

Mocovíes del chaco santafesino

Una aproximación a sus prácticas políticas

Autor:

Rosan, Vesna Ana

Tutor:

Radovich, Juan Carlos

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Tesis Doctoral
Buenos Aires, diciembre de 2016

**Mocovís del chaco santafesino:
una aproximación a sus prácticas políticas**

Vesna Ana ROSAN

Director y Consejero de Estudios:
Dr. Juan Carlos RADOVICH

Indice

Indice	2
Agradecimientos	5
Presentación	7
a. Introducción	7
b. Organización de la tesis	8
Capítulo I. Puntos de partida teórico-metodológicos	11
a. Consideraciones teóricas sobre la identidad	11
1. Liderazgos indígenas en el Chaco.....	21
2. Liderazgos mocovíes en el Chaco santafesino.....	30
3. El Chaco santafesino, una introducción.....	36
b. Consideraciones metodológicas	40
Capítulo II. El cacique Mariano Salteño y las formas étnicas	45
a. Colonia Dolores	45
b. Negaciones y estigmas	47
1. Imaginario sobre los mocovíes santafesinos a través de dos ejemplos concretos...	49
c. De la negación al reconocimiento	57
1. “El rescate”.....	59
2. “Los que se fueron vuelven el 30 de agosto”.....	65
d. El “reconocimiento” indígena	68
Capítulo III. “Una mezcla de monarquía hereditaria, aristocrática y democrática”: mocovíes por el Chaco santafesino durante la segunda mitad del siglo XIX	74
a. Fuentes	76
b. Puntos de Partida	78
1. Mocovíes “errantes”: la despoblación misional.....	79
2. El Aguará.....	82
3. Un pasado misional.....	86
c. El encuentro con los “caciques” del Aguara	89
1. El “cacique” Francisco.....	94
2. La aristocracia de los bosques confundida con la plebe.....	100
d. El “cacique” José María Salteño	105
Capítulo IV. El cacique Mariano Salteño en la misión franciscana	113
a. Antes de la reducción	114
b. La reducción franciscana	122
1. Mariano Salteño: ¿Agente de la colonización blanca?.....	125
2. Peripecias legales.....	133
c. La Rebelión de San Javier de 1904	138
1. Miradas sobre la rebelión.....	141
2. ¿Caciques rebeldes y caciques traidores?.....	145
3. La represión del movimiento de San Javier.....	150
Capítulo V. “La tribu de Mariano Salteño”	158
a. Concepciones sobre <i>El Ombusal</i>: una perspectiva mocoví	160
1. <i>El Ombusal</i> y la bruja.....	166
2. <i>El Ombusal</i> y los “abuelos”.....	173

El “Tiempo de los abuelos”	173
La misión	177
La rebelión de San Javier	180
b. “A paso mocoví”: reflexiones sobre identidad étnica.....	183
c. El legado político del Mariano Salteño	189
Consideraciones finales	193
Bibliografía	204
a. Archivos.....	204
b. Fuentes documentales impresas	204
c. Documentos filmicos.....	205
d. Bibliografía.....	206
Anexo.....	228
e. Fotografías.....	228
1. Colonia Dolores.....	228
2. Fiesta de Año Nuevo Mocoví.....	229
f. Mapas.....	231
g. Documentos	233

A la memoria de Ricardo Fava

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a mi director de tesis doctoral, Dr. Juan Carlos Radovich, por sus valiosas observaciones, por su confianza y aliento en momentos difíciles sin los cuales esta tesis no hubiese sido posible.

A la Universidad de Buenos Aires por la beca obtenida y a la Facultad de Filosofía y Letras por la formación brindada durante mis años de carrera de manera gratuita.

Agradezco especialmente a todos los miembros de la comunidad mocoví *Aim Mokoilek* de Colonia Dolores, por su hospitalidad memorable y por su colaboración en las diferentes instancias del trabajo de campo. En especial a Dora Salteño y Ernesto Migraní por abrirme las puertas de su casa y a todas las otras personas que compartieron horas de conversaciones y caminatas bajo esos aires apacibles de la provincia de Santa Fe, entre otros, a Alfredo, Salvador, a su esposa (*in memoriam*), a Cesar, a Elvira, a Cesar y muy especialmente a Delfino por su calidez.

A las maestras y directora de la escuela de “José de San Martín” de Colonia Dolores.

Debo agradecer también a la Dra. Paula del Río y a su equipo de la Universidad Nacional de Rosario quién compartió conmigo material y me condujo junto a miembros de la comunidad de estudio a los sitios arqueológicos donde lleva adelante su propia investigación.

Un agradecimiento especial a todo el personal del Museo Etnográfico en especial a Mónica Ferraro por su cálida atención y meticulosa asistencia. Debo también agradecer al director del Archivo Franciscano San Carlos Borromeo de San Lorenzo Fray Horacio Duarte por permitirme consultar el nutrido archivo y al personal de la Biblioteca y Archivo de la Provincia Franciscana de San Miguel, Carina Arroyo y Diego por su esfuerzo y buena disposición; también quiero agradecer al personal del Archivo General de Santa Fe; a Fernando Villar de la Junta Histórica Eclesiástica Argentina a Lisandro Requena del Museo y Biblioteca Parroquial de la Iglesia de San Javier.

Debo agradecer también a mis colegas del equipo GEMI, en especial a Maricel Martino por su ánimo constante. A Diego Villar por sus valiosos comentarios y por facilitarme material de lectura.

Quiero también agradecer a mi madre y a mis amigos, muchos de ellos también colegas, que, como se sabe, suelen transformarse en socios de empresas nimias y colosales, a Valeria, Perla, Pablo, Diego y, en especial, a Ricardo quien además de sus comentarios inteligentes sobre algunos capítulos de esta tesis me alentó en la posibilidad de imaginarla desde la primera conversación, hace mas de veinte años, hasta la última que recordaré por siempre.

Le agradezo especialmente a Enrique, socio de mi vida, por su apoyo, paciencia y compromiso con esta tesis y a nuestro hermoso hijo Tomás por su tiempo, sus juegos y su dedicada asistencia en Colonia Dolores.

Presentación

a. Introducción

Esta tesis consiste en un estudio antropológico sobre las prácticas políticas mocovíes de los miembros de la comunidad *Aim Mokoilek* de Colonia Dolores del norte santafesino. Para tal propósito, al tiempo que se enfoca en las prácticas políticas desarrolladas hoy por esta comunidad, también se reconstruyen y analizan un conjunto de situaciones pretéritas vinculadas a los liderazgos mocovíes.

Desde la perspectiva etnográfica, entonces, y atendiendo a la retórica de pertenencia étnica de la que resulta indisociable la figura de un cacique mocoví del siglo XIX, Mariano Salteño, se evalúa en el contexto actual el peso que esta figura tiene tanto en el marco de las afiliaciones y demandas étnicas como en las concepciones que guían e informan la prácticas políticas actuales. Incorporada en diferentes prácticas de los miembros de la comunidad, su figura también organiza otros aspectos de la vida social y política.

Desde la perspectiva histórica y atendiendo a la importancia comunitaria de este cacique mocoví, el trabajo apunta a explorar y reconstruir el proceso seguido por el liderazgo de Mariano Salteño, pero también, y en ese camino, explora la trayectoria histórica de otros jefes mocovíes durante la segunda mitad del siglo XIX. El objetivo aquí es establecer un marco para encuadrar y orientar el análisis de la trayectoria del cacique Mariano Salteño.

Una vez trazado el panorama histórico que permitirá tener un contexto amplio del fenómeno estudiado, y explorada la memoria histórica entre los integrantes de la comunidad de estudio, nuestro interés se dirigirá específicamente a mostrar cómo la figura de aquel líder decimonónico articula ideológicamente hoy diferentes planos de las relaciones políticas y sociales entre los residentes mocovíes de Colonia Dolores.

Esta tesis sostiene **como hipótesis general** que los residentes mocovíes de Colonia Dolores mantienen una relación significativa con un cacique del siglo XIX. A la luz del material etnográfico, en primer lugar, señalaremos que esta relación permite,

por un lado, atender a las modalidades actuales de articulación inter-comunitaria proyectando su influencia al ámbito supralocal; y por otro lado, señalaremos que dicha relación también permite articular ciertas dimensiones sociales y políticas en el plano intra-comunitario, en tanto sirve como marco de las concepciones que guían las actuales prácticas políticas y sociales de la comunidad. En efecto, la figura del jefe mocoví Mariano Salteño se convirtió en una vía de acceso privilegiada, tanto a las experiencias sociales y políticas locales como a las experiencias históricas de este conjunto social.

En segundo lugar, sostenemos también como **hipótesis** que la alineación identificada constituye el resultado de una interpretación de una experiencia socio-histórica específica, que incluye además perspectivas parciales del proceso. En esa línea indagaremos también en qué medida la figura del cacique Mariano Salteño puede ser pensada como un medio que también permite asumir la irreversibilidad de la situación de la relación de contacto interétnico y ofrecer un modelo de resolución política específica.

b. Organización de la tesis

La tesis que presentamos a continuación está dividida en cinco capítulos.

