociedad donde los ingresos cercanos a los niveles de subsistencia hacen muy difíciles los traslados entre localidades lejanas. La previsión de casi todas las eventualidades del evento, y su realización exitosa, contribuyeron así a esta legitimación política del liderazgo de Juan Carlos y del Consejo Moqoit.

Pero por otro lado, la Marcha también funcionó como dispositivo de construcción identitaria. Manning Nash ha expresado que tres son los mecanismos culturales mínimos más comunes entre los grupos étnicos para el mantenimiento de sus límites como grupos sociales: el *parentesco*, la *comensalidad* (las comidas comunes como símbolo de igualdad entre los miembros del grupo) y el *culto común* (o sistema de valores más allá de lo empírico y de lo temporal) (Robbins 1999). De acuerdo con este esquema, la Marcha por el meteorito cumplió con estos mecanismos mínimos para el fortalecimiento de la autoadscripción y del reforzamiento de los límites con otros grupos sociales. En primer lugar, el *parentesco* como estructura organizativa era evidente en la participación de familiares de JC en los distintos aspectos de la marcha—su padre y hermano ayudaron en la organización, su ex-esposa en la cocina, y su hija en la danza--; además, el encuentro entre familiares que residen en distintos asentamientos durante las distintas paradas de la Marcha sin duda fortaleció los vínculos de parentesco ya existentes. En segundo lugar, el lugar central de las comidas comunes en todo el evento destacaba el valor de la *comensalidad*, como elemento formador de *communitas*, en términos de Turner. Y en tercer lugar, la participación en la *acción ritual* de todos los participantes, a través no sólo del escuchar las narrativas en forma de discurso, sino y especialmente a través del involucramiento de los cuerpos en la danza grupal final, imprimió fuertemente este sentido de construcción de un *nosotros* frente a otros grupos sociales.

También podemos pensar en la Marcha por el Meteorito como la clase particular de rituales reparadores en los que, siguiendo de nuevo a Turner, un grupo social se cuenta a sí mismo su propia historia, construyendo de esta manera una identidad colectiva que tendrá efectos sobre

la realidad social de la comunidad. Son las performances que Myerhoff llama *ceremonias definitorias*, que involucran no solo lo discursivo sino también lo sensorial y lo simbólico, para lograr la inmersión de la audiencia en la narrativa y su participación en la reelaboración colectiva de su identidad. Claramente desde esta perspectiva, la Marcha puede ser considerada como una “ceremonia definitoria”. En ella, se apeló al recuento de una historia, en el relato de Juan Carlos, sobre el significado de los meteoritos, la importancia del lugar para los antepasados *moqoit*, sobre el poder asociado a esas piedras, y su consiguiente valor como patrimonio cultural del pueblo *moqoit*. Al escuchar estas historias, la audiencia fortalecía su sentido de pertenencia a una comunidad que se remonta a tiempos inmemoriales, a tiempos en los que los antiguos se relacionaban con esas entidades súper-poderosas provenientes del cosmos, con todas las connotaciones míticas que el cielo contiene para los *moqoit*. En términos de Brow, este *uso del pasado* funcionó poderosamente para fortalecer los vínculos de esta comunidad imaginada, logrando que la historia de sí misma instale “en sus miembros el sentido de identidad compartida, al tiempo que la solidaridad se ve fortificada por el conocimiento de la gente que sus relaciones comunales poseen un origen histórico” (Brow 1990:3).

Y esta historia narrada desde lo discursivo, fue además marcadamente reforzada por lo sensorial: en el contacto físico con los meteoritos del parque, en la extracción de pequeños trozos de estos objetos poderosos por los niños, en la contemplación de las danzas a cargo del grupo de jóvenes, y especialmente, en la participación de los cuerpos de la gente en la danza circular final alrededor del meteorito. El objeto físico del meteorito se hizo portador simbólico de una narrativa indígena que hablaba de identidad común y de derechos sobre un patrimonio simbólico y territorial concretos. Es así que, como plantea Myerhoff, la Marcha sirvió como performance de auto-definición identitaria de un grupo de personas representando a un colectivo estigmatizado, con necesidad de afirmarse en sus propias narrativas y sus propios valores compartidos.

Pero la Marcha no solo se puede interpretar como escenario de construcción de narrativas para la autodefinition, sino que también tenía un propósito de construcción de narrativas dirigidas hacia los grupos externos, hacia los no-*moqoit*. Es decir que la representación (*Darstellung*) tenía no sólo como destinatarios a los *moqoit* sino a los miembros de la sociedad blanca. Como expresé al describir la Marcha más arriba, en parte de su recorrido los participantes de la marcha caminaron a la vera de la ruta con pancartas en las afueras de Charata—la principal ciudad blanca en el territorio *moqoit* del Chaco—, reclamando en ellas su derecho a las tierras ancestrales. Y en el acto en el lugar donde se encuentran los meteoritos, JC habló sobre la importancia ancestral de estos monumentos naturales, legitimando con esto el reclamo *moqoit* al territorio donde se asientan. Estas acciones y discursos desafiaban directamente, en primer lugar, a las narrativas dominantes sobre la desaparición (completa o próxima a completarse) de los “verdaderos indígenas”, y en segundo lugar, a la justificación de la correspondiente ocupación de sus antiguos territorios. La seriedad del conflicto político planteado por la narrativa opuesta, representada en vivo por los caminantes, quedó explicitada en la misma marcha por la presencia a todo lo largo del recorrido de la policía provincial, que aunque permitió la libre expresión de los *moqoit*, no dejó de mostrar su presencia y de acercarse para interrogar a los organizadores de la caminata. La narrativa contestataria que los *moqoit* querían mostrar al mundo blanco en la Marcha expresaba

su existencia actual como pueblo originario, su preexistencia al Estado nacional (simbolizada por su relación con los meteoritos desde antes de la llegada de los españoles), y sus reclamos como sujetos de derechos reconocidos por la Constitución Nacional (como sus derechos a su patrimonio cultural, representado nuevamente en los meteoritos, y al territorio donde estos se asientan, además de toda la lista de derechos leída por un joven *dancista* durante el acto). Es por esta intencionalidad de mostrarse no sólo a sí mismos—como performance identitaria o “ceremonia definitoria”—, sino también al mundo de la sociedad hegemónica—con un discurso de resistencia— que Juan Carlos avisó de antemano a las autoridades municipales de la realización de la marcha y a los medios de comunicación, brindando una entrevista para la Red de Comunicación Indígena. Y es por esto también que se utilizó a la Marcha misma como escenario “en vivo” para la filmación de la película documental/ficción que dirigió Juan Carlos, que servirá de nuevo y poderoso medio para difundir la renovada narrativa *moqoit*, como comentaremos más adelante.

El Año Nuevo Moqoit.

Como relatamos anteriormente, en los últimos tres años se ha ido popularizando en la zona mocoví la celebración del “Año Nuevo Moqoit”. Hasta ahora se han realizado tres de estas celebraciones en Tostado, donde se encuentra un grupo mocoví proveniente originariamente del Chaco, y dos en la comunidad de Pastoril. Todos estos actos se realizaron en las escuelas públicas de cada comunidad, de modo que se aprovechó la influencia y el apoyo que la escuela como institución oficial brindaba a los organizadores del evento. De esta manera, una institución que hasta hace poco, y en muchos lugares aún en el presente, ha funcionado para homogeneizar las diferencias culturales, fue usada por los agentes culturales *moqoit* para generar acciones de afirmación cultural, demostrando nuevamente la habilidad de éstos para aprovechar los intersticios en el sistema hegemónico.

En la celebración del 2009 en Tostado, la primera de la zona, los organizadores—un maestro bilingüe *moqoit* apoyado por algunos docentes blancos—invitaron al grupo de teatro y danza liderado por JC, quienes interpretaron varias danzas circulares y dramatizaron varios mitos antiguos de los *moqoit*. Estas actuaciones fueron precedidas por una exposición por parte de JC, quién explicó los significados de las danzas y de los mitos, explayándose sobre las virtudes de los valores en ellos plasmados. Además, participaron también varios ancianos *moqoit* que fueron invitados a compartir sobre distintos aspectos de su cultura tradicional, resaltando tanto las diferencias con la cultura blanca como las bondades de la aboriginalidad. Varios músicos indígenas interpretaron diversas canciones, muchas de ellas en el idioma mocoví. Por su realización en la escuela del pueblo, la mayoría del auditorio era la población blanca de Tostado, por lo cual la estrategia de los líderes *moqoit* se centró en el ataque a los estigmas vinculados a la identidad indígena. Tal como observara Briones (2003) en el Wiñoy Xipantu (Año Nuevo Mapuche) que ella describe, el énfasis giró alrededor de una idealización de los valores de los antiguos, construida en parte sobre las representaciones del imaginario blanco contemporáneo sobre los indígenas en general: seres respetuosos del medio ambiente, generosos, comunitarios, pacíficos, viviendo en armonía en un ambiente prístino.

En los dos años subsiguientes, se fue afirmando la celebración del Año Nuevo en Tostado, ganando mayor fuerza en cuanto a la participación indígena. En la última celebración, en septiembre del 2011, por ejemplo, hubo más de cinco actuaciones de danzas y canciones por los niños de la comunidad, además de varios ancianos convocados para relatar mitos e historias tradicionales, una representación de una ceremonia tradicional de saludo a los cuatro vientos, la participación de dirigentes *moqoit* de varias comunidades de Santa Fe, y hasta una entrega de una bandera *moqoit* (creada en la comunidad mocoví santafecina de Colonia Dolores) a las autoridades de la comunidad de Tostado. El evento tuvo una enorme convocatoria de público blanco, y se repitió la estrategia de desestigmatización de la identidad indígena ensayada en la primera celebración.

En las celebraciones realizadas en Pastoril, podríamos decir que el énfasis fue puesto en la ampliación de la conciencia de la propia gente *moqoit* de la comunidad y de comunidades vecinas, que constituía prácticamente la totalidad de la audiencia, excepto por la presencia de cuatro o cinco autoridades municipales y educativas. En la celebración del 2010, se presentó la recientemente creada bandera mocoví, que ya había sido presentada en el Consejo Deliberante de la Municipalidad de Villa Ángela, y la explicación de la misma se realizó en idioma mocoví por el anciano Roberto Ruiz, quien, aunque manejaba a la perfección ambos idiomas, se limitó a hablar en mocoví mientras uno de sus hijos interpretaba al castellano. Este uso estratégico del idioma actuó como elemento reforzador de la diferencia con los no-indígenas, y subrayó en el actuar—en la performance—el orgullo en el uso de la propia lengua, especialmente en presencia del intendente municipal y las otras autoridades blancas. En la celebración de septiembre del 2011, además de presentarse varias danzas y canciones por los niños de la escuela, se recitó en dos ocasiones en el mismo acto, la poesía “*El grito de la sangre*”, cuyos versos sintetizan bastante bien —aunque en castellano—el clima que se vivió en toda la *performance* del evento:

*“El sonar del tambor
Me hace vibrar de emoción
Es la sangre mocoví
Que impulsa mi corazón.*

*Acompañando su flauta al tambor
Juntos otra vez
Gritando a los cuatro vientos
El mocoví está de pie.*

*No niego yo mi origen
Tengo sangre mocoví
Lo que a otros avergüenza
Es un orgullo para mí.*

Mostrá hermano tu origen

*En toda su dimensión
Así no tendrás vergüenza
Tampoco humillación.*

*Si es que fuimos abatidos,
Eso quizás sea verdad
Mostremos nuestra epopeya
Y convivamos en paz.*

*Mi pecho con fuerza late,
Algo lleva dentro de mí
Es la fuerza de la sangre
Sangre brava mocoví.”*

En esta poesía vemos condensados varios de los elementos característicos de las performances como “formas de hacer” que operan sobre la realidad: la apelación a un rico pasado étnico; la fuerte intervención de lo emotivo—“me hace vibrar de emoción”; la intención de generar un cambio de “lo que a otros avergüenza” en lo que “es un orgullo para mí”—es decir, la transformación del estigma en emblema; y hasta la propuesta de un programa de acción que tiene mucho que ver con la representación—“mostrá hermano tu origen”, “mostremos nuestra epopeya y convivamos en paz”.

Para culminar la performance de este acto, JC presentó la película “La nación oculta”, constituyendo así esta proyección una performance dentro de otra performance. Me referiré a la película más extensamente en el próximo apartado.

Podríamos pensar en estas celebraciones del Año Nuevo *moqoit* como una tradición inventada (Hobsbawm y Ranger 1997), o tal vez mejor, re-creada, ya que aunque tradicionalmente las bandas mocovíes en los tiempos anteriores a su conquista militar se reunían en la primavera para celebrar alianzas políticas y matrimoniales, no se sabe que hayan celebrado particularmente la llegada de un nuevo año. Pero la utilización de esta fecha para producir un encuentro que se puede incluir dentro del esquema de efemérides de los calendarios escolares, por ejemplo, constituye una excelente oportunidad para generar una tradición que funciona para reforzar los lazos comunitarios y reconstituir identidades. De todos modos, coincido con Briones (2003) en que no es importante definir si una tradición es inventada o revivida, sino ver en estas prácticas el enorme potencial para la auto-reflexión y la comunalización. Tal vez el impacto mayor de estas celebraciones, a pesar de los énfasis esencialistas que muchas veces se representan, sea que la cultura propia y el idioma se vuelven el foco de la representación no tanto como elementos necesarios para la comunicación intragrupal, sino como elementos metalingüísticamente convertidos en emblemas, tal como expresa Briones:

“It is also important to acknowledge how, against deconstructivist enterprises, essentializing notions can involve a strong reflexivity, and generate practices with a

metapragmatic and metacultural dynamism of their own. Communalization processes depend heavily not simply on practicing a certain language and culture, on using language and culture as a means of communication, but especially on taking language and culture as objects of reference and predication (Lucy 1993). As Woolard and Schieffelin (1994:60-61) argue, when language functions less as an index of group identity than as a metalinguistically created symbol of identity more explicitly ideologized in discourse, such a linguistic ideology not only affects the interpretation of social relations, but also drives linguistic change along distinctive paths. In broader terms, the crafting of Wiñoy Xipantu shows that such a dynamics also applies to metacultural production in general. ” (Briones 2003:49)

Es decir que, el efecto de comunalización es mucho más potente no porque se practiquen el idioma o la cultura tradicionales, sino porque a través de estas performances, tanto el idioma como la cultura se convierten en símbolos de identidad creados metalingüísticamente, y porque esta emblemización de los mismos puede significar una transformación de las *ideologías* lingüísticas y culturales, lo cual a su vez podría generar un cambio de dirección en los *cambios* lingüísticos y culturales, impulsándolos hacia la afirmación identitaria.

La película “La Nación Oculta” y las representaciones con nuevas tecnologías

Ya comentamos más arriba, en el relato de JC, la realización y el contenido de esta película, que ha sido presentada ya en variadas ocasiones desde su estreno. En la película se vuelve a repetir la dinámica de la performance, como representación que genera transformaciones y disputa discursos hegemónicos. El personaje principal, el joven Ñaalec, podría ser el modelo de persona *moqoit* actual que JC pretende promover entre su gente: es alguien que ha emprendido una búsqueda de sus raíces, para lo cual ha vuelto a los ancianos que permanecen en el ambiente rural como fuente de inspiración y de información histórica, y ha encontrado en el camino nuevas fuentes de poder espiritual que lo impulsan en su lucha por reconstituir su identidad y por convertirse en líder de su pueblo. El joven rechaza la tentación de aceptar estilos de vida blancos de consumo y diversión, pero utiliza los medios tecnológicos actuales y los medios de comunicación para dar a conocer al mundo blanco las virtudes de su pueblo. Es reconocido como líder, busca la unidad con otros jóvenes, los anima a seguir un camino similar al propio, y finalmente emprende una lucha política por la reivindicación de los derechos de su pueblo. En esta historia podemos reconocer también la propia trayectoria de vida de JC, como joven que emprendió estos dos movimientos de búsqueda personal de raíces y autoafirmación, y luego de liderazgo político y reivindicación de los derechos de su pueblo. Es decir que la película es casi una auto-representación del propio JC, pero que a su vez se proyecta como potencial trayectoria de vida especialmente para otros jóvenes moqoit.

Por otro lado, la película también apunta a desestigmatizar la representación de los indígenas frente a la audiencia blanca, presentando a un joven indígena capaz de estudiar, interesarse por la historia, manejar medios tecnológicos como una computadora y escribir una

nota para un diario. Y también presentando la imagen de este joven liderando una marcha de reivindicación de los derechos indígenas, encarnando así la etapa actual de los movimientos de afirmación indígena de los últimos años.

Al proyectar “La Nación oculta” en eventos como la última celebración del Año Nuevo Moqoit, la película se constituye en una performance que sirve de anclaje para la performance mayor que es el acto en sí. Antes y después de la proyección de la película, JC aprovecha la oportunidad para pronunciar discursos que buscan generar conciencia en la audiencia y disputar los discursos estigmatizantes de la sociedad blanca. Y nuevamente, esta representación en escena o *Darstellung*, ayuda también a afimar la representación política o *Vertretung* propia y de otros dirigentes en el estilo de Ñaalec, el protagonista, como representantes legítimos de la aboriginalidad mocoví actual.



Figura 3. Postal de promoción de la película La Nación Oculta.

Por otra parte, como plantea Terence Turner, la posibilidad de contar con los medios técnicos para este tipo de representaciones genera en sí misma no solo un elemento clave en las luchas políticas de los grupos indígenas como los *moqoit*, sino que también genera procesos de definición de la “realidad cultural” de acuerdo a interpretaciones y representaciones específicas de la misma. Hablando de los cambios culturales generados por los nuevos medios tecnológicos, este autor propone que

“The essence of this change is that the process of defining cultural reality—ostensibly by “representing” it, but in the process creating specific interpretations and modes of consciousness—is becoming ever more important as a focus and determining element of that reality.” (T. Turner 1991:310)

Y este efecto puede ser observado a veces entre los mocovíes que observan la película, que aparentemente aceptan, por ejemplo, las imágenes sobre las ceremonias antiguas de traspaso de

poder que se presentan en la película como historiografía literal, y no como representaciones de ciertas versiones históricas. Es posible así que las representaciones en video tengan un impacto importante en las propias autorepresentaciones del pasado colectivo, y en el proceso de legitimar la “autenticidad” de versiones particulares del mismo.

Finalmente, un detalle menor pero no sin importancia, a mi entender, tiene que ver con el título de la película, que en su versión completa es “La nación oculta *en el meteorito*”. Este subtítulo aparece, tal vez por su extensión, solamente en los títulos del film, pero es en mi opinión una condensación muy apropiada de algunas de las estrategias performativas de JC y su movimiento. La nación moqoit, se encuentra, de alguna manera, oculta a la vista del observador blanco. Ha sido invisibilizada por discursos hegemónicos durante muchas décadas, después de la derrota militar. Sin embargo, esta nación se mantiene escondida, resguardada, refugiada en las memorias colectivas simbolizadas por el meteorito. En aquellos espacios de la memoria histórica, y en sus correlativos lugares sagrados en donde se concretiza la potencia espiritual de ese pueblo, es donde permanece la presencia viva del pueblo *moqoit*.

Las iglesias indígenas como nuevo espacio performativo

Cabe destacar que como JC expresa en sus comentarios, las iglesias indígenas mantienen aún la potencialidad de seguir actuando como otra instancia de organización social en las comunidades *moqoit*, como lo fueron más fuertemente en las décadas del 80 y 90, en momentos en que constituyeran el espacio donde se generaban los nuevos liderazgos que impulsarían la lucha por los derechos indígenas. Y ellas no han permanecido aisladas de las corrientes de afirmación identitaria que han surcado el universo mocoví en los últimos años.

Un ejemplo de esto, es el hecho de que existe un pequeño pero creciente grupo de iglesias en las cuales se están comenzando a practicar las danzas circulares como forma de adoración. Esta práctica comenzó en la zona *moqoit* entre los años 2008 y 2009, a través de la visita de grupos de *dancistas* tobas, provenientes de la ciudad de Sáenz Peña principalmente. Las danzas involucran el uso de vestidos especiales de muchos colores y con vistosos adornos, y en ellas participan principalmente personas jóvenes, aunque a veces intervienen algunos ancianos también. Las danzas están creciendo rápidamente en popularidad, como ya ha sucedido en las iglesias tobas desde hace unos diez años, y como está comenzando a suceder entre las iglesias wichí del Chaco. Y en las iglesias donde se lleva adelante esta práctica se ha verificado un crecimiento importante en la cantidad de sus miembros, principalmente de jóvenes que anteriormente no participaban de ninguna actividad eclesial. Muchos indígenas ven a la danza como una expresión verdaderamente indígena, expresándolo así en los cultos, a pesar de ser una forma de alabanza que en estas variantes grupales (ya que anteriormente sí existían formas de danza espontánea e individual), no era usada en el pasado en los cultos indígenas. La aparición de las danzas circulares en los espacios rituales cristianos constituye en mi opinión la aparición de nuevas formas de performance ritual que producen indudablemente un doble efecto. Por un lado, la autoafirmación de la *aboriginalidad* como forma legítima de ser “evangelio” mediante la desestigmatización de las

marcas de lo indígena—representado por la adopción de vestimentas especiales y de dinámicas corporales propias, que nada tienen que ver con las prácticas de las iglesias no-indígenas. Y por otro lado, la confrontación performativa con los discursos del pentecostalismo blanco que demonizaban todos los elementos pertenecientes a las culturas indígenas tradicionales. El efecto de estas performances podría ser la afirmación de las iglesias indígenas como espacios de autonomía cultural—en la concepción de Bonfil—que podrían servir como lugares de reelaboración, o por lo menos de disputa, de las relaciones sociales existentes. Siguiendo a Díaz Cruz,

“La performance está articulada con la creación de la presencia: puede crear y hacer presentes realidades y experiencias ... y a través de esas presencias se refuerzan o alteran las disposiciones, los hábitos corporales, las relaciones sociales, los estados mentales” (2008:45).