En la primera parte del **capítulo I** nos proponemos recuperar las perspectivas teóricas sobre las dimensiones políticas de la identidad para luego visitar al tratamiento dado a los liderazgos políticos mocovíes en Antropología desde enfoques clásicos hasta enfoques actuales, con el objetivo de presentar un estado de la cuestión. Luego de presentar en el primer apartado las teorizaciones propuestas para esta tesis, en el siguiente apartado plantearemos el modo de acceso al tema de investigación. En este sentido se atenderá a las diferentes instancias metodológicas de acceso al campo. Luego de definir en el primer capítulo las coordenadas teóricas y metodológicas en las que se inscribe la tesis, el **capítulo II** describirá y analizará las prácticas políticas registradas en la comunidad de estudio en relación al circuito étnico del que la figura del cacique mocoví resulta ineludible. También en este capítulo plantearemos los interrogantes surgidos etnográficamente que fueron orientando el problema de investigación. En efecto, el capítulo II está destinado a mostrar cómo para los

residentes mocovíes de Colonia Dolores, las reflexiones sobre el pasado, del que la figura del jefe mocoví Mariano Salteño resulta inseparable, constituyen un campo central para el trazado de límites políticos y culturales. El capítulo comenzará entonces, con una caracterización de la comunidad de estudio, para luego examinar, ya en segundo apartado, algunas formas de alterización del colectivo mocoví presentes en el horizonte discursivo local; en tercer lugar, analizaremos cómo los miembros de la comunidad estudiada tematizan aquellas vinculaciones. La última parte indaga sobre el reciente proceso de reivindicación étnica encabezado por la comunidad.

El tratamiento de relaciones políticas entre los mocovíes fue el nivel de análisis elegido para abordar a esta comunidad de estudio, por esta razón, en los siguientes dos capítulos, y ya desde una aproximación histórica, se reconstruye y analiza la trayectoria del jefe evocado pero también identificamos prácticas políticas de otros jefes en el marco de configuraciones socio-históricas específicas, con el propósito de brindar un panorama histórico que permita tener un contexto amplio del fenómeno estudiado y de contextualizar algunos de los interrogantes surgidos durante el trabajo de campo. Por una cuestión de exposición estos capítulos siguen un ordenamiento cronológico. Esta presentación, sin embargo, no debe entenderse como una correspondencia entre momentos históricos determinados y tipos de liderazgos. La linealidad de la exposición corresponde más bien al seguimiento de la trayectoria del líder mocoví.

Atendiendo al rol que este cacique mocoví posee para los residentes mocovíes de Colonia Dolores, en las páginas que ocupan este **capítulo III** buscamos atender a las afirmaciones que sobre este y otros caciques mocovíes disponemos, fundamentalmente a partir de la reunión y la relectura de documentación histórica existente pero también de documentación nueva. En el primer apartado, entonces, y en primer lugar, presentamos a los grupos mocovíes que durante los comienzos de la segunda mitad del siglo XIX identificamos en una una región específica del Chaco santafesino. En segundo lugar, sugerimos las coordenadas geográficas, procedencia y conformación de estos grupos que transitaban por la región, al tiempo que se reconstruyen algunas dimensiones de la trayectoria política de estos hombres.

En la primera parte **capítulo IV** delimitamos dos momentos en la trayectoria del cacique Mariano Salteño y su gente: el de los prolegómenos de la reducción y el de su misionalización; en la segunda parte de este capítulo, nuestra propuesta encontrará en la rebelión de San Javier de 1904 una ocasión privilegiada para profundizar el análisis del liderazgo del cacique mocoví.

Finalmente el **capítulo V** redefine el peso actual que la figura del jefe mocoví tiene en el esquema comunitario. Atendiendo al itinerario propuesto, el último capítulo nos permitirá ponderar, no solamente ya el peso que la figura de Mariano Salteño tiene en las redes étnicas, sino también contemplar especialmente los alcances y límites que la alineación hacia su figura tiene tanto en las formas de organización de la memoria histórica como en las concepciones sociales y políticas que permiten la recreación de diferentes dimensiones de la identidad étnica en contexto interétnico.

Capítulo I. Puntos de partida teórico-metodológicos

Atendiendo a que la mayoría de los análisis antropológicos sobre las prácticas políticas indígenas se han centrado en análisis de tipo étnico (Gordillo 2009) nos proponemos en el primer apartado recuperar en primer lugar las perspectivas teóricas sobre las dimensiones políticas de la identidad y su relación con las representaciones del pasado para luego, en el segundo apartado, revisitarse al tratamiento dado a los liderazgos chaqueños en Antropología desde enfoques clásicos hasta enfoques actuales. Finalmente, si en el tercer apartado recorreremos específicamente las aproximaciones existentes sobre los liderazgos mocovíes en aquella región, en el cuarto apartado brindamos una descripción histórica introductoria sobre el Chaco santafesino.

a. Consideraciones teóricas sobre la identidad

Comparados con otros grupos de la región, escasa fue la atención antropológica prestada a los pueblos mocovíes que habitaron y aún habitan el Chaco santafesino. Al parecer, para algunas miradas, los mocovíes habrían cambiado tan profundamente por el impacto de las transformaciones producidas desde la conquista, que simplemente se diluyeron en la cultura nacional. Un acercamiento etnográfico e histórico a la comunidad de Colonia Dolores podría inquietar la veracidad de tales afirmaciones pero también fácilmente podría atribuir algunas de las marcas étnicas advertidas como señales de un movimiento de re-configuración identitaria surgida, como tantos otros, en el marco de las relativamente nuevas movilizaciones étnico-políticas. Ya no resulta novedad afirmar que las nociones de identidad y diversidad han devenido un terreno propicio para la acción política de diferentes minorías excluidas en los estrechos márgenes del estado-nación. En este marco la identidad ha sido definida desde diferentes perspectivas. Desde algunas aproximaciones se considera a la identidad como una categoría de orden histórico cuya proliferación fragmentaria es la forma negativa de la emergencia de su opuesto: el capitalismo como sistema mundial universal (Zizek 1998); otras, en cambio la conciben como recurso político, esto es, atienden al rol desempeñado por las identidades en gran parte de las luchas sociales.

Como distintos estudios sugieren, las minorías se hallan hoy ante un espacio configurado por las figuras correlativas de agencia y reconocimiento (Vazquez 2000; Radovich 2006; Crespo 2006; Lenton y Lorenzetti 2008; Briones 2008). La noción de identidad y etnicidad constituyeron dispositivos centrales de pensamiento étnico y propósito de varias causas, estudios, políticas públicas y privadas. No sin reparos la noción de identidad atraviesa estudios sobre diferentes colectivos: inmigrantes, trabajadores, y ha resultado característico del tratamiento de la cuestión indígena.¹

Resulta oportuno subrayar que la interpelación de diferentes agentes extracomunitarios para la consecución de derechos y recursos exige a los grupos indígenas delineamientos de identidad en base a una definición étnica unívoca y homogénea, reduciendo a un único aspecto las complejas relaciones que dan cuerpo al conjunto social.² Ante la creciente judicialización de los conflictos territoriales indígenas, por ejemplo, parece imposible sustraerse a las demandas estatales y extra-estatales de la identidad. Ya otros estudios han resaltado el singular dilema que enfrentan muchos antropólogos cuando observan que el esencialismo puede ser manipulado en beneficio de ejercer poder sobre recursos y derechos sobre territorios (Spivak 1987; Nash 2006). Del mismo modo, cada vez más trabajos refieren a las contradicciones, si no las distorsiones, a las que se enfrentan los “beneficiarios” de políticas sociales y étnicas implementadas desde diferentes organismos estatales y no gubernamentales (Crespo 2006; Boccara y Bolados 2008; Lenton y Lorenzetti 2008; Gorosito Kramer 2008; Tamagno 2008). Frente a las diferentes modalidades de gestión de la diversidad resultan notables aquellas que proponen como inspiración un modelo de continuidad cultural. A pesar de los desplazamientos forzados, migraciones, y reconfiguraciones étnicas los pedidos de continuidad y homogeneidad étnica se imponen.

¹ Sobre este punto debemos notar la imposibilidad de asimilar las identidades étnicas a las identidades de grupos contra-culturales, en la medida en que las primeras se encuentran, como señala Bartolomé, “avaladas por referentes culturales procedentes de otras civilizaciones” (M. A. Bartolomé 2006a, 8).

² Liliana Tamagno, por ejemplo, propone que al analizar los grupos indígenas debe “pensarse que si bien se reconocen como en un origen común, compartiendo aspectos fundamentales de su sociabilidad, no necesariamente están dispuestos a presentar la cohesión interna que desde la sociedad total se espera que presenten.” (Tamagno 1992, 118).

Lecturas atentas a los fenómenos de resistencia también desisten de privilegiar aproximaciones basadas *exclusivamente* en la *identidad* para privilegiar, en cambio, los procesos subjetivos que se traman en dichos procesos. La apuesta aquí consiste en considerar a la desigualdad como proceso estructural pero también como experiencia subjetiva: “los procesos de demanda y acción colectiva deben entenderse en su doble carácter de procesos históricos y experiencias de vida, que involucran a sujetos y colectivos. El abordaje debe situarse en las tensiones y la conflictiva de estos entrecruzamientos.” (Grimberg, 2009: 86). Desde esta posición, se rechazan las tendencias homogeneizantes que intentan reducir a una *identidad* procesos complejos que dan cuenta de tensiones, incertidumbres y alternativas (Grimberg, 2009; Gordillo, 2009). Con diferentes filiaciones, algunas de las cuales reconocen como antecedente los Estudios Culturales, otras posiciones también han buscado ponderar los procesos subjetivos que traman las identidades étnicas pero desde una perspectiva que pone el acento en la dialéctica entre sujeción y subjetivación étnicas (Briones y Ramos 2010; Ramos 2010) y en la que se establecen, en concordancia con otros trabajos procedentes de otras líneas teóricas, los límites de la perspectiva barthiana en el estudio de las identidades étnicas.