Y estas nuevas presencias están irrumpiendo en las iglesias *moqoit* a través de estas performances de las danzas grupales, que generan transformaciones en las autorrepresentaciones, así como en la potencialidad de las iglesias indígenas como espacios de afirmación de la autonomía cultural. En este sentido, concordamos con Elizabeth Bergallo, quien estudió las danzas en el contexto de las iglesias tobas chaqueñas, al considerar que “entre los grupos indígenas los movimientos sociorreligiosos se constituyen como procesos de resistencia cultural que impulsan la reactualización de símbolos y prácticas culturales colectivas especialmente significativos”, prácticas entre las cuales se cuenta específicamente la de la danza, como esta autora documenta en el caso de los toba del Este chaqueño (Bergallo 2004:150).

Tácticas de afirmación vs. estrategias biopolíticas

Briones ha propuesto que a lo largo de la historia de nuestra sociedad, han existido “formaciones nacionales y provinciales de alteridad”, que han ido “produciendo categorías y criterios socioculturales de identificación /clasificación y pertenencia así como prácticas biopolíticas de discriminación, enclave y estigmatización que contribuyeron a su marcación sostenida como *otros* internos y regularon para ellos condiciones de existencia diferenciales” (Briones 2007). Según la autora, estas formaciones han sido inscriptas mediante “geografías estatales de inclusión y exclusión” que operan para ponderar y ubicar temporal y espacialmente la diversidad interior, a través de mecanismos de poder que ella, siguiendo a Grossberg, llama “maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras” (Briones 2007). Esta caracterización nos ayudará a entender desde otra perspectiva las tácticas empleadas por los *moqoit* en el presente para enfrentar estas estrategias biopolíticas de ordenamiento social.

Las maquinarias estratificadoras serían organizaciones de poder que tienden a dar acceso a solamente ciertos tipos de experiencia y conocimientos de sí mismo y de la realidad, para producir de esta manera “la *subjetividad* como valor universal pero desigualmente distribuido, esto es, una experiencia del mundo desde posiciones particulares que, aunque sean ‘direcciones’ temporarias,

determinan el acceso al conocimiento y devienen lugares de apego construidos como 'hogares desde cuya geografía hablamos' (Briones 2007). De esta manera, Briones plantea que los Mapuches han sido relegados a posiciones de subalternidad estigmatizadas, que han llevado a muchos a ocultar su pertenencia étnica para evitar la discriminación asociada a ellas. En el caso *moqoit*, podríamos decir que el mismo tipo de maquinaria los ha tradicionalmente relegado al estrato más inferior de la sociedad chaqueña, en situación de marginalidad extrema, analfabetismo, y explotación laboral. Frente a esta realidad, podríamos decir que los líderes *moqoit* están intentando generar espacios potenciales de nuevas trayectorias de vida que les permitan escapar a esta estratificación social. Por ejemplo, las luchas por la creación de un centro de capacitación de docentes bilingües en San Bernardo, o por la contratación formal de auxiliares de salud indígenas, intenta no sólo generar mejoras en la salud o la educación, sino también la creación de nuevas trayectorias sociales a través de capacitación y empleos para los jóvenes *moqoit*, trayectorias hasta hace poco impensables para los indígenas de la zona, y que desafían a la estratificación social tradicional.

En segundo lugar, las maquinarias diferenciadoras estarían vinculadas a

“regímenes de verdad responsables de la producción de *sistemas de diferencia social e identidades* que se acaban viviendo como mapas de existencia espacial que condicionan las alianzas que se pueden realizar entre distintas identidades. En Argentina, hablamos de sistemas de categorización que han selectiva y trianguladamente etnicizado o racializado distintos colectivos -"indígenas", "afros", "inmigrantes", "criollos" y "cabecitas negras"- jerarquizándolos entre sí y (re) posicionándolos vis-à-vis el "ser nacional" como conjuntos segregados y segregables según valencias biomorales inherentes (Briones, 2004)” (Briones 2007).

Estos mecanismos clasifican a los otros internos como tolerables o inaceptables produciendo y renovando consensos en cuanto a ciertas diferencias selectiva y sistemáticamente estigmatizadas. En el caso *moqoit*, la sociedad del suroeste chaqueño los ha estigmatizado por su “aboriginalidad”, a pesar que su condición social no difiere mayormente de la de los criollos pobres de la zona. Frente a esta situación, las tácticas de los agentes culturales *moqoit*, como hemos visto en los apartados anteriores, están intentando generar cambios en el sistema diferenciador a través de las performances identitarias. Mediante estas performances, se intenta desestigmatizar la aboriginalidad y convertir muchas de las marcas que antiguamente los identificaban negativamente, como el idioma, en emblemas y fuentes de orgullo étnico. El uso de las nuevas tecnologías de comunicación cobra aquí enorme importancia, como ya expresáramos, para desarticular estos mecanismos diferenciadores estigmatizantes.

Y en tercer lugar, las maquinarias territorializadoras

“son las que emplazan sistemas de circulación entre lugares de pertenencia identificados para y por los sujetos individuales y colectivos. Fruto de estructuras de acceso y distribución desigual de capital cultural y económico, esos sistemas de circulación...determinan... qué tipos de lugares cada cual puede ocupar, cómo los ocupa,

cuánto espacio tiene para moverse, y cómo puede moverse a través de ellos.” (Briones 2007).

De manera similar al caso de los Mapuche estudiado por Briones, en el caso de los mocovíes, han habido distintos procesos de (des)territorialización, que los ha ido desplazando de sus antiguos espacios geográficos y ha ido llevando la mayoría de su población a los espacios urbanos, como consignáramos anteriormente. Esto genera a su vez territorializaciones en los espacios sociales, limitando marcadamente sus espacios de autonomía, como hemos tratado de mostrar. Es aquí que los dirigentes *moqoit* están intentando dar forma a nuevos procesos de recuperación de espacios autonómicos, desde lo geográfico hasta otros espacios sociales. Así, por ejemplo, JC apunta primero a la recuperación de los “lugares sagrados” de los *moqoit*, como la zona de los meteoritos, la zona de la Laguna de la Virgen y Napalpí. Esto es tal vez porque estos espacios son más fácilmente vinculables a un pasado indígena—lo cual JC intenta remarcar en la conciencia indígena y blanca a través de los eventos que organiza—que el resto de las tierras del suroeste chaqueño, cuya vinculación a los colonos blancos es muy fuerte en el imaginario de la sociedad hegemónica chaqueña. Por otro lado, los fuertes intereses en las fértiles tierras del suroeste hacen la posibilidad de recuperación de algunos de estos territorios algo bastante alejado todavía, pero a la vez es algo que los *moqoit* no descartan, sino que postergan para momentos más favorables. Por el momento, estas tácticas de ir tomando los espacios potencialmente más “reconocibles” como propios de la aboriginalidad, irían abriendo caminos para desarticular, por lo menos parcialmente, estas maquinarias territorializadoras. Por otra parte, los territorios sociales prohibidos para los *moqoit* van siendo lentamente desafiados por agentes culturales como JC, que mediante el acceso a cargos dentro de las burocracias estatales—como lo fue su puesto como Vocal del Instituto de Cultura—van ampliando los intersticios de autonomía abiertos para su pueblo.

Sobre las luchas entre narrativas

En este proceso de desarticulación táctica de las maquinarias de poder biopolítico, los cambios en las narrativas dominantes sobre los pueblos originarios han tenido también un lugar importante, como plantea Brunner (1986). En este sentido, la narrativa dominante hasta los años 80 en la región del suroeste chaqueño, es decir, hasta la llegada de la democracia, era una que predecía la inexorable desaparición de los indígenas mocovíes que antes de la llegada de los colonos europeos habían morado en esas tierras. Aunque sus rasgos fenotípicos se conservaran en los rostros y los cuerpos, esta narrativa predicaba que culturalmente los aborígenes estaban condenados a desaparecer, y que de a poco se iban a ir *integrando* a la civilización blanca circundante en un proceso aculturador inexorable. Es por eso, de acuerdo a este discurso, que sus territorios podían legítimamente ser ocupados para que contribuyeran con su feraz producción agrícola al desarrollo de una provincia aún joven e inmadura pero con gran potencial de desarrollo.

Con los cambios políticos introducidos por la democracia, y los nuevos espacios que se van generando para los indígenas a nivel nacional y provincial, comienza a quebrantarse esta vieja narrativa, y a aparecer una nueva, la de la resistencia étnica de los pueblos originarios, entre ellos los *moqoit*. Dentro de esta nueva narrativa, los pueblos originarios no estarían destinados a la homogeneización cultural, sino que por el contrario estarían en un proceso de resistencia por el cual pretenden afirmar su autonomía cultural y su desarrollo dentro de una sociedad multicultural. Es así que van apareciendo espacios donde este grupo social comienza a expresarse y a proponer un discurso reivindicativo de sus derechos como pueblo, como hemos visto, mayormente a través de medios performativos. Siguiendo a Brunner, esta nueva narrativa es conocida tanto por los científicos como por los indígenas, e influencia cómo se percibe la realidad y los cambios políticos de las relaciones entre estos grupos sociales. Pero el cambio en las narrativas se produce no por la investigación científica, sino sólo cuando se produce un convencimiento general en la sociedad de que la realidad ya no es explicada por la antigua narrativa: es lo que Brunner llama una *contradicción conductual*. Estas contradicciones conductuales se producen a través de las prácticas políticas y performativas, a través de las luchas de los dramas sociales. Este es sin duda el caso de los *moqoit*, que están actualmente en este proceso del quebrantamiento de las viejas narrativas y de la producción de nuevas identidades y trayectorias colectivas e individuales, intentando generar así en la sociedad dominante nuevos espacios de multiculturalidad, al decir de Bhabha, desde los intersticios culturales y por medio de la lucha liderada por los agentes culturales del entre-medio, como Juan Carlos Martínez.

Un ejemplo de la lucha por espacios multiculturales: educación realmente intercultural?

Un ejemplo de la generación de estos espacios de multiculturalidad es la lucha por la instalación de instituciones educativas bilingües y biculturales pero bajo la nueva modalidad de “gestión comunitaria indígena”. Bajo esta modalidad, la gestión del establecimiento educativo sería dirigida y controlada por un consejo conformado por miembros de la comunidad indígena local junto con algún representante del Ministerio de Educación provincial. Sería este consejo el responsable de nombrar o destituir docentes, aprobar o impulsar cambios en la currícula, y monitorear que la práctica educativa llevada adelante en la escuela esté de acuerdo con las expectativas de la comunidad indígena en la que ésta se encuentra inmersa. Esta sería la modalidad en el caso de las escuelas reclamadas por JC para San Bernardo, y que servirían a toda la zona de influencia—un bachillerato bilingüe acelerado para adultos y un instituto de formación de docentes indígenas. Juan Carlos mismo es quién, en conjunto con técnicos del Ministerio de Educación, está diseñando no sólo los contenidos, sino la estructura organizativa y las estrategias pedagógicas que se utilizarán, y quién está trabajando para la conformación de un grupo de personas, todas mocovíes, que asesorarán y marcarán la dirección general de las acciones educativas.

Este protagonismo en la elaboración de estos proyectos ha sido logrado por JC después de años de lucha para que el Estado provincial respondiera a sus pedidos por nuevas instituciones bilingües en San Bernardo, y a través de las presiones que el Consejo Moqoit fue ejerciendo a

través de esos años. Muchas de estas presiones fueron a través de performances—actos, festivales, cortes de ruta, etc.—que capitalizando en las cada vez más fuertes narrativas sobre los derechos indígenas a partir de la reforma constitucional, fueron abriendo espacios de negociación con el estado provincial, a la vez que afirmando la representatividad política de JC como referente en el área educativa tanto delante de su propia gente moqoit como delante de los funcionarios provinciales.

JC intenta así dar forma a un nuevo espacio de multiculturalidad dentro del ámbito educativo, donde la educación bilingüe no se limite, como ya comentáramos que es el caso actual en la mayoría de las escuelas con población indígena, a una mera traducción al idioma mocoví de los mismos contenidos y bajo las mismas formas de la educación blanca. Dicho tipo de educación bilingüe no resulta, como expresara el relato de JC, en más que una aceleración de la asimilación de los niños indígenas (de comunidades hablantes) a las formas blancas de conocimiento, ya que el uso del idioma—que en la práctica es muy limitado por cierto—se limita a una cuestión *instrumental*: es un vehículo para la educación del mundo blanco. Y en el caso de niños no hablantes del idioma, la participación de maestros indígenas podría no tener más que un efecto simbólico sobre la autoestima de los niños, que como también expresara JC, se sienten más cómodos en la situación escolar, pero sin aumentar significativamente su conocimiento de la lengua o cultura indígena.

En contraposición, lo que JC aspira a crear en estos nuevos establecimientos es una educación en la que se combinan algunas prácticas y conocimientos del mundo blanco, pero con predominancia de conocimientos y prácticas educativas propias de la cultura *moqoit*, involucrando por ejemplo a ancianos y sabios de las comunidades en modalidades pedagógicas más afines a las prácticas tradicionales. En esta modalidad, el idioma y la cultura *moqoit* pasarían a cumplir una función *formativa*, y no ya *instrumental*, conformando un marco educativo desde la propia cultura. Esta educación no consistiría en una mera repetición de términos en idioma *moqoit*, como JC expresara en su relato, sino en una educación para la vida y las realidades que deberán enfrentar los niños indígenas en la sociedad actual, desde las prácticas, saberes y espiritualidades indígenas.

Si se puede concretar en la práctica esta nueva modalidad educativa, más allá de los discursos grandilocuentes de las autoridades provinciales, los *moqoit* podrían ampliar sus espacios de autonomía cultural en el ámbito de la educación formal. Por supuesto, como ya expresamos, que estos logros no se obtienen sin una fuerte lucha en muchos frentes; por un lado, continúa habiendo oposición por parte de sectores blancos, incluyendo muchos gremios docentes, contra el reconocimiento y titularización de los docentes indígenas, cuestión que se evidenció con la fuerte oposición al tratamiento del proyecto de ley de creación de la modalidad de gestión comunitaria indígena en la Cámara de Diputados provincial, y la resistencia a la ampliación de los derechos de los docentes indígenas en el estatuto docente de la provincia. Por otro lado, los conflictos internos a las comunidades, en los que se manifiestan fuertes luchas por el acceso a lugares de poder como los puestos administrativos en este tipo de instituciones, también retardan el avance de tales proyectos. Y finalmente, muchas veces el compromiso real del Estado, sea provincial o nacional, muchas veces se diluye, o por lo menos se retrasa significativamente, al momento de hacer las

inversiones presupuestarias para la concreción de este tipo de proyectos—como en el caso de construcción de infraestructura adecuada para las escuelas, albergues, etc.--, manifestando todavía la resistencia de las “maquinarias estratificadoras” que se oponen a este tipo de innovaciones que podrían generar algunos cambios estructurales.

En conclusión

Como hemos podido ver, en el tercer período analizado, que comprende aproximadamente la primer década del siglo XXI, los *moqoit* del Chaco se hallan en un proceso de lucha por la construcción de espacios de autonomía cultural en los cuales poder desarrollarse como pueblo, a través del liderazgo de personas como JC, que saben maniobrar en el “entre-medio” de las culturas. Este proceso de creación de espacios de interculturalidad, y de desarticulación de los mecanismos de control biopolítico del Estado, apunta también al quebrantamiento de las antiguas narrativas sobre los grupos indígenas en general, y en particular sobre los mocovíes, y la construcción de nuevas narrativas en el imaginario de la sociedad dominante.

Este es un proceso de producción de nuevas identidades y de nuevas trayectorias colectivas e individuales, y también de *comunalización*, en el cual la representación de los *moqoit* cobra una importancia esencial. Y esta construcción de nuevas realidades sociales, se realiza mayormente a través de prácticas *performativas*, en las que se apela a un rico pasado étnico con la intención de generar la transformación de la identidad mocoví estigmatizada en motivo de orgullo, desafiando de esta manera los criterios de clasificación, identificación y pertenencia de la sociedad dominante, e intentando subvertir las diversas prácticas biopolíticas de estratificación, diferenciación y territorialización, que los han relegado a condiciones marginales de existencia dentro de las formaciones estatales de la provincia y la nación.

Conclusiones

A manera de recapitulación...

Como expusimos en los capítulos anteriores, podríamos diferenciar tres períodos en los últimos cuarenta años aproximadamente, cuando examinamos los procesos identitarios entre los *moqoit* del Chaco. Así, se podría afirmar que en el primer período, en la década de 1970 y comienzos de la de 1980, hasta la llegada de la democracia, las presiones homogeneizadoras de la sociedad blanca hacia el colectivo mocoví eran fuertes. La intención declarada de los gobiernos militares era conformar a la población en general a su modelo de identidad del “Ser nacional”. Las instituciones como la escuela, el servicio militar y las burocracias administrativas ejercían su función normalizadora, intentando reconvertir a los indígenas en ciudadanos de acuerdo a ese modelo sociocultural. Los niños indígenas sufrían la presión lingüística y cultural en las escuelas, y los adultos a través del servicio militar y otras instituciones blancas, y en sus interacciones con sus vecinos blancos y las visitas a los pueblos. En estos contextos se apelaba a tácticas de ocultamiento de la propia identidad indígena.

Sin embargo, los mocovíes chaqueños fueron también capaces de desarrollar espacios de autonomía cultural que les permitieron expresar su propia identidad diferenciada, especialmente cuando se podía mantener la vida en las comunidades rurales de la zona. En estas comunidades fue posible mantener el prestigio de la lengua propia, y el desarrollo y la expresión del hábitus *moqoit*. Además el mantenimiento de las redes de parentesco y la alta movilidad permitieron eludir las presiones de la sociedad blanca para forzar la fijación territorial. La posibilidad de los trabajos temporarios, especialmente en el contexto rural, les permitía evadir la rigidez de los empleos formales con su correspondiente organización temporal y fijación espacial. Y el mantenerse agrupados en estas comunidades permitía la reproducción social en contextos de mayor autonomía cultural y la construcción de espacios organizativos propios como los de las iglesias indígenas.

En el segundo período considerado, a partir de la llegada de la democracia y hasta el año 2000, se profundizaron los cambios a nivel económico que llevaron a una tecnificación de la agricultura y su mayor dependencia del capital financiero, en las zonas rurales del Chaco, situación que impulsó la destrucción del empleo de los trabajadores rurales y la migración generalizada a los pueblos de la región en busca de mejores situaciones de vida. Los *moqoit* no fueron ajenos a estos cambios estructurales, y en su mayoría fueron abandonando las comunidades rurales para asentarse en las márgenes de los pueblos del suroeste chaqueño. Esta migración trajo aparejados profundos cambios que afectaron la práctica del idioma y de la cultura propia, y en general una disminución profunda de los espacios de autonomía cultural de los mocovíes.

Pero a la vez, los cambios políticos y jurídicos que acompañaron al proceso de democratización en los años 80 fueron generando nuevos espacios de participación, y el reconocimiento de los derechos indígenas, aunque fuera en forma parcial, principalmente con la aparición de la ley provincial del aborigen y más tarde las reformas de la Constitución Nacional y provincial.

En este segundo período, se multiplicaron las posibilidades de trayectorias identitarias para la gente *moqoit* del Chaco. Mientras algunos optaron por permanecer en el ámbito de comunidades rurales donde se seguían manteniendo con vitalidad el idioma y la cultura propia, otros—la mayoría—eligieron, o se vieron forzados a elegir, las nuevas posibilidades ofrecidas por la vida en los barrios peri-urbanos, con mayores comodidades y posibilidades de establecer vínculos con nuevos “patrones” blancos, pero también con fuertes influencias hacia el individualismo y la cultura de la sociedad no indígena. Aparecieron así ideologías étnicas alternativas y prácticas identitarias diferentes: mientras algunos *moqoit* buscaron caminos de asimilación a la sociedad dominante bajo estrategias de mimetización con el criollo y ocultamiento de los rasgos estigmatizados de su identidad, otros, como JC, buscaron crear ámbitos de autoafirmación y trabajaron conscientemente para construir espacios organizativos propios para su gente.

Más allá de estas divergencias, sin embargo, podemos afirmar que en este segundo período, desde el comienzo de la democracia, los *moqoit* chaqueños supieron buscar colectivamente nuevos caminos para comenzar a subvertir la lógica simbólica de las diferencias entre ellos y los grupos sociales dominantes.