La noción de etnicidad tiene una larga tradición en los estudios antropológicos. Dentro de los tradicionales enfoques en lo que suelen agruparse estos estudios: primordialistas (Geertz 1997), constructivistas, (Hobsbawm y Ranger 1997; Anderson 1997) e instrumentalistas (Cohen 1969) (relacionada con el constructivismo), tal vez sea el enfoque interaccionista propuesto por Frederik Barth (1976) el que suscitó más consenso y el mayor y necesario énfasis anti-esencialista.³ Como se sabe, el planteo

³³ Las experiencias de pertenencia subjetiva se relacionan con elementos señalados por Clifford Geertz (1999) que vincula con los “sentimientos o lazos primordiales”. Geertz establece una definición de estos vínculos definiéndolos como aquellos hechos dados que marca alguna forma de igualdad horizontal como el parentesco, la lengua compartida o las prácticas sociales comunes. Los elementos de cohesión no obtienen adhesión sólo como resultado de afectos personales, sino porque dichos elementos obligan de manera inmediata a un vínculo; y es este vínculo el que adquiere su cualidad primordial, más allá de los intereses o afectividades contiguos/concretos: “estas igualdades (...) se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos (...). Uno está ligado a su pariente, a su vecino (...) como resultado no ya de su afecto personal (...) sino en gran parte por el hecho de que se asigna importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo (Geertz 1999: 222). Desde la perspectiva geertziana, se destaca la importancia de la producción social en los procesos de identificación común, en la medida en que el autor señala cómo estas experiencias, una vez incorporadas, actúan como “dadas”, y por tanto comienzan formar parte del proceso de subjetividad colectiva. Por su parte, los enfoques que han recibido el nombre de constructivistas—enfoques

de Barth provocó efectos novedosos y duraderos sobre los estudios de etnicidad. Fue en la ya célebre *Introducción de Los grupos étnicos y sus fronteras* (Barth 1976) en la que el modelo de frontera aparece como un elemento fundamental de este planteo. Su planteo nos invita a observar a los grupos étnicos atendiendo a las categorías de auto-adscripción y adscripción por otros—categorías que, según el autor, organizan la interacción tanto dentro como fuera del grupo. El grupo étnico, de este modo, se define en relación a una frontera que establece una distinción entre “nosotros” y “ellos”; frontera que no depende de diferencias objetivas, sino de diacríticos identificatorios que los mismos actores perciben o consideran significativos. La marcación como grupo distintivo se hace presente, entonces, en la interacción con otros grupos sociales. Así, la interacción entre entidades sociales, según el autor, no será la responsable de la anulación de los límites culturales sino que, por el contrario, tenderá a afirmarlos. De este modo, la perspectiva propuesta por Barth nos permite observar la existencia de determinadas especificidades distintivas que un grupo puede esgrimir en contextos de relacionamiento inter-étnico.

Su teoría relativista de la identidad étnica ha sido destacada en numerosos trabajos convirtiéndose casi en un antídoto contra cualquier clase de esencialismo y

dentro de los que generalmente se ubican las contribuciones que resaltan los aspectos de imaginización en la conformación de los vínculos comunales, y que, por tanto, muestran cómo los sentidos de pertenencia común pueden ser objeto de ejercicios de primordialización. En otras palabras, perspectivas que plantean una argumentación distinta a la concepción según la cual el sentido de identidad de un grupo se basa en relaciones de intimidad como la sangre, el lenguaje compartido, en tanto vínculos o lazos considerados como un fenómeno invariable. Desde esta línea de teorizaciones, se otorga una importancia central a la agencia social en los procesos de generación/movilización de identidades colectivas. Esta perspectiva ha sido especialmente utilizada para abordar las formas de identificación nacional. Así, por ejemplo, Anderson afirma que la nación como cualquier otro fenómeno social de gran escala se ubica en el plano de la “imaginación”. La afirmación de este autor permite notar que el sentido de pertenencia común puede considerarse como un proceso dinámico, y que la idea de “comunidad” puede ser generada a través de diversos tipos de imaginizaciones—o que, como sostiene James Brow, la comunalización siempre contiene un aspecto imaginativo (Brow 1990: 2). Desde estas posturas, entonces, la imaginización de una comunidad requiere, por parte de la misma, el establecimiento de una continuidad comunal que implica una necesidad: la necesidad de una narración de “identidad”. Relacionada con la posición constructivista encontramos la perspectiva instrumentalista según la cual la identidad es un recurso de movilización política. Desde esta perspectiva los grupos étnicos en tanto comunidad de intereses manipulan sus formas culturales en beneficio de defenderlos. Bartolomé ha señalado que si bien esta perspectiva tiene el mérito de haber demostrado que las identidades étnicas pueden manipularse “no dicen mucho sobre el hecho de que son previas y posteriores a su manipulación” (M. A. Bartolomé 2006a, 3).

multiplicó las producciones académicas en una dirección novedosa. Aunque su planteo originó toda una línea de fecundas investigaciones, también el abordaje barthiano de la etnicidad se mostró para algunos insuficiente a la hora de explicar las múltiples interrelaciones sobre las que se asentaban los procesos étnicos mientras que, para otros, sencillamente, este enfoque se mostró incapaz de mostrar las contradicciones del sistema en la que estas relaciones se manifestaban. Diego Villar, por ejemplo, advirtió sobre la subordinación de formulaciones barthianas a la perspectiva del actor racional, subordinación que supone una cierta libertad en las elecciones posibles de los grupos étnicos (Villar 2004). También Miguel Alberto Bartolomé aunque reconoce su valioso aporte le objetó, por ejemplo, la minusvaloración de los aspectos culturales (M. A. Bartolomé 2006a). Héctor Vázquez (2000) por su parte, notó que en el enfoque barthiano las interacciones entre los grupos étnicos fueron planteadas en términos de equivalencias, esto es, en términos de oposiciones y no de contradicciones dentro de un sistema. En efecto, los significados asociados a las relaciones inter-étnicas son variados: si por un lado ella refiere a la interacción entre unidades o grupos étnicos, desde otras miradas se ha llamado la atención sobre el contexto en que estas interacciones se producen (Cardoso de Oliveira 1992; Tamagno 1992; Radovich 2006; Trincherro 2000; Valverde 2010).

A propósito de estas consideraciones, tal vez convenga anticipar aquí que nuestra tesis dejará de lado un orden de consideraciones esencialistas que apuestan a las pervivencias de rasgos y de costumbres como forma de explicación de las formas étnicas (consideraciones que no son ya esenciales a nuestra disciplina) y que se inscribe en una línea de trabajos retoman críticamente las aproximaciones étnicas desde un doble aspecto, desde una perspectiva que, por un lado, asume la participación activa mocoví en la producción y reproducción de la identidad étnica, pero que también atiende a las complejas tramas sociales, políticas e históricas en el que los procesos étnicos se insertan. Así, nos proponemos investigar el proceso de marcación de alteridad de la comunidad estudiada atendiendo a la vinculación que el proceso de re-producción cultural posee en relación con variaciones en las condiciones sociales, políticas e históricas. Más allá de los pedidos oficiales de continuidad en nuestro caso de estudio, y como se notará a lo largo de la tesis, se observan marcas singulares que

ponen en duda la linealidad de tal proceso y obligan a nuevas consideraciones que integren al análisis las experiencias socio-históricas de los grupos mocovíes. Del mismo modo, nuestro recorrido entiende que después de siglos de vinculación interétnica, las sociedades indígenas no pueden ser comprendidas al margen de su articulación con los estados-nación. En esta dirección, Bartolomé ha sugerido que la emergencia de movimientos étnicos se constituye en un campo privilegiado para analizar las identidades en acción, es decir, cuando la identidad étnica se manifiesta como etnicidad, como una adscripción totalizadora que orienta conductas sociales y políticas. Desde este enfoque cabe entonces distinguir la identidad étnica como representación social, de la etnicidad como *identidad en acción*, como asunción política de la identidad (M. A. Bartolomé 2006a).