En el tercer período analizado, desde el año 2000 en adelante, se comenzó a producir entre los *moqoit* del Chaco una desilusión por el incumplimiento del Estado de las promesas asumidas hacia los pueblos indígenas después de los cambios jurídicos de la etapa anterior. Asimismo, la disolución del Estado benefactor resultó en una profundización de la marginación de los “otros internos”, proceso que llevó a una búsqueda de nuevos caminos de organización y lucha para el reconocimiento concreto de los derechos indígenas declamados por el Estado.

Los *moqoit* se hallan así en este período, en un proceso de lucha por la construcción de espacios de autonomía cultural en los cuales poder desarrollarse como *pueblo*, a través del liderazgo de personas como JC, que saben maniobrar en el “entre-medio” de las culturas. Este proceso de creación de espacios de interculturalidad, y de desarticulación de los mecanismos de control biopolítico del Estado, apunta también al quebrantamiento de las antiguas narrativas sobre los grupos indígenas en general, y en particular sobre los mocovíes, y la construcción de nuevas narrativas en el imaginario de la sociedad dominante.

Este es un proceso de producción de nuevas identidades y de nuevas trayectorias colectivas e individuales, y también de *comunalización*, en el cual la representación de los *moqoit* cobra una importancia esencial. Y esta construcción de nuevas realidades sociales, se realiza mayormente a través de prácticas *performativas*, como celebraciones del Año Nuevo Moqoit, la producción de una película sobre la temática identitaria de los *moqoit* actuales, etc., en las que se apela a un rico pasado étnico con la intención de generar la transformación de los elementos estigmatizados de la identidad mocoví en motivo de orgullo y emblema. De esta manera los *moqoit* están desafiando los criterios de clasificación, identificación y pertenencia de la sociedad dominante, intentando subvertir las diversas prácticas biopolíticas de estratificación, diferenciación y territorialización, que los han relegado a condiciones marginales de existencia dentro del Estado provincial y nacional.

Algunos temas a seguir investigando

En el análisis de estos tres períodos hemos intentado resumir las principales cuestiones que nos parecen clave para entender los procesos que están viviendo los *moqoit* chaqueños. Sin embargo, muchas cuestiones quedan planteadas para posibles investigaciones futuras. A continuación reseñaré brevemente algunos de estos temas que se plantean, explícita o implícitamente, a lo largo de este trabajo y que demandarían mayor desarrollo de investigación.

Los peligros (y oportunidades) de la *etnogubernamentalidad*

Uno de los temas que quedan abiertos a una investigación más amplia es la cuestión de la llamada, por algunos autores, *etnogubernamentalidad*. Boccara (2007) la define como una nueva forma de gubernamentalidad, siguiendo el concepto de Foucault que describe las políticas de ordenamiento y control por parte del Estado sobre sus poblaciones, que incorpora ahora a la etnicidad como nuevo criterio diferenciador que sirve para potenciar la productividad de los sectores indígenas de las poblaciones en provecho del propio Estado. Para Boccara, el nuevo Estado neoliberal multicultural se caracteriza por un

“conjunto de prácticas y discursos institucionales emergentes que tienen como meta empoderar a los nuevos sujetos para que tengan acceso a mercados, también emergentes, y que aspira a responsabilizarlos a través de la llamada participación social, del fortalecimiento institucional y del aprovechamiento de los distintos tipos de capital (cultural y social) disponibles, otrora considerados una traba a la entrada de los indígenas en la modernidad, hoy visto como un *asset* o una ventaja en el proceso de modernización y nacionalización del territorio. Pues ya no se trata de borrar la tradición cultural indígena... sino más bien hacerla partícipe del proceso de modernización. Pero no cualquier tradición, una tradición funcional, reconstruida, reinventada y refuncionalizada en base a la naturaleza de los nuevos proyectos de etnodesarrollo. Los indígenas responsabilizados deben convertirse en los etnógrafos de su propia realidad. Su saber y sus memorias deben ser entextualizadas, sus redes sociales fijarse en comunidades oficialmente reconocidas y legalizadas, sus terapeutas transformarse en médicos de un nuevo tipo, su patrimonio ser reapropiado en función de una esencialización y naturalización del pasado y de la nacionalización de los mecanismos de identificación en referencia a una memoria patrimonializada vía mecanismos legales ...”(Boccara 2007:202).

De esta manera, el Estado multicultural apuntaría a una biopolítica de *hacer vivir*, en la concepción foucaultiana, a su población indígena, pero con el objetivo de hacer uso de las que ahora se consideran formas de capital cultural (antes marcas de estigma), incluyendo prácticas culturales exóticas, artesanías, tradiciones culturales, etc., para fomentar el desarrollo (fundamentalmente económico) de partes de su territorio que antiguamente eran escasamente productivas. Estas apropiaciones se suelen hacer a través de nuevas formas de extracción económica tales como el “turismo étnico”, a veces asociado al “ecoturismo”. Además, la *etnogubernamentalidad* apuntaría también al control de la población indígena para neutralizar aquellos movimientos políticos contestatarios al poder centralizado por el Estado. Esto se logra a través de la formación de nuevos sujetos indígenas funcionales a los nuevos modelos de

multiculturalidad estatal, a través de la implementación de una serie de dispositivos que definen y diferencian la “etnicidad permitida” de la etnicidad “fundamentalista” y hasta criminal.

Relacionado con este tema, Hale ha postulado la creación de esta nueva categoría de sujeto, que él llama “*indio permitido*”, un tipo sociológico que describiría al indígena producido por la maquinaria multiculturalista del Estado neoliberal: es un indígena que ha cambiado la “protesta” por la “propuesta”, que puede ser auténtico pero que conversa perfectamente con el entorno dominante, y que afianza sus propuestas muchas veces en términos de temas culturales pero no políticos. En oposición a éste, su Otro contrastante pasaría a ser un indígena rebelde, vengativo y conflictivo, disfuncional al sistema, y en casos extremos, un terrorista fundamentalista (Hale 2004).

Para Hale, las reformas multiculturalistas

“present novel spaces for conquering rights, and demand new skills that often give indigenous struggles a sophisticated allure. The menace resides in the accompanying, unspoken parameters: reforms have pre-determined limits, benefits to a few indigenous actors are predicated on the exclusion of the rest; certain rights are to be enjoyed on the implicit condition that others will not be raised”. (Hale 2004:17,18)

Es decir, estas reformas abren espacios para negociar nuevos derechos, pero dentro de ciertos límites que vienen pre-inscriptos en esos espacios. Hale propone dos principios generales que marcan los límites para los espacios multiculturales en el Estado: en primer lugar, el Estado permite la ampliación de los derechos indígenas mientras estos no debiliten la productividad económica de los territorios, la cual muchas veces está definida o condicionada por la economía globalizada; y en segundo lugar, el Estado multicultural permite la organización indígena mientras esta no genere amenazas contra el monopolio de poder político detentado por el Estado, indispensable para asegurar la continuidad del proyecto económico-político neoliberal. Es así que esta nueva forma de gubernamentalidad define claramente y separa los derechos culturales del empoderamiento político y económico.

Hale plantea que muchos líderes indígenas optan por aprovechar las oportunidades brindadas por los nuevos espacios, pero con el riesgo de ser cooptados por el Estado que, antes de oponerse abiertamente a los reclamos, ahora opta por “ofrecerles un trabajo”. Por otro lado, estos líderes, que poseen capacidades nuevas, muchas veces terminan alejándose del común de la población indígena, convirtiéndose en los portavoces autorizados por el Estado pero con poca representación popular. Además, sus discursos son frecuentemente de corte esencialista, proponiendo visiones utópicas de autonomías indígenas con base en las comunidades rurales tradicionales, dejando de lado la realidad de que la mayoría de la población indígena se encuentra actualmente en zonas urbanas y en nuevas situaciones socioculturales. Es por esto que Hale plantea que estos líderes deberían rendir cuentas más cercanamente a la población indígena, para evitar su distanciamiento, a la vez que deberían ser apoyados también por alianzas con los indígenas más radicales que no están involucrados en el gobierno.

Una de las estrategias de resistencia indígena más importantes sería entonces, en el contexto de los nuevos Estados etnogubernamentalizados, la construcción de puentes y alianzas entre los dos sectores artificialmente diferenciados por el Estado, es decir, entre el “*indio permitido*” y el “*indígena rebelde o terrorista*”. Esta “rearticulación” ayudaría a que los nuevos espacios del Estado neoliberal sean aprovechados fructíferamente por los indígenas que pueden

acceder a ellos, evitando los dispositivos de cooptación, para que los límites de lo políticamente posible sean expandidos al máximo. Para esto sería indispensable que los indígenas en los nuevos espacios mantengan continuamente un discernimiento crítico de los principios y políticas del Estado multiculturalista:

“As long as neoliberal principles are critically scrutinized as opportunities to be exploited, the spaces they open could be productively occupied, fighting the good fight to circumvent their pre-inscribed limits.

... A crucial facet of resistance, then, is rearticulation, which creates bridges between authorized and condemned ways of being Indian. Political initiatives that link indigenous peoples who occupy varying spaces in relation to the centers of political-economic power are specially promising” (Hale 2004:20).

Teniendo en cuenta todos estos planteos anteriores, podemos observar muchas de estas dinámicas de la etnogubernamentalidad haciéndose presentes en las relaciones actuales entre pueblos indígenas chaqueños, sus líderes y los Estados provinciales y el nacional. Por ejemplo, hemos sido testigos de la cooptación de muchos líderes chaqueños a través de los organismos estatales encargados de la temática, tales como el IDACH en Chaco o el ICA en Formosa, tal como critica Hale a muchos representantes del *indio permitido*. Por otro lado, es evidente la política estatal de abrir espacios en áreas más cercanas a los derechos culturales—por ejemplo a través de la creación del área indígena en el Instituto de Cultura de la provincia de Chaco—y la correspondiente falta de atención a los reclamos relacionados con los temas más cercanos a los derechos económicos o territoriales—por ejemplo en la demora del Relevamiento Territorial según el mandato de la ley 26160 en la provincia del Chaco. Además, hemos también presenciado la criminalización de la protesta indígena en muchas instancias, tal como en el caso de la represión a la comunidad toba de La Primavera en 2010, y ya fuera del ámbito chaqueño, hasta la caracterización de los reclamos indígenas como “terroristas”—como en el caso de las comunidades mapuche neuquinas acusadas de vínculos con las FARC y ETA.

En vista de lo anterior, una cuestión a seguir investigando sería cómo se desarrollan estas nuevas formas de control estatal de los espacios abiertos anteriormente a los indígenas en los próximos años. ¿Serán estos espacios fructíferamente utilizados por los indígenas del “entre-medio” cultural para expandir los límites de lo políticamente posible? ¿O serán utilizados por el Estado, en sus distintas manifestaciones, para dar forma a nuevas subjetividades indígenas más afines al tipo sociológico del *indio permitido*?