Como sugerimos al comienzo, durante las primeras aproximaciones etnográficas, y a primera vista, muchos de los dispositivos encontrados, incluso el realce de la figura del cacique decimonónico, no parecían más que el despliegue de las nuevas formas étnicas basada en “usos” convenientes del pasado usos que, junto a la noción de identidad fueron nodos centrales en los estudios étnicos de la década de los ochenta y noventa (Ramos 2011). Como notamos en trabajos anteriores (Rosan 2002) los planteos constructivistas observan cómo las apelaciones al pasado se transforman en el campo privilegiado para la generación de lazos comunales. La tradición autorizada, entonces, que identifica a todos quienes la aceptan como miembros de la misma comunidad, posee siempre un aspecto de construcción o, como sostiene Hobsbawm, las tradiciones también se inventan (Hobsbawm y Ranger 1997).⁴ Ahora bien, en tanto lo que existe no es un “ayer” actualizado sin más, sino prácticas de referencia al pasado histórico, puede sostenerse que la continuidad con aquel pasado es “ficticia”. Es decir, estas tradiciones conforman respuestas a situaciones nuevas que se valen de materiales antiguos. Si bien esta postura ha sido objeto de algunas críticas, como se advierte, el planteo de estos autores enfatizan lo que hay de trabajo social en

⁴ Las “tradiciones inventadas” refieren a un conjunto de prácticas gobernadas por reglas aceptadas tácita o abiertamente y de un ritual que busca inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, los que “automáticamente implican la continuidad con el pasado”. (Hobsbawm y Ranger 1997, 1).

las tradiciones. En efecto, estas perspectivas presentan un aspecto clave en tanto permiten observar puntos centrales de “innovación” en las tradiciones consideradas habitualmente como inmutables. Es precisamente esta posibilidad “innovadora” de la tradición la que permite, a través de diversos recursos, mediar la distancia entre un pasado inmemorial y el presente cotidiano. Su carácter flexible o selectivo posibilita poseer una “tradición conveniente” y, principalmente, adecuada a sus propias demandas de continuidad entre el presente y el pasado. Ahora bien, a pesar de los méritos y los alcances de los estudios constructivistas (como, por ejemplo, haber puesto en cuestión la idea de nación como sistema oficial de memoria que excluye a grupos subalternos) pronto fue evidente para nuestro análisis que un acento exclusivo tanto en el carácter de invención -o ficción- de las memorias como en las determinaciones estratégicas de los contextos actuales podía dejar circunscripta la memoria histórica solo al estudio del presente, negando -nuevamente- a los sectores subalternos sus vínculos con su pasado (Ramos 2011).⁵ Un tiempo en Colonia Dolores nos permitió advertir que lo que para las teorías étnicas de tinte constructivista o instrumental configuran aspectos organizacionales, pueden también comprenderse como manifestaciones culturales e históricas específicas (M. A. Bartolomé 2006a; Mouriès 2014). Sobre este punto Ana Ramos, se pregunta sobre los modos de “traer el pasado al presente” cuando se habla de “memorias subordinadas”. Tras un recorrido sobre las perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad, la autora propone repensar las definiciones de este tipo de memoria socioculturalmente anclada que produce formas alternativas de entender el pasado, resultantes de procesos de subordinación.⁶

En relación a las formas de representación social del tiempo es rigor notar también aquí una línea de estudios que buscan trazar los vínculos entre la temporalidad

⁵ Al considerar la capacidad del pasado para configurar identidades en el presente, también James Brow destaca cómo lo que está en juego en este proceso no es “ni una afinidad genética ni la inercia de los comportamientos habituales, sino la autoridad moral de la tradición cuyo mantenimiento requiere un trabajo cultural continuo” (Brow 1990, 3).

⁶ Para su mirada los modos en que la memorias estructuran “una visión del mundo no serían el producto de un conocimiento inerte, sino de trayectorias de personas y grupos de personas que se encuentran en determinados momentos de su recorrido compartiendo experiencias heredadas de sus antepasados y vividas por ellos mismos.” (Ramos 2010, 36).

histórica y mitológica (Hill 1988; Sahlins 2008, Bartolomé, 2015). En esta dirección, varios estudios se han centrado en el análisis de la historia y conciencia mítica, enfatizando, por ejemplo, la importancia de las cosmovisiones en la conformación de la experiencia del tiempo (López 2009). En esta dirección, y para el caso mocoví de la provincia del Chaco, Alejandro López, por ejemplo, utiliza el concepto de “etnotemporalidad” refiriendo con ello a las formas en las sociedades construyen su experiencia del tiempo. Saliendo de la oposición levistosiana entre sociedades frías y calientes, el autor busca calificar a la conciencia mítica como una forma de conciencia social específica.⁷ También en relación a los mocovíes de la actual provincia del Chaco y de Buenos Aires, y a propósito de la relación mito e historia, Gonzalo Iparaguirre aporta a esta discusión “una mirada enfocada desde la experiencia del tiempo” reteniendo de un modo particular la distinción de Lévi-Strauss.⁸ En esta dirección advierte que “no se trata de formular una temporalidad para cada grupo étnico por el solo hecho de poder diferenciarlos entre sí [...] se trata de desnaturalizar la noción oficial que reproduce tanto el Estado como el pensamiento científico y que por lo tanto no permite comprender otras temporalidades al interior del estado-nación (Iparaguirre, 2011: 63).⁹

⁷ La distinción de Lévi-Strauss entre sociedades frías y calientes ha sido evocada innúmeras veces y también discutida (Lévi-Strauss 1995). Como se sabe, suele adjudicársele rápidamente a esta distinción la imposibilidad de atender al calor del devenir histórico frente a las imposiciones estructurales. Según López fue a partir de las caracterizaciones de Lévi-Strauss, que se ha opuesto el mito a la conciencia social. En esta dirección propone, recuperando las propuestas de Sahlins (2008) y Hill (1998), el entender a la conciencia mítica como una forma particular de conciencia social. En sus palabras: “Sociedades de este tipo, como las que nos ocupan “encuadran los sucesos contingentes en las estructuras admitidas, percibiendo relaciones míticas en las acciones históricas” (Sahlins 2008, 45), aunque puede parecer que el sistema se reproduce a sí mismo, lo hace gracias a una dinámica del cambio interno y la resignificación de categorías profundamente incorporadas. En estos casos se trata de sistemas simbólicos en los cuales las categorías son particularmente flexibles, por cuanto el esquema siempre pueda “dar cuenta” de una realidad inevitablemente cambiante” (López 2009).

⁸ Iparaguirre sostiene: “Sin pretender sostener la dicotomía frías-calientes, considero relevante el antecedente de generar un modelo capaz de concebir dos modos diferentes de concebir, el *paso del tiempo*, del devenir. La distinción entre sociedades frías y calientes se fundamenta en la forma en que las sociedades asimilan la historia, la presencia o ausencia de necesidades *historiográficas* y en general, a la actitud tomada respecto del *paso del tiempo* [...]. Para Lévi-Strauss es evidente que las sociedades humanas han utilizado el paso del tiempo de un modo desigual. La resistencia a la historia que plantea Lévi-Strauss puede entenderse como característica definitoria de una temporalidad que no responde a la lógica acumulativa y por tanto ejemplifica una rítmica claramente diferencial respecto de la temporalidad hegemónica (énfasis en el original, Iparaguirre 2011, 104–5).

⁹ Retomando las observaciones de Wright (2003), especialmente aquellas referidas a las temporalidades heterodoxas, y casi en paralelo a las formulaciones que proponen desafiar los

Ahora bien, además de formas narrativas históricas y mitológicas, las representaciones sobre el pasado pueden también inscribirse en diferentes prácticas sociales como genealogías, danzas, sueños, rituales e incluso espacios sociales. Sobre estos últimos, debemos notar que varios estudios se han ocupado en atender a los procesos de producción de lugares y memoria (Gordillo 2006; Ramos y Delrio 2008; Lefebvre 1974; Barabas 2004b, Gupta y Ferguson 1992, Citro, 2008). Barabas, por ejemplo, en su estudio sobre territorialidad simbólica propone atender a los fenómenos de “etnoterritorialidad”. Desde esta mirada, el espacio puede entenderse como un ámbito en el que se inscribe la memoria histórica, las costumbres, o los rituales; y en este sentido, el territorio puede entenderse como una noción que vincula el espacio con un colectivo. El territorio parece tener así un significado político: a diferencia del espacio, por ejemplo, que pueden ser entendido sin límites, “los territorios habitados o apropiados los tienen, tal como lo deja ver los códigos, mapas, lienzos y títulos, así como también la ritualidad y la narrativa (Barabas, 2004b: 148-150). En relación a estas narrativas y rituales que marcan el espacio, la autora nota que los pueblos indígenas valoran la tierra como espacios sagrados “aún cuando paralelamente tienen otras valoraciones seculares.” (Barabas, 2004b: 150).¹⁰ En efecto, algunos lugares se

ordenamientos espaciales hegemónicos, el autor propone atender a las temporalidades mocoóvíes por fuera de lo que llama “temporalidad hegemónica” entendida como la “conceptualización del tiempo lineal concebida por sociedades occidentales en distintos procesos de oficialización con el carácter de noción del tiempo unívoca. A su vez una temporalidad hegemónica es aquella que se impone a otras buscando naturalizar su concepción como la única posible” (Iparraguirre 2011, 61). La temporalidad originaria, en cambio, la define como toda noción de tiempo construida por un grupo social que no la concibe como noción única y unívoca.