¿Podrá el liderazgo indígena, cada vez con mayor acceso a capacidades no comunes entre la población mayoritaria—como el caso de las capacidades de Juan Carlos para la producción en los nuevos medios de comunicación—mantenerse sin embargo en contacto con las realidades de su gente, desarrollando una representatividad legítima, o se irán transformando cada vez más en voceros oficiales de la *aboriginalidad* permitida por el Estado?

¿Podrá este nuevo liderazgo desarrollar un discurso que refleje la realidad de la mayoría de la gente indígena, con las nuevas realidades socioculturales de la vida peri-urbana, sin caer en esencialismos que apelan a situaciones rurales de antaño, pero sin excluir tampoco a las minorías que permanecen en situaciones de vida más tradicionales?

¿Podrán establecerse alianzas entre los líderes indígenas mas moderados, ávidos de

aprovechar los espacios institucionales estatales, y aquellos más radicales, concretando la rearticulación propuesta por Hale? ¿O podrá el nuevo Estado multiculturalista establecer más marcadamente la diferenciación entre el *indio permitido*, funcional al sistema, y el *indio terrorista*, que debe ser vigilado y castigado, relegado a una total marginación por su inadaptación a la ortodoxia social?

¿Podrán los nuevos líderes indígenas empujar los límites de lo permitido para lograr verdaderos espacios de autonomía cultural, en la definición de Bonfil Batalla, aún en esferas tan cercanas y funcionales a las biopolíticas estatales, como lo son la educación y la salud pública? En concreto, por ejemplo, ¿podrá JC llevar adelante su proyecto educativo alternativo en San Bernardo, o será este proyecto domesticado por los poderes estatales, a través de las burocracias del Ministerio de Educación provincial, para terminar convirtiéndose en otro espacio de socialización dentro de los límites de la sociedad blanca dominante? ¿Y podrán empujar estos líderes aún más tales límites, para llegar a concretar sus reclamos en materia territorial—que ya conflictúan estructuralmente, siguiendo nuevamente a Trincherro, con los designios económicos globalizados que dictan la prioridad de la agricultura altamente tecnificada y mecanizada—la soja transgénica-- para los espacios chaqueños?

Educación intercultural bilingüe

Como hemos comentado en el análisis del tercer período, la Educación Intercultural Bilingüe no ha demostrado ser hasta ahora el espacio que prometía ser cuando comenzó a existir en el segundo período, más allá del mejor o peor desarrollo de experiencias puntuales. Y sigue enfrentando obstáculos importantes, como plantea Gorosito Kramer:

“ No ha conseguido todavía surgir con fuerza, y expresada en programas de mediano plazo, respaldados en partidas presupuestarias racionalmente administradas y suficientes, la problemática instalada por las exigencias constitucionales en materia de Educación Intercultural Bilingüe, que por ahora parece sustentada en una ilusoria continuidad de una oralidad nativa intacta, y en el descuido de las formas de imposición que pueden resultar de su paso a la escritura y a la transmisión de contenidos culturales a través del material impreso” (2008:64).

Siendo que la escuela ha sido tal vez la herramienta más efectiva en la formación de tradiciones nacionales, y como afirmaran Bourdieu y Passeron en su estudio sobre los sistemas de enseñanza, es un mecanismo extremadamente eficaz para legitimar y perpetuar la estructura social de una comunidad nacional (Tenti Fanfani 1994), resta por verse si realmente el Estado nacional y provincial estará dispuesto a implementar políticas educativas que realmente resulten en espacios de autonomía cultural que sirvan a los proyectos culturales de los pueblos originarios. Como plantea Gorosito Kramer, un tema a estudiar sería el impacto de la imposición de sistemas de enseñanza basados en la escritura y no en la oralidad. Además, la realidad lingüística de las comunidades actuales, mayormente urbanas, dista mucho de las de las comunidades rurales. Como consignáramos anteriormente, JC ha desarrollado su trabajo como docente bilingüe en comunidades rurales donde aún se mantiene el idioma (Pegouriel, Lote 3), pero todavía no ha logrado que su proyecto educativo se instale en San Bernardo, una comunidad urbana donde los

niños tienen un grado de comprensión mínimo de la lengua mocoví y casi nulo de producción. Esto demandaría la producción de nuevas estrategias pedagógicas adecuadas a la realidad sociocultural de los niños mocovíes urbanos.

Por otro lado, restaría investigar cuánta libertad realmente otorgará la burocracia educativa al proyecto de JC para el desarrollo de contenidos y estrategias educativas acordes con las necesidades y expectativas del pueblo mocoví, como nos preguntáramos en el apartado anterior. Esta será una puja entre la *etnogubernamentalidad*, tratando de imponer sus estrategias de formación de subjetividades indígenas que respondan al tipo del *indio permitido*, y las aspiraciones de JC y su comunidad, que intentarán forzar los límites de lo posible para lograr una educación acorde con sus propios proyectos como pueblo, tal como lo expresara JC en su relato. Esto abarcaría, como él explica claramente, no tanto un énfasis en la cultura tradicional, con una mirada de corte esencialista y hacia un pasado idealizado y reconstruido, sino más bien una educación útil al pueblo mocoví para el logro de sus objetivos actuales, en el marco sí de su propia cosmovisión, pero afirmada en la realidad de las luchas por la construcción de espacios autonómicos dentro de una sociedad blanca dominante.

Un ejemplo de estas luchas en el campo de la práctica será la cuestión de cuánto espacio tendrán los “hombres sabios” propios de la comunidad, sean ancianos, intelectuales o dirigentes, para desarrollar tareas educativas, aún sin tener ningún tipo de formación escolar blanca. Esta cuestión, propuesta en el proyecto de ley de la modalidad de educación comunitaria indígena—tan resistido en el ámbito legislativo provincial—es crítica si ha de construirse un proyecto educativo enmarcado en la cultura mocoví, y no simplemente un proyecto de educación blanca “traducido” al mocoví. Aquí ha de verse la flexibilidad del Estado para la ampliación de lo políticamente posible, o si recurrirá a la imposición de sus propios criterios para definir y controlar quiénes son realmente los indígenas aptos como especialistas en la educación de su pueblo. Como ya hemos visto, uno de los perfiles de la *etnogubernamentalidad* apunta a la producción, autorización y legitimación de los especialistas que intervienen sobre las poblaciones, sean estos maestros bilingües (que deben portar diplomas oficiales), especialistas en salud (con diplomas otorgados en cursos de formación oficiales), pastores (con fichero de culto otorgado por el gobierno federal), etc.

“Remembrando” al cuerpo desmembrado

Otro tema para seguir investigando sería también el desarrollo del proceso de lo que Briones (2003) llama “remembrando lo desmembrado” (*re-membering the dis-membered*: porque involucra la *memoria* de los *miembros*), refiriéndose a los procesos performáticos de rearticulación entre diversos grupos mapuches del sur argentino y chileno. Es decir, queda por ver si la construcción de nuevas identidades colectivas para el pueblo *moqoit* incluirá la reconstrucción de los vínculos entre los que hoy viven en la provincia del Chaco y los que viven en la provincia de Santa Fe—el re-membramiento de su cuerpo desmembrado.

En este sentido, Briones plantea que

“tienen razón los indígenas cuando sostienen que las fronteras que se han impuesto sobre los pueblos originarios son para su devenir una ocurrencia tan tardía como arbitraria, que

ha dejado incluso a varios de ellos inexplicablemente separados en distintos países y provincias. No obstante, en tanto dispositivos de territorialización de soberanías correspondientes a distintos niveles de estatalidad, las fronteras tienen capacidad performativa en lo que hace a inscribir subjetividades ciudadanas.”(Briones 2005:11,12)

Destaca Briones que los Estados provinciales son cada uno instancias particulares de articulación local del “Estado como idea” y de las políticas asociadas a esa representación, administrando “a su vez sus propias formaciones locales de alteridad para especificarse en relación a la ‘identidad nacional’ desde formas neuquinas, salteñas, chubutenses, etc., de ‘ser argentinos’.” (Briones 2005:21). Estas diferencias en los distintos niveles de estatalidad generan a su vez particularidades en las subjetividades producidas al interior de las provincias, ya que, además, las distintas maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras operan en relación no sólo al poder estatal nacional sino también a los poderes provinciales, generando trayectorias posibles de subjetividad colectiva o individual que pueden ser diferentes, aún para grupos del mismo pueblo indígena, cuando los sujetos se encuentran en territorios provinciales diferentes.

JC expresaba en su relato la voluntad de algunos líderes *moqoit*, tanto de Chaco como de Santa Fe de buscar caminos de recomposición de los vínculos entre ambos grupos. Sin embargo, esto no ha significado hasta el momento la generación de vínculos organizativos o de relaciones de intercambio más sólidas y permanentes. Ambos Estados provinciales manifiestan políticas bastante diferentes en cuanto a su población indígena, cuestión que como plantea Briones, incide en la producción de subjetividades en la población *moqoit*. Por un lado, la historia del avance colonizador blanco en Santa Fe comenzó mucho antes que en la zona chaqueña, determinando entonces presiones más fuertes sobre la población indígena en su territorio. La pérdida temprana de las tierras a manos de los colonos agrícolas en Santa Fe no permitió la formación de enclaves rurales como se formaron en la provincia de Chaco luego de la llegada de los contingentes mocovíes provenientes del sur, después de la masacre de San Javier, como explicitáramos en el primer período estudiado. La falta de estos espacios geográficos más autónomos determinó posiblemente una mayor vulnerabilidad de los *moqoit* que permanecieron en territorio santafecino, lo cual contribuyó a un más fuerte proceso de invisibilización identitaria y abandono del idioma, como documentan Citro (2006) y Gualdieri (2004). En épocas más recientes, el Estado provincial chaqueño ha sido más permeable a los reclamos indígenas y ha abierto espacios de participación más amplios que el Estado santafecino, que se ha mostrado reticente a la participación indígena, como lo demuestra el hecho de que a pesar de tener una ley sobre política indígena desde 1994, no se la reglamentó ni se implementó el organismo encargado de aplicarla (el Instituto Provincial de Aborígenes Santafecinos) hasta recién en el 2009. Por otra parte, mientras que en la provincia de Santa Fe existe una organización indígena de segundo grado como es OCASTAFE, con varias décadas de existencia y experiencia política y organizativa, las organizaciones en Chaco son más recientes y de menor peso y estabilidad política.