¹⁰ Aunque no es el lugar aquí para un desarrollo sobre las diferentes concepciones existentes sobre lo sagrado algunas aclaraciones pueden hacerse. Como sabemos, desde una concepción sociológica de lo sagrado como la propuesta por Durkheim y Mauss, se entiende que los hechos religiosos son hechos sociales. Antes que la implicación de un sentimiento numinoso (Otto 1985), lo sagrado desde esta posición resulta de una oposición. Desde esta perspectiva, entonces, lo sagrado se opone a lo profano. Lo sagrado entonces, responde a un orden restringido, separado, defendido por una prohibición. La heterogeneidad entre ambas esferas es tal que sus relaciones deben reglamentarse de manera estricta, esa es, precisamente la función, que cumplen los ritos (Durkheim 1912, 85). No sólo los ritos conforman los fenómenos religiosos, también las creencias y los mitos constituyen sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas. Aunque en el *Esbozo de una Teoría General de la Magia* difícilmente buscarán distinguir la magia de la religión, Mauss y Hubert hallarán en el concepto melanesio de *mana* el lugar de lo sagrado. Concepto que, por otra parte, verán multiplicarse, bajo otros nombres, en lugares muy alejados unos de otros. El *mana* será definido como aquella fuerza impersonal, material pero también espiritual, que es también poder y eficacia y cuyo medio no es otro que el de la sociedad. Lévi-Strauss por su parte, a propósito de la teoría maussiana del *mana*, dirá que no es más que “una forma de pensamiento universal y permanente que lejos de caracterizar determinadas civilizaciones o “estados” arcaicos o semiarcaicos

caracterizan por tener huellas, “unidades de significado” vinculadas habitualmente a eventos singulares, míticos y rituales.¹¹ Pero también, y como han señalado varios de estos estudios, el espacio es un lugar donde se juegan relaciones de poder (Gupta y Ferguson 1992, Lefebvre 1974). Desde esta perspectiva, Barabas definió a los “etnoterritorios” como lugares que remiten a la filiación del grupo en el lugar resultado de la “múltiple articulación establecida entre la sociedad y su medio ambiente, tanto en la dimensión local (comunitaria), que es la más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica)” (Barabas 2004b, 150).¹² Atender, entonces, a las dimensiones espaciales de la memoria implica atender no solo a los sentidos locales de lugar, sino también a prácticas de poder dirigidas a los grupos subalternos, como la violencia, la explotación de la fuerza de trabajo, las políticas de relocalización o las negociaciones (Ramos 2010, 33).¹³ Estas observaciones nos interesan especialmente en la medida en

de la evolución del espíritu humano, sería el resultado de una determinada situación del espíritu al encontrarse en presencia de las cosas, apareciendo cada vez que se produce esta situación.” (Lévi-Strauss 1971, 36). Será Godelier el primero en acusar a Lévi-Strauss de haber desacralizado, vaciado de contenido, la teoría de lo sagrado elaborada por Durkheim y Mauss (Godelier 1996, 35).

¹¹ A propósito de la noción de “lugar” Barabas nota que para los actores sociales indígenas los territorios se encuentran “marcados por lugares poderosos, *tatuados* por las gesta de héroes míticos y los rituales que los cargan de sigificados sagrados” (Barabas, 2004b:150). Aunque extraña tal vez a los análisis históricos, la idea de una aproximación comprensiva sobre el fenómeno territorial no es para la autora una contradicción. Sobre este punto Barabas señala: “Me parece importante señalar que la noción de sistema de símbolos territorial, en tanto relación ordenada entre partes, en el cual el significado está dado por la posición de cada parte en el conjunto, no resulta contradictoria ni excluyente con la noción fenomenológica de lugar, como punto de densificación significativa, toda vez que el “lugar vivido” se organiza en un campo de significación diferente al del “lugar posicional” que busca el analista que construye el sistema. Por otra parte, los actores sociales que viven un lugar como numinoso e hierofánico, lo conciben como sagrado porque responde a unas representaciones culturales, inconscientes pero reguladoras, que orientan la configuración del territorio cultural. Dicho de otro modo, la irrupción de lo sagrado en el lugar responde al modelo marcado por la representación cultural del espacio. El concepto fenomenológico de lugar no se contradice con el sistémico, ya que la irrupción de lo sagrado sigue el modelo marcado por la representación cultural del espacio.” (Barabas 2004b 151).

¹² Dimensión que a su vez supone niveles de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano sino de ámbitos espaciales más amplios que los comunitarios. “En mi apreciación los etnoterritorios pueden comenzar a entenderse a partir de la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar.” (Barabas 2004^a :150).

¹³ Retomando la idea de Henri Lefebvre sobre que las contradicciones sociopolíticas se realizan espacialmente, Gordillo, por ejemplo, analizó los sentidos tobas del lugar examinando especialmente cómo el monte y el ingenio son la manifestación central de una contradicción de la experiencia toba de la tensión “entre el sentido de identidad proporcionados por el trabajo asalariado y la exploración y alienación que éste conlleva.” (Gordillo 2006, 72).

que si bien, y como veremos, las representaciones sobre el pasado se articulan alrededor de la figura del cacique Mariano Salteño, las evocaciones ligadas a su figura adquieren especificidad no solo siguiendo un eje temporal, sino que también ellas se presentan espacialmente. A lo largo de nuestro recorrido encontraremos en una geografía específica, un lugar en torno al cual se constituirá algunas reflexiones sobre la identidad común, espacio vinculado al lugar en que se produjo la reducción de aquel jefe mocoví Mariano Salteño a finales del siglo XIX.

Ahora bien, si, como veremos, la memoria histórica se articula en torno a la figura de un líder político mocoví y ella configura, como veremos, un aporte central a la identidad étnica de los residentes de la comunidad de estudio, no parece menor preguntarse, entonces, por el papel jugado por los liderazgos políticos mocovíes. En los siguientes apartados nos dedicaremos pues a cotejar lo que la literatura especializada tiene para decir en relación, por un lado, a los liderazgos de las región del Chaco y, por otro, a los liderazgos mocovíes durante la segunda mitad del siglos XIX y principios del siglo XX, momento en que los datos etnográficos e históricos permiten ubicar las actuaciones del líder mocoví evocado en Colonia Dolores.

1. Liderazgos indígenas en el Chaco

La resistencia indígena a la conquista y a la evangelización no solamente puso en duda las certezas españolas. Durante el dificultoso avance del Estado argentino, el Chaco tampoco fue dócil a los intentos de encuadrarlo, cartografiarlo y explorarlo (Richard 2013). Al parecer, su geografía daba tanto como exigía. *Indómito e impenetrable* fueron los adjetivos más comunes que acompañaron las descripciones de un espacio aparentemente homogéneo y monótono. Exploradores como Alcides D'Orbigny o Martín de Moussy, dejaron, durante el siglo XIX, escritos sobre estas tierras y sus gentes, algunos de los cuales nos servirán de apoyo en el desarrollo de algunos tramos del presente trabajo. Más adelante, con la expansión territorial de las relaciones capitalistas de producción y sus violencias concomitantes, territorios y gente pasarán a ser abordadas científicamente, es decir, se transformaran en objeto de estudio. En efecto, fueron objeto de variadas especulaciones, muchas de las cuales estuvieron vinculadas con las prácticas de apropiación territorial del Chaco (Lois 1999; Wright 2003; Giordano 2003). Como nota Gordillo, tal transformación implicará nuevos

modos de captura de esta realidad “el modelo de alteridad basado en el paganismo y salvajismo, serán reemplazado por el de raza y cultura” (Gordillo 2006, 228). En efecto, siglo XX traerá intentos también nuevos que buscarán sistematizar la información etnográfica dispersa en el que los criterios lingüísticos, raciales y culturales tomarán un lugar preponderante.

La contribución de Alfred Métraux al *Handbook of South American Indians (HSI)*, editado por Julian Steward en 1946, nos interesa especialmente porque allí se registran algunas anotaciones sobre los mocovíes y sus formas políticas.¹⁴ Esta obra, que incluyó la participación de varios investigadores, fue un intento de organizar la abundante información dispersa sobre la población indígena de esta región a partir de una clasificación de los pueblos fundada en el grado de complejidad social. También allí se consagrará una distinción sugerente a los fines de nuestra tesis entre tierras altas y bajas. En el *Handbook* tal distinción conformará mundos si no irreductibles, contrapuestos. Aún más, en esta primera gran clasificación de los pueblos sudamericanos, los mocovíes junto a otros pueblos asociados a las tierras bajas, quedarán incluidos en la categoría de “tribus marginales” periféricas de las altas culturas como la incaica.¹⁵

Diego Villar (2013) nota que fue dentro de este contexto general en el que Robert Lowie establecerá un esquema de organización política de los indígenas de América del Norte y del Sur. Entre los atributos necesarios para los liderazgos como el mocoví, Lowie destaca tres: los líderes fundamentalmente debían ser apaciguadores, pródigos y dominar el arte de la oratoria (R. Lowie 1979, 116–18). Como se advierte, sus proposiciones sobre los liderazgos de las tierras bajas serán un antecedente

¹⁴ Tal vez los estudios mas significativos en el Chaco a comienzos de nuevo siglo correspondan a las aproximaciones realizadas por los escandinavos Erland Nordenskiöld y probablemente también, la importancia de Nordenkiöld puede rastrearse a través de su discípulo. Como es sabido, fue el suizo Alfred Métraux uno de los etnógrafos mas importantes de la región de la primera mitad de siglo XX. Los escritos de Nordenskiöld, especialmente, pronto mostraron otro modo de aproximarse a los grupos indígenas, muy diferente a los estudios somatológicos llevados adelante por Lehmann-Nitsche (Ceriani Cernadas y Wright 2007; Briones y Gorosito Kramer 2007; Perazzi 2003; Gordillo 2006). Para muchos, su adhesión al difusionismo histórico cultural, no opacó, sin embargo, la riqueza de sus primeros trabajos etnográficos (Gordillo 2006; Bossert y Villar 2007).

¹⁵ Así fue que el HSI distinguió tipos culturales: “The Marginal Tribes”, “The Andean Civilizations”, “The Tropical Forest Peoples” y “The Circum- Caribbean Peoples” (Steward 1946).

inevitable de esta tesis en la medida en que ellas, despojadas ya del evolucionismo de Lowie, inspirarán a Pierre Clastres. En efecto, debemos también aquí notar que, como cualquier aproximación a las unidades sociopolíticas de las llanuras de América del sur, nuestra tesis de manera general también dialoga con el clásico modelo formulado por Clastres de las *sociedades contra el estado* (Clastres, 2008). Modelo controvertido según el cual los liderazgos de sociedades como la mocoví se articulaban fundamentalmente por consenso social y se activaban en circunstancias específicas como la guerra.¹⁶ Aunque no lo resolvamos aquí, es necesario al menos plantear que para el autor, estas sociedades son por una *intuición* refractarias a la centralización (Clastres, 2008: 39). Estas sociedades custodian estrictamente a ese enemigo de la sociedad, ese “extranjero”, dice Marshall Sahlins que es el poder a través de mecanismos específicos (Sahlins 2008). Basado en testimonios coloniales Clastres postula, entonces, que entre los mocovíes (como entre otros pueblos que transitaban por el Chaco) las disposiciones jerárquicas jamás traspasaban la esfera del prestigio (Clastres 2001, 227). Establece así, varias distinciones significativas, algunas de las cuales ocupan a esta tesis. En primer lugar, el autor afirma que las sociedades sin estado no solo son diferentes a las sociedades con estado, sino que no hay continuidad entre unas y otras, como propone cualquier evolucionismo, sino que entre ellas encontramos mas bien una “discontinuidad radical”. En segundo lugar, y mas interesante a los fines de este trabajo, afirma que los jefes de las planicies, para ser jefes, debían reunir ciertos atributos (como la generosidad, la elocuencia y la valentia al que agregaba la poligamia respecto de Lowie) los cuales, sin embargo, no implicaban ningun poder.¹⁷ En efecto, la jefatura en estas sociedades era “el lugar

¹⁶ En rigor, y como afirma Clastres, ni la guerra ni la paz permiten al jefe hacer de jefe (Clastres, 2001: 220). Recordemos que para el autor todas las sociedades primitivas tienen la posibilidad sociológica de convertirse en sociedades guerreras. Ejemplos etnográficos de estas sociedades los encuentra, precisamente, entre los pueblos del Chaco del siglo XVIII. Para el autor, en estas sociedades la guerra configuraba su actividad principal y su ejecución ocupaba exclusivamente a una parte de sus hombres (Clastres, 2001: 223). La caracterización de los grupos “sociedades para la guerra” o la proclamación de un *ethos* guerrero común a varios autores ha llevado a diferentes críticas entre ellas la de Santamaría para quien esta posición ha llevado a reconstruir el conflicto en estas sociedades en vez de atender a las dimensiones cohesivas. (Santamaría 1994).

¹⁷ El jefe indígena es además de un pacificador, es un hombre generoso, un buen orador y cuenta con un privilegio: la poligamia. Para Emmanuel Terray el primer rasgo “describe la practica cotidiana del jefe; los otros tres designan la relación que el mantiene con las tres redes de intercambio - intercambio de bienes, intercambio de palabras, intercambio de mujeres- de la cuales la alianza es, según Lévi-Strauss, constitutiva de la vida social.” (Terray 1989, 5). Sin embargo, también debemos

supuesto, aparente del poder” (Clastres 2001, 116).¹⁸ Rápidamente se advierte la importancia de atender a los alcances de su propuesta en una tesis que aborda los liderazgos mocovíes, pero también nuestro desarrollo notará la necesidad de atender a las restricciones que el modelo ofrece para el período republicano. Sabemos que Clastres rechazaba el etnocentrismo y el evolucionismo de algunas teorías que igualaban, por un lado, la ausencia de estado en estas sociedades con la ausencia de prácticas políticas y, por otro, su intervención buscaba cuestionar lo que hasta entonces era el estado como último paso de una cadena unilineal en el que las llamadas sociedades primitiva constituían meros eslabones evolutivos.

No nos detendremos aquí en las varias objeciones que se han hecho al planteo clastreano, mas bien señalaremos que en correspondencia con los testimonios coloniales y con la intervención clastreana, buena parte de la literatura especializada local hoy acuerda que los jefes mocovíes (como otros jefes chaqueños) conservaban escaso poder. Si, como recién vimos, Clastres afirmó que la jefatura es el lugar aparente del poder, también respondió a la pregunta sobre cual era el lugar real de este poder:

“Es el propio cuerpo social que lo detenta y ejerce como unidad indivisa. Este poder no separado de la sociedad se ejerce en un solo sentido, anima un solo proyecto: mantener indiviso al ser de la sociedad, impedir que la desigualdad entre los hombres instaure la división en la sociedad.” (Clastres 2001, 116).

notar que la idea de que la sociedad se funda sobre la idea de reciprocidad (idea que encuentra un rápido antecedente no solo en Lévi-Strauss sino también en Durkheim y Mauss) recibe con Clastres otra mirada, para el autor no hay solo intercambio pacífico también hay guerra. Aún mas, la guerra esta antes que la alianza [...] la sociedad primitiva es el lugar del estado de guerra permanente (Clastres 2001, 207). Clastres le asigna una importancia central a la guerra en la medida en que constituye un mecanismo que impide en estas sociedades evitar el surgimiento del Estado pero también el autor la hace responsable de una sorprendente paradoja “por un lado la guerra permite que la comunidad primitiva persevere en su ser indiviso; por otra parte, se revela como el posible fundamento de la división entre Señores y Súbditos (Clastres 2001, 240).

¹⁸ El ideal de independencia no es un ideal de una sociedad sin estado sin mas, sino de una “sociedad contra el estado”. No es novedad notar la conocida afinidad de Clastres con el anarquismo como tampoco notar que su posición no buscaba señalar la inexistencia de política en estas sociedades sino que por distintos medios ellas buscaron evitar la emergencia y dominación de lo Uno: “lo que la sociedad primitiva exorciza, no es pues un estado futuro que ella no podría presentir, es una doble pulsión, bien actual, y que contiene como en germen la división social y el Estado.” (Terray 1989, 10).

En ausencia de coerción, la bibliografía específica para el Chaco consigna que era fundamentalmente en reuniones, a veces calificadas como *borracheras* (porque en ellas se compartía una bebida fermentada) donde el conjunto social tomaba sus decisiones, permitiendo la legitimación de determinados líderes (Braunstein 1983; Braunstein 2008; Perusset y Rosso 2009; Citro 2008).¹⁹ Acaso por su condición política, estas reuniones han recibido, no solo por los especialistas, sino también por los misioneros jesuitas, el sugerente nombre de *asambleas*. El jesuita Florian Paucke fue uno de los primeros en calificarlas de este modo (Paucke 1942, I:67).

Los estudios especializados también señalan que los grupos chaqueños estaban organizados tradicionalmente en bandas.²⁰ A propósito del término banda, debemos notar que, no sin reparos, diferentes especialistas hoy afirman que es el concepto que mejor se ajusta a la experiencia socio-política de varios de los grupos que transitaban por el gran Chaco; del mismo modo se ha visto en la banda un concepto clave para acercarse a grupos cazadores recolectores como el mocoví. Existe un relativo consenso que identifica analíticamente como bandas a los grupos mocovíes que se desplazaban por el Chaco (Braunstein 1983; Citro 2008). A pesar de las diferentes definiciones de banda (Steward, 1936), este término en el Chaco, alude a un grupo de familias emparentadas, localizado bilateral con tendencia a la matrilocalidad (Braunstein 1983). Al parecer, los reparos proceden menos de la dimensión económica de este concepto, fundamentalmente vinculada a los trabajos sobre cazadores-recolectores en los que se destacaban la relevancia de sus prácticas económica (Lee y DeVore 1968; Sahlins 1983), que al sesgo evolucionista que la dimensión socio-política para muchos

¹⁹ Para el periodo colonial mocoví Perusset y Rosso “estas celebraciones constituían momentos que reafirmaban la cohesión social del grupo, ya que eran situaciones donde se tomaban decisiones importantes, se consolidaban los liderazgos –surgido en determinadas situaciones, particularmente bélicas- y probablemente se realizaban los rituales de iniciación” (Perusset y Rosso 2009, 5).

²⁰ Como cualquier estudio de antropología política debemos recordar otros antecedentes como la obra *African Political Systems* de E.E. Evans Pritchard y Meyer Fortes (Fortes y Evans-Pritchard 1979). Publicada en 1940 esta compilación reúne estudios de caso de diversas sociedades africanas en las que el linaje resultó ser además del principal mecanismo de exploración de la estructura de parentesco de las sociedades africanas, una solución al problema de la unidad política. (Bossert, Sendón, y Villar 2012, 34), En su *Introducción* distinguen dos tipos de sistemas políticos africanos: los que presentan autoridad centralizada y los que carecen de autoridad. La integración y toma de decisiones en sociedades sin estado se basa en el nivel mas bajo en grupos de familias o bandas bilaterales y en el nivel mas elevado, en grupos corporativos de descendencia unilineal (Lewellen 1985).

este concepto tiene. De todos modos, y aún cuando desde algunas perspectivas el concepto de banda ha resultado poco operativo, dentro de la clásica cadena evolutiva banda-tribu-jefatura-estado, (Steward 1936; Carneiro 1981; Service 1984; Lewellen 1985) el más controvertido de los conceptos ha sido, sin duda, el concepto de “tribu” (Fried 1968). Si desde algunos estudios se han planteado ciertas prevenciones sobre esta generalización antropológica²¹, para otros, en cambio, la identificación por parte de la literatura antropológica de estas cuatro formas de sistemas políticos (formaciones estatales, jefaturas, formaciones segmentarias -tribus- y bandas) puede ser “un tanto historicista, seguramente ambigua y quizás arbitraria pero la única disponible” (M. A. Bartolomé 2006b, 37). Del mismo modo, otros han destacado que estas tipologías, despojadas de evolucionismo, son, recordando a Lévi-Strauss, “buenas para pensar” (Campagno, 1998).