Todas estas diferencias, a partir de procesos histórico-sociales que tienen diferencias, bajo formaciones estatales provinciales con diferentes realidades y políticas indígenas, y bajo condiciones de ausencia o de muy infrecuente contacto entre ambos grupos, han ido generando subjetividades diferenciadas entre los *moqoit* chaqueños y los santafecinos, que tal vez superan las meras diferencias lingüísticas. Es por esto que la recomposición del cuerpo desmembrado de los

mocovíes conllevará seguramente trabajos profundos de (re-)construcción de comunidades imaginadas. Las performances de los festejos del Año Nuevo *moqoit*, por ejemplo, constituyen oportunidades importantes para este tipo de operaciones, como embrionariamente presenciáramos en la celebración de 2011 en Tostado, en la cual participaron miembros de ambos grupos—santafecinos y chaqueños. Esta es otra cuestión, entonces, que queda planteada como punto a seguir investigando en los próximos años de desarrollo de los movimientos de autoafirmación mocoví.

Bibliografía

Alemán, Bernardo E.

1994 *Santa Fe y sus aborígenes*. 1ra parte. Junta Provincial de Estudios Históricos. Buenos Aires.

1997 *Santa Fe y sus aborígenes*. 2da parte. Junta Provincial de Estudios Históricos. Buenos Aires, Librería El Foro.

Altmann, Agustina

2010 *"Ahora son todos creyentes". El evangelio entre los mocoví del Chaco austral*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, UBA.

Anderson, Benedict

1983 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México, FCE.

Baldonado, Ann Marie

1996 "Representation." Edición digital. Consultado en octubre 2011 en <http://www.english.emory.edu/Bahri/Representation.html>

Barth, F.

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Leopoldo

1972 "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933". En *Suplemento Antropológico*, Vol. 7, No. 1-2, Asunción, Universidad Católica.

Beck, Hugo Humberto

1994 *Relaciones entre blancos e indios en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa (1885-1950)*. Resistencia, IIGHI – Conicet.

Benedetto, Carlos

2009 Entrevista en publicación digital. *Del origen*. En <http://www.delorigen.com.ar/benedetto.htm>

Benítez, María Andrea y Sobol, Blanca Noelia

2009 "Sin trabajo y sin casa. Subjetividades de la exclusión social." Revista *Avá* No. 15, pg. 209-223, Julio 2009, Posadas.

Bergallo, Graciela Elizabeth

2004 *Danza en el viento. Ntonaxac: memoria y resistencia qom (toba)*. Resistencia: Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco.

Bhabha, Homi K.

1994 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.

2003 "El entremedio de la cultura." En Hall, Stuart y Paul Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Boccara, Guillaume Bruno
2007 "Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile." *Chungara Revista de Antropología Chilena*, diciembre, año/vol. 39, no. 2, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Bonfil Batalla, Guillermo
1988 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos." En *Anuario Antropológico*/ 86:13-53. Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro.
- Bourdieu, Pierre
1989 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- 2006 "La identidad y la representación: elementos para la reflexión crítica sobre la idea de región." En *Ecuador debate* 67, abril de 2006:165-184. Quito.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant
1995 *Respuestas. Por una sociología reflexiva*. Grijalbo, México.
- Braunstein, José
1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires, Instituto de Antropología - F.F. y L. – UBA.
- Briones, Claudia
1998 *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- 2003 "Re-membering the Dis-membered: A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition)." *The Journal of Latin American Anthropology* 8 (3): 31-58. American Anthropological Association.
- 2005 *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- 2007 "Nuestra lucha recién comienza. Vivencias de pertenencia y formaciones mapuche de sí mismo." *Avá* No. 10, Marzo 2007: 23-46.
- Brow, James
1990 "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past." *Anthropological Quarterly*, Enero 1990 63:1, pp 1-6.
- Brunner, Edward M.
1986 "Ethnography as Narrative." En *The Anthropology of Experience*. Turner, Victor y Edward Bruner, eds. Urbana, University of Illinois.
- Buckwalter, Albert S.
1995 *Vocabulario Mocoví*. Elkhart, Indiana, Mennonite Board of Missions.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
1978 "Problemas e hipótesis relativos a la fricción interétnica." En *A Sociología do Brasil*

indígena. Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1992 *Etnicidad y estructura social*. Ciudad de Mexico, CIESAS

Carrasco, Morita

2002 "El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas." Buenos Aires, Publicación digital en http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/Morita_Carrasco.htm#_ftn1

Carrasco, Morita y Claudia Briones

1996 *La tierra que nos quitaron*. Documento IWGIA No. 18. Buenos Aires, IWGIA.

Carrasco, Morita y Zimmerman, Silvina

2006 *El caso Lhaka-Honhat*. Informe 1, IWGIA.

Ceriani Cernadas, César

2011 "Evangelio, política y memoria en los Toba (*qom*) del Chaco argentino." Revista digital *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, año 2011. En <http://nuevomundo.revues.org/61083?lang=fr>

Ceriani Cernadas, César y Citro, Silvia

2002 "Repensando el movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino." Tercer Congreso virtual de Antropología y Arqueología NAYA 2002. En http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/cesar_ceriani_cernadas_silvia_citro.htm

Citro, Silvia

2006a "Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los *mocoví* santafesinos en el contexto postcolonial." *Indiana* 23 (2006), 139-170.

2006b *Lengua, cultura e historia mocoví en Santa Fe*. Buenos Aires, UBA.

2006c *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocoví de Santa Fe*. Buenos Aires, "Proyecto Lenguas en Peligro- Pueblos en Peligro en Argentina", Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Clastres, Pierre

2010 (1974) *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Virus Editorial.

Comaroff, John y Comaroff, Jean

1997 *Of Revelation and Revolution. Vol. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.

Cordeu, Edgardo y Siffredi, Alejandra

1971 *De la algarroba al algodón. Movimientos mesiánicos de los Guaycurú*. Buenos Aires: Juarez Editor s.a.

Dal Pont, Silvina y Ordoqui, María Soledad

2004 "Caracterización económica de la provincia del Chaco." *Apuntes Agronómicos*, año 3,

num. 4, Facultad de Agronomía, Buenos Aires.

Data Chaco

2010 "La Corte Suprema recibe a los pueblos originarios." 20/04/2010. En <http://noticias-ambientales-argentina.blogspot.com.ar/2010/04/la-corte-suprema-recibe-pueblos.html>

de la Cruz, Luis María

1990 *Impresiones y resumen de los diálogos surgidos a partir de mi visita a San Bernardo*. Formosa, Fotocopia inédita.

De Certau, Michel

2000 *La invención de lo cotidiano*. México, Cultura libre.

Díaz Cruz, Rodrigo

2008 "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la *performance*." *Revista Nueva Antropología*, Vol. XXI, Núm. 69, julio-diciembre, 2008, pp. 33-59. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Eidheim, Harald

1976 "Cuando la identidad étnica es un estigma social." En Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, pg. 50-74.

ENDEPA

2007 *Legislación Indígena*. Resistencia, ENDEPA.

2011 "Advertencia sobre la inejecución de las leyes Nacionales No. 26160 y No. 26554. Mayo de 2011." En <http://www.endepa.org.ar/documentos/INFORME%20LEY%2026160.pdf>

Escolar, Diego

2007 *Los Dones étnicos de la Nación: Identidades Huarpe y Modos de Producción de Soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.

FAO

2002 "Estudio de tendencias y perspectivas del sector forestal en América Latina al año 2020. Informe nacional complementario Argentina." Elaborado por F. Gustavo Braier, FAO. En <http://www.fao.org/docrep/006/j2053s/j2053s00.htm#TopOfPage>

Ferraroti, Franco

1981 *Storia e storie di vita*. Roma-Bari, Laterza.

2007 "Las historias de vida como método." *Convergencia*, mayo/agosto, año/vol 14, no. 44:15-40, Mexico, Universidad Autónoma del Estado de Mexico Toluca.

Ferro de Schreiber, Elena

1995 *Los Mocovíes. La supervivencia del indio*. Resistencia, Imprenta Norte Argentino.

- Fritz, Miguel
1993 "La changa." En *Suplemento Antropológico*, vol XXVIII, no. 1-2, Diciembre 1993, Asunción.
- Foucault, Michel
1992 *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets.
1999 (1978) *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós.
2002 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gellner, Ernest
1991 *Naciones y nacionalismo*. Buenos Aires, Alianza Universidad.
- Giordano, Mariana
2005 *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata, Ediciones Al Margen.
- Goffman, Erving
1989 [1963] *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Golluscio, Lucía A.
2008 *Los pueblos indígenas que viven en Argentina. Informe de actualización del año 2002*. Serie Documentos de Capacitación No. 5. Buenos Aires, PROINDER.
- Gonzalez, S. A.
2005 *Etnicidad y discriminación en la Provincia del Chaco. La comunidad mocoví de Las Tolderías en el período 1980-2002*. Tesis de Licenciatura en Historia. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Formosa.
- Gorosito Kramer, Ana María
2008 "Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del Estado." *Cuadernos de Antropología Social* Nº 28, pp. 51–65, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Gordillo, Gastón
1992 "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los toba del oeste de Formosa." En *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)*, 1. Trinchero Hector, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo, eds. Buenos Aires, Centro Editor de America Latina.
2002 "Locations of Hegemony: The Making of Places in the Toba's Struggle for La Comuna, 1989-1999." *American Anthropologist* 104 (1): 262-277.
2003 "Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco: A Political Economy." *The Journal of Latin American Anthropology* 8 (3): 104-126. American Anthropological Association.

- 2009 "La clientelización de la etnicidad." *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, no. 2: 247-262.
- 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. American Anthropological Association.
- Greca, Verónica
2009 "Un proceso de rebelión indígena: los mocovíes de San Javier en 1904." *Avá* n.15 Posadas, Diciembre 2009.
- Gualdieri, Beatriz
2004 "Apuntes sociolingüísticos sobre el pueblo mocoví de Santa Fe (Argentina)." Universidad de Buenos Aires /Instituto Max Planck, Alemania. En <http://www.essarp.org.ar/bilinglatam/papers/Gualdieri.pdf>
- Hale, Charles R.
2004 "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido"." Report on Race, Part I. *NACLA Report on the Americas*, September October 2004.
- Hernández, Isabel
1995 *Los indios de Argentina*. Quito, MAPFRE-Abya Yala.
- Hirsch, Silvia María
1997 "Construcción de las identidades en la frontera: el caso de los indígenas guaraníes de argentina y Bolivia." V Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidad y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. En <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/laplata/LP4/18.htm>
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds.
1997 *A invenção das tradições*. Brasil, Paz e Terra.
- Iniesta, Monserrat y Feixa, Carles
2006 "Historia de vida y ciencias sociales. Entrevista a Franco Ferraroti." *Periferia*, no. 5, 2006. En <http://www.raco.cat/index.php/Periferia/article/viewFile/146549/198369>
- Indymedia
2004 "Los pueblos indígenas no tienen cabida en la agenda del gobierno." Edición del 4 de agosto 2004. En <http://argentina.indymedia.org/news/2004/08/214199.php>
- Iñigo Carrera, Nicolás
1998 "El problema indígena en la argentina." *Razón y Revolución* nro. 4, otoño de 1998.
- Kersten, Ludwig
1968 *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del Siglo XVIII*. Resistencia, Facultad de Humanidades, UNNE.