Nuestra aproximación comparte con estos enfoques la necesidad de utilizar los distintos recursos analíticos que nuestra disciplina ofrece para pensar las diferentes manifestaciones socio-políticas nativas, pero atendiendo el carácter históricamente construido de los sistemas políticos analizados, esto es, atendiendo a las tramas variables de tensiones y dependencias. Por tanto, a la hora de tratar momentos muy diferentes de experiencia socio-histórica mocoví pero acotados a una problemática determinada, las unidades socio-políticas serán analizadas atendiendo al contexto histórico específico.

*

Ahora bien, resta todavía una cuestión general con la que esta tesis deberá dialogar como telón de fondo en la medida en que se interroga sobre el estatus de lo político entre los mocovíes. Diferentes estudios han demostrado que en sociedades como la mocoví la instancia política no puede ser alejada de otros aspectos de la vida social como la religión, el ritual o la mitología. Georges Balandier (2005) por ejemplo, notó que el poder está íntimamente ligado a la religión; afirmó, por ejemplo, que el

²¹ En efecto, para algunos estudios sobre el del Chaco colonial pero también para Pampa y Patagonia, estas tipologías fueron, sin embargo, insuficientes para dar cuenta de las organizaciones políticas existentes tanto en el período colonial como en el republicano, mientras que según estas tipologías “nuestros cacicazgos compartirían rasgos de las bandas y de las tribus” (Nacuzzi 2008, 17).

poder esta sacralizado porque toda sociedad “afirma su voluntad de eternidad” y teme el “retorno del caos mítico” (Balandier 2005). Fueron varios los estudios que han destacado dentro de las llamadas sociedades sin estado americanas el rol de los factores religiosos. Sin ir muy lejos de lo aquí expuesto, dentro del esquema evolutivo, Lowie destacó su rol en el pasaje hacia las estructuras políticas complejas. Para ello evocaba casos sudamericanos en el que los jefes políticos fueron también shamanes (Descola 1988). No está de más notar que esta doble condición política y religiosa fue destacada para los jefes mocovíes durante el período colonial (Rosso 2012).²²

En el recorrido propuesto por esta tesis nos encontraremos con algunos jefes mocovíes cumpliendo también roles religiosos, algunos de los cuales fueron identificados por fuentes misioneras bajo el término de *hechiceros*. Sabemos que estos especialistas fueron los principales competidores de los misioneros en sus tareas de evangelización, no solo durante el período colonial, sino también durante el período republicano. También sabemos que desde tiempos coloniales la figura del hechicero fue uno de los principales modos en que los misioneros jesuitas calificaron a los especialistas religiosos asentados en las misiones. Aunque no nos detendremos específicamente en el análisis de estas figuras, nos permitirán acercarnos a cuestiones vinculadas al shamanismo. que para el caso mocoví ha recibido especial atención sobre todo en los estudios dedicados al período colonial (Métraux 1946b; Métraux 1967; Vitar 2001; Citro 2008; Rosso 2012) aunque debemos notar que Citro ha vinculado shamanismo y cacicazgo también para el período republicano (Citro 2008). En esta dirección debemos notar los trabajos etnográficos realizados por Alejandro López (López 2008; López 2013), en los que nos detendremos en el capítulo V, y el de Agustina Altman (2010), quienes exploran entre grupos mocovíes asentados en el Chaco, aspectos religiosos y políticos a partir de información histórica y etnográfica.²³

²² Si numerosas aproximaciones sobre shamanismo en el área chaqueña de América del sur encuentran en el clásico estudio de Evans-Pritchard sobre los azande (Bossert, Sendón, y Villar 2012, 12) y, en especial, en su distinción entre hechicería y brujería una referencia insoslayable, tal vez para nuestra región y sobre las prácticas de shamanismo no pueda dejar de citarse a Rafael Kasrten quien durante la primera década del siglo XX, en su estudio sobre los chorote en la frontera argentino-boliviana del Chaco occidental, criticará a Nordenskiöld por haber pasado por alto las dimensiones religiosas de la vida nativa. Resulta relevante notar aquí, como hace Gordillo, que Karsten introducirá en el Chaco la imagen del salvaje de pensamiento mágico (Gordillo 2006, 233).

²³ Alejandro López por ejemplo, a partir de estudios de etno-astronomía entre grupos mocovíes del

A la luz de estas consideraciones, y al peso y vinculación de las estructuras religiosas en los liderazgos mocovíes, el status religioso de las prácticas políticas será una instancia mínima pero necesaria de reflexión en esta tesis, especialmente en la sección dedicada a la rebelión de San Javier de 1904, muchas veces caracterizada como milenarista. Aunque muchas veces resultan inseparables las dimensiones políticas de las religiosas, nuestro estudio se centrará en las dimensiones políticas del movimiento de San Javier que fueron especialmente retratadas en los estudios sobre los movimientos socio-religiosos del siglo XX.

Movimientos socio-religioso milenarismos, mesianismos, han sido los nombres que han recibido diferentes movimientos que desde un vocabulario religioso, han propiciado una rebelión en rechazo de un orden existente. No corresponde aquí detallar la heterogeneidad de movimientos socio-religiosos desarrollados históricamente y el modo en que estos conceptos fueron entendidos por diferentes teorías, aunque algunas menciones deben hacerse; aunque arbitrarias, puede trazarse brevemente aquí, algunas líneas, que distinguen ciertas posiciones de otras. Tal vez la distinción más notable sea aquella que considera a los movimientos mesiánicos o milenaristas como precursores de los movimientos modernos revolucionarios y aquellos que se resisten establecer esa distinción evolucionista.²⁴ El precepto que guía al segundo conjunto es que las revoluciones son prerrogativa de las sociedades modernas; las sociedades tradicionales, en cambio, por su tendencia al equilibrio, estarían exentas de semejantes transformaciones. Tal vez como superación de aquellas concepciones que niegan el cambio en las sociedades tradicionales, otros enfoques se dirigieron a resaltar los aspectos fundamentalmente políticos de estos movimientos socio-religiosos configurando un amplio y rico conjunto de posiciones.²⁵ En razón de

Chaco y de la provincia de Santa Fe, resalta la vinculación entre el shamanismo y seres poderosos y advierte que entre los mocovíes el estudio de lo político no puede estar “solo ni exclusivamente ligado a los vínculos con los seres humanos, debido a la centralidad que el espacio celeste posee en sus concepciones de poder.” (López 2013, 130). En el capítulo V discutiremos estas consideraciones para nuestro caso de estudio.

²⁴ Dentro de esta perspectiva suelen destacarse los enfoques del historiador británico Norman Cohn (1957) quien trabajó en movimientos milenaristas durante la Edad Media y también el trabajo de Peter Worsley quien ha estudiado lo que se conoce como los *cultos cargo* en Nueva Guinea.

²⁵ Aún cuando las descripciones sobre los movimientos socio-religiosos combinen dimensiones políticas y religiosas, en los estudios especializados suele ponderarse una u otra dimensión. En su *Introducción* al libro de Pereira de Queiroz (1969) sobre movimientos mesiánicos Roger Bastide se

su dinámica, y a pesar de los complejos esfuerzos de integración, los diferentes enfoques suelen ponderar de manera dispar las dimensiones políticas y religiosas de estos movimientos.

No podemos dejar de observar que el vínculo que se ha establecido entre shamanismo y formas de resistencia ha recibido un tratamiento especial para los grupos indígenas del Chaco (Cordeu y Siffredi 1971; L. Bartolomé 1972; Miller 1979; Iñigo Carrera 1998; Tamagno 2001; Gordillo 2006; Radovich 2014). Atendiendo a diferentes perspectivas existentes, Wright (1994) por ejemplo, propone una síntesis entre los enfoque que enfatizan las aspectos macro y microanalíticos en el análisis de los movimientos socio-religiosos de la región.²⁶

Ahora bien, los enfoques sobre el milenarismo guaycurú²⁷ no fueron ajenos a los debates sobre los milenarismos o mesianismos en general, aunque los acontecimientos de San Javier referidos hayan estado prácticamente ausentes de tales discusiones. Debemos notar que curiosamente, los esfuerzos por estudiar esta rebelión tiene como antecedente fundamental, un suceso posterior: la rebelión toba-mocoví de Napalpí (1924) que fue profusamente analizada por la etnología local. No es difícil adivinar que este movimiento, como el de San Javier, y otros que los sucedieron en

preguntaba, precisamente, si estos fenómenos debían considerarse como hechos religiosos, y entonces los criterios para su comprensión deberían responder al dominio de lo sagrado, o mas bien debían considerarse como un hechos sociales, y por tanto los criterios para analizarlos deberán ser de carácter sociológico. Es dentro de esta última perspectiva que puede enrolarse el ya célebre definición del milenarismo propuesta por Pereira de Queiroz según la cual: “el milenarismo es una creencia en una edad futura, profana y sin embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste; todos los entuertos serán entonces corregidos, todas las injusticias reparadas, y abolidas la enfermedad y la muerte. Está en la naturaleza del milenarismo ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico, y de enlazar estrechamente los sagrado y los profano.” (Pereida de Queiroz 1969, 20).