- Lagos, Marcelo
1998 "Problemática del aborígen chaqueño. El discurso de la "integración" 1870-1920." En Teruel, Ana y Jerez, Omar, *Pasado y presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y pedemonte surandino*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Lazzari, Axel
2003 "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: The Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa". *The Journal of Latin American Anthropology* 8 (3): 59-83. American Anthropological Association.
- Lenton, Diana
1997 "Los Indígenas y el Congreso de la nación Argentina: 1880-1976". En *Revista de Antropología y Arqueología*, Año 2, nº14, junio 1997, disponible en www.naya.org.ar/articulos/identi09.htm
- LiPuma, E.
1998 "Modernity and Forms of Personhood in Melanesia." En Lambek, M. y Strathern, A. (eds.), *Bodies and Persons. Comparative Perspective from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- López, Alejandro
2008 "Patrona, virgen y madre: Santa Rosa y su rol en una comunidad mocoví del Sudoeste del Chaco." IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas, UNAM.
2009 *La Virgen, el Arbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lorenzo, Cristian
2007 "Pueblos Indígenas y Biodiversidad: el caso de la Reserva de Pizarro en Salta." Centro Argentino de Estudios Internacionales, Programa Recursos Naturales. En <http://www.caei.com.ar/working-paper/pueblos-ind%C3%ADgenas-y-biodiversidad-el-caso-de-la-reserva-de-pizarro-en-salta>
- Maeder, Ernesto y Gutiérrez, Ramón
1995 *Atlas histórico del Nordeste argentino*. Resistencia, IIGHI CONICET-Fundanord.
- Martínez Crovetto, Raúl
1968 "Estado actual de las tribus mocovíes del Chaco (República Argentina)," *Etnobiológica*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, Nº 7: 1-23.
- Miller, Elmer S.
1979 *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI Editores.
- Miranda, Guido
2005 [1955] *Tres ciclos chaqueños*. Resistencia, Librería de la Paz- UNNE- Subsecretaría de

Cultura del Chaco.

Myerhoff, Barbara

2007 *Stories as Equipment for Living: Last Talks and Tales of Barbara Myerhoff*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Nacuzzi, Lidia; Lucaioli, Carina y Nesis, Florencia

2008 *Pueblos nómades en un estado colonial. Chaco - Pampa - Patagonia, siglo XVIII*. Buenos Aires: Antropofagia.

Nesis, Florencia S.

2005 *Los grupos Mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Ong, Walter J.

1996 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Ortiz, Renato

1996 *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Pacheco de Oliveira, Joao

2004 "¿Una etnología dos indios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais." En Pacheco de Oliveira (org), *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa.

Paz, Carlos D.

2007 "Conflictos y redes sociales en el proceso de legitimación del poder indígena en las fronteras chaqueño-santafesinas. Segunda mitad del siglo XVIII." *Revista Andes* Nº 18 - 2007. Antropología e Historia. CEPIHA, Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta.

Prensa Obrera

2002 "Deliberación de los piqueteros del Chaco." *Diario Prensa Obrera* No. 741, 14 de febrero de 2002. En <http://archivo.po.org.ar/po/po741/delibera.htm>

Regehr, Walter

1985 "La economía." Copia inédita de informe para el Encuentro Interconfesional de Misioneros de 1985, Chaco, Argentina.

Robbins, Wayne

1999 *Etnicidad, Tierra y Poder*. Asunción: Universidad Católica de Asunción.

Roze, Jorge P.

2007 *Lucha de clases en el Chaco contemporáneo*. Resistencia, Librería de la Paz-Fundación Ideas.

Salamanca, Carlos y Tola, Florencia

2002 "La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino." *Desacatos*,

primavera-verano, No. 009, 96-116. Distrito Federal de Mexico: CIESAS.

Salamanca, Carlos

2009 "Revisitando Napalpí: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia." *Runa XXXI*, (1), pp 67-87. Buenos Aires, FFyL – UBA.

Schindler, Helmut

1985 "Equestrian and non equestrian Indians of the Gran Chaco during the colonial period." *Indiana*, 10. (1985), 125-126.

Sarlo, Beatriz

1998 *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*. Buenos Aires, Ariel / Planeta.

Slavsky, Leonor

1992 "Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina." En Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro O. (comp.), *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Spivak, Gayatri

1988 "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología*, n.39. En <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=5878>.

Stavenhagen, Rodolfo

2002 *La situación de los pueblos indígenas*. Informe del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas. Mexico D. F., UNESCO.

Susnik, Branislava

1972 *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Resistencia, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.

Svampa, Maristella

1994 *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires, El cielo por asalto.

2007 "Las fronteras del gobierno de Kirchner: entre la consolidación de lo viejo y las aspiraciones de lo nuevo." *Cuadernos del CENDES*, mayo-agosto, año/vol. 24, no. 65, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

Tenti Fanfani, Emilio

1994 "La educación como violencia simbólica: P. Bourdieu y J.C. Passeron." En C. Torres y G. Rivera, coordinadores. *Sociología de la Educación. Corrientes contemporáneas*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.

Teruel, Ana A.

- 1998 "Misioneros e indígenas del Chaco salteño en el siglo XIX." En Teruel, Ana y Jerez, Omar, *Pasado y presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y pedemonte surandino*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Tomasini, Alfredo
- 1987 "Contribución para una historia de los mocoví del Chaco Austral," *Suplemento Antropológico*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción, Vol. 22, Nº 1: 29-45.
- Trinchero, Héctor Hugo
- 1992 "Privatización del suelo y reproducción de la vida. Los grupos aborígenes del Chaco salteño." En Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote (comps.), *La problemática indígena: estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires, Centro editor de América Latina.
- 1994 "Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el Chaco salteño." En Karasik, Gabriela A. (comp.), *Cultura e identidad en el Noroeste argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- 1998 "Identidad, visibilidad y formación de sujetos colectivos. Relaciones interétnicas y demandas territoriales en el Chaco Central." En Teruel, Ana y Jerez, Omar, *Pasado y presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y pedemonte surandino*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- 2010a "Los pueblos originarios en la Argentina. Representaciones para una caracterización problemática." *Revista Etnicidades*, Año 4, num. 8: 111-139.
- 2010b "Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina. Contrapuntos entre el centenario y el bicentenario." *Espacios*, Edición Bicentenario.
- Turner, Terence
- 1991 "Representing, resisting, rethinking: historical transformation of Kayapo culture and anthropological consciousness". En G. Stocking, ed., *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison, Univ. of Wisconsin.
- Turner, Victor
- 1986 "Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience". En Turner, V. y E. Bruner, eds., *The Anthropology of Experience*. Urbana, University of Illinois.
- Villasante, Tomás R.
- 2000 "Algunas diferencias para un debate creativo: abriendo una etapa para el Network Analysis." En *Política y sociedad*, 2000, (33) 81-95.
- Vitar, Beatriz

- 1997 *Guerra y misiones en la frontera Chaqueña del Tucumán, 1700-1767*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Von Bremen, Volker
1994 "La significación del derecho a la tenencia de tierra para los Pueblos tradicionalmente no-sedentarios del Chaco Paraguayo." En *Suplemento Antropológico* vol. XXIX, no. 1-2: 143-162, Diciembre 1994. Asunción.
- Weber, Max
1969 *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Wigginton, Michael
1990 Entrevista inédita a Antonio Acosta. 25 de marzo de 1990. El Pegouriel, Chaco.
- Wright, Pablo
1988 "Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea." En *Cristianismo y Sociedad*, nº 95: 71-87.
- 1997 "El Desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado." En Teruel, Ana y Jerez, Omar, *Pasado y presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y pedemonte surandino*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- 2003 "Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino." En *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año 9, n. 19, p. 137-152, julio de 2003
- 2008 *Ser en el sueño*. Crónicas de historia y vida toba. Buenos Aires, Biblos.
- Zapiola, Luis
2003 "Cosmética mediática y política indígena." *Indymedia*, 8 de octubre 2003. En <http://argentina.indymedia.org/news/2003/10/139695.php>

Entrevistas y material grabado

Entrevistas en audio grabado a Juan Carlos Martínez

Entrevista 16/10/09, Gancedo, Marcha por el Meteorito.

Entrevista en Programa número 382 de la Red de Comunicación Indígena.

"Danza y cosmovisión." Disertación en 1er. Encuentro de Afroamericanos y Pueblos Originarios, CECUAL, Resistencia, 2008.

Entrevista 12/06/10, San Bernardo.

Entrevista 18/06/10, San Bernardo.

Entrevista 24/06/10, Resistencia.

Entrevista 25/06/10, Resistencia.

Entrevista 03/09/12, San Bernardo.

Entrevista 13/09/12, Resistencia.

Entrevista 02/11/12, Resistencia.

Entrevistas en audio grabado a otras personas

Álvarez, Belén (Asoc. Amigos del Aborigen Quitilipi, ex Cons. de Educación). 9/03/10, Quitilipi.

Artieda, Teresa (UNNE). 18/02/10, Resistencia.

Boldrini, "Condorito" (vecino de Villa Ángela) 6/03/10, Villa Ángela.

Bournissen, Germán (ENDEPA). 9/03/10, Sáenz Peña.

Collet, Jorge (Junta Unida de Misiones). 1/03/10, Puerto Tirol.

Dalmas, Mabel (Junta Unida de Misiones) 1/03/10, Puerto Tirol.

García, Julio (ex ENDEPA, Subsecretaría Defensa de la Democracia) 23/02/10, Resistencia.

Garber, Jacobo (periodista, vecino Villa Ángela) 13/02/10, Villa Ángela.

Nicola, Valerio (dirigente mocoví) 5/03/10, San Bernardo.

Rivero, Héctor (Asoc. Amigos del Aborigen Quitilipi) 9/03/10, Quitilipi.

Roze, Jorge (sociólogo) 30/03/10, Resistencia.

Ruiz, Roberto (traductor mocoví, docente, referente en educación bilingüe) 17/04/10, Colonia El Pastoril.

Salteño, Jorge (mocoví) 16/10/09, Marcha del Meteorito, Gancedo.

Salteño, Orlando (músico mocoví) 16/10/09. 04/10, Las Tolderías.

Santos, Máximo (docente) 07/11/09, Acto del Año Nuevo Mocoví, Tostado.

Villalba, Oscar (dirigente mocoví) 16/10/09, Marcha del Meteorito, Gancedo.