²⁶ Wright (1994) ofrece una clasificación ajustada que da cuenta en esta región de algunas aproximaciones sobre estos movimientos en las que incluyó aun grupo de enfoques procedentes de la fenomenología de Marcelo Bórmida en el que se trabajaron conceptos como el de “ensoñación” o “potencia”; otro conjunto que agrupó bajo el nombre de “corriente histórico cultural simbólica” en la que son característicos los trabajos de Cordeu y Siffredi (1971) y en el que también participa con importantes diferencias el estudio de Miller (1979), corriente que valora el interjuego de factores pre-existentes y circunstancias externas estructurales que desembocan en la emergencia de movimientos socio-religiosos y, un tercer grupo, en el que el elemento de análisis central lo constituye el peso que la expansión del capitalismo en la región y la ocupación de estado nación sobre tierras indígenas tiene como factor determinante de las respuestas socio-religiosas.

²⁷ Los mocoví junto a los abipones, tobas, pilagá, abipón, kadiweu, payaguá y mbyá conforman el complejo lingüístico guaycurú.

fechas relativamente recientes terminaron con una masacre y con el encarcelamiento de varios de sus participantes.²⁸ Ocasión que, además de juicios que libran los descendientes de las víctimas en la actualidad por aquellas matanzas, ha obligado a otro tipo de reflexiones, si se quiere, menos académicas. Siempre injusto parecerá, entonces, un abordaje que no comience con una denuncia (Salamanca 2008; Salamanca 2009; Trincherro 2009).

Pese a que algunas de las dimensiones de la rebelión comprenderán el apartado dedicado al capítulo IV, debemos notar aquí que nuestro análisis comparte por un lado, algunas aristas de la propuesta de Silvia Citro pero especialmente retoma el aporte pionero, destacado por Juan Carlos Radovich, de Leopoldo Bartolomé (Radovich 2014) quien, además de notar la profunda dependencia económica mocoví a actividades no indígenas, resaltó la desconfianza mocoví hacia sus líderes tradicionales (L. Bartolomé 1972).

2. Liderazgos mocovíes en el Chaco santafesino

Durante la investigación las mayores dudas giraron alrededor del proceso de conformación y consolidación de los liderazgos mocovíes durante el siglo XIX y XX en tanto que a excepción de algunos trabajos procedentes de los estudios históricos de cuño tradicional y recientes aportes antropológicos, son exiguos los trabajos dedicados a los mocovíes y sus liderazgos en el Chaco santafesino durante este período.

La mayoría de los estudios antropológicos e históricos existentes, sin embargo, se concentran en el período colonial. Comparados con los análisis dedicados a la formas de liderazgo mocoví durante el siglo XIX son ricos y variados los trabajos dedicados a aquel período. Aunque de manera dispar, los mocovíes durante este período han recibido un tratamiento privilegiado. Así, y junto a los clásicos trabajos de Kersten (1968), Métraux (1946a) o Susnik (1995), encontramos estudios recientes que abordan las formas de liderazgo entre mocovíes y abipones (Vitar 2003; Nesis 2005; Nesis 2008; C. D. Paz 2005; C. Paz 2008; Lucaioli 2005; Citro 2008; Nacuzzi

²⁸ Luego de San Javier se produjo otro movimiento también caracterizado como milenarista en el Chaco, la rebelión de Napalpí de 1924. En 1933 también en el Chaco, encontramos el movimiento toba-mocoví del Zapallar. Muchas veces se incluye en esta secuencia al movimiento toba de Pampa Indio de 1934 y 1935.

2008). Debemos notar que si bien para este período buena parte de las aproximaciones acuerda que la mayoría de los chaqueños poseía caballos, las consecuencias de tal adopción ha sido objeto de una controversia entre los especialistas (Kersten 1968; Métraux 1946a; Susnik 1981; Braunstein 1983; Schindler 1985; Palermo 1986; Nesis 2005; Citro 2008).²⁹

Mayor acuerdo, sin embargo, existe cuando se afirma que que fueron, fundamentalmente, las expediciones de Esteban de Urizar en 1710 las que provocaron el repliegue hacia el sur de los mocovíes que se encontraban en los llanos situados entre el Alto Bermejo y el Salado (Métraux 1946a; Susnik 1981; Nesis 2005; Nacuzzi, Lucaiulli, y Nesis 2008).³⁰ También sabemos por estos estudios, que los intentos españoles por detener los ataques indígenas en la frontera oriental incluyeron el establecimiento de reducciones bajo la jurisdicción de la Compañía de Jesús. En Santa Fe, se fundaron así las misiones para mocovíes de San Javier (1743) de San Pedro (1765) e Jesús Nazareno Espín o Inspín (1797) y para los abipones la misión San Jerónimo. Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767 algunas misiones decayeron y otras desaparecieron y fue recién con la avanzada franciscana de mediados de siglo XIX cuando las misiones lograron estabilizarse.

²⁹ La introducción del caballo entre los chaqueños implicó una serie de cambios en los diferentes grupos que lo incorporaron, cambios que, desde algunas perspectivas, fueron similares a los que tuvieron lugar entre los indios norteamericano (Kersten 1968; Braunstein 1983; Saeguer 2000). Para Brauntein, por ejemplo, la generalización del caballo permitió cierta autonomía política, que permitió a los grupos que lo adpotaron “unificar contingentes de hombres relativamente numerosos para la época, logran mantener la frontera con el blanco e incorporar en sus merodeos algunos elementos que ya resultaban imprescindibles para su modelo cultural y que habían sido adoptados junto con el caballo (algún tipo de ganadería, hierro, etc.) (Braunstein 1983, 9). La posibilidad de extrapolación del modelo a las llanuras sudamericanas fue, sin embargo, prontamente objetado. Angel Palermo por ejemplo, observó que del modelo “complejo ecuestre” fue concebido o bien como un conjunto específico de rasgos asociados, o bien como el desencadenante de una transformación profunda en la cultura de los cazadores- recolectores. Sin negar la importancia y las transformaciones que la introducción del caballo trajo, Palermo buscó quebrar los espereotipos sobre su aplicación entendida en estas dos direcciones. Advirtió que la base económica se modificó fuertemente no por la incorporación del caballo, sino por la alteración que produjo la incorporación de ganado y su integración a los distitnos mercados regionales. Aún cuando los grupos indígenas no estaban cerrados al intercambio, la incorporación del ganado para el autor complejizará el panorama. También Schindler notó que el caballo brindó a los grupos guycurú la posibilidad de insertarse en el mercado colonial a través de la comercialización de ganado.

³⁰ Los estudios especializados también observan que desde mediados de siglo XVIII se había desarrollado en la frontera occidental un frente colonizador algo mas estable (integrado por reducciones, presidios y haciendas) que el de la frontera oriental (Nesis 2008).

La misión de San Francisco Javier fundada por el jesuita Francisco Burgés y continuada por Florean Paucke procuró estimular la conversión, el sedentarismo y la agricultura entre los mocovíes que allí se asentaron con sus caciques. Célebres son ya las crónicas dejadas por el jesuita Paucke quien escribió sobre algunos de los modos que tomaron estos y otros encuentros durante su estancia en la misión mocoví de San Javier durante el siglo XVIII y las dejadas por Martín Dobrizhoffer ([1783] 1967) sobre los abipones. Algunos estudios especializados señalaron que fue, especialmente, el acercamiento mocoví a las reducciones jesuitas lo que propició no solo ventajas económicas sino también cambios asociados al poder político mocoví. (Susnik 1995; Schindler 1985; Saeguer 2000; Nesis 2005; Nacuzzi, Lucaiulli, y Nesis 2008). Entre los diferentes trabajos existentes podemos destacar la aproximación sobre los mocovíes durante el siglo XVIII realizada por el estudio de Florencia Nesis quien a partir de las fuentes aportadas por el jesuita Paucke sobre la reducción de San Javier, se propone analizar quiénes eran las personas que podían ejercer el liderazgo en momentos previos y posteriores a la reducción.³¹ A pesar de los cambios introducidos por la reducción, la autora revela más bien una continuidad de los líderes tradicionales en tanto que los misioneros jesuitas buscaron según su hipótesis ratificar a los líderes que ya gozaban de prestigio en lugar de apoyar el surgimiento de nuevos líderes (Nesis 2005, 119).³² En efecto, para la autora: “Los jesuitas habían advertido perfectamente

³¹ Un punto nodal en la argumentación de Nesis refiere a la movilidad inter-grupal (tanto en sus dimensiones territoriales pero también sociales). La autora nota que "los continuos movimientos de personas según la ocasión o los beneficios que uno u otro líder pudiera ofrecer (Nesis, 2005: 125). Esta condición dejaba abierta la autonomía de los seguidores, en la medida en que el aprovisionamiento no dependía del líder sino que las unidades domésticas podían disponer de sus propios recursos. Un aspecto de esta mirada será objetada por Silvia Citro. Pese al acuerdo general sobre los atributos del líder mocoví, Citro nota que Nesis enfatizó, junto a los aspectos hereditarios, las capacidades individuales de los candidatos al mando, desestimando de su análisis etnohistórico dimensiones rituales que daban cuerpo a la autoridad entre los mocovíes. En sus palabras: “Llama la atención que en el trabajo etnohistórico citado [Nesis, 2005] no se discuta el rol de las ceremonias de bebida en la dinámica de los liderazgos.” (Citro 2008, 172).

³² Los jesuitas advierten sobre la competencia existente entre ambos grupos y favorecen a los menos peligrosos para ellos. Nesis señaló que a pesar de la relativa facilidad que mostraron en la integración de elementos materiales y simbólicos de la sociedad colonial, el origen noble de los líderes fue especialmente observado. Al menos para la reducción de San Javier por ella estudiada la elección de los líderes parece haberse mantenido dentro de los tradicionales linajes de prestigio (Nesis 2005, 139). Sobre este punto vale notar que bajo la pluma de los misioneros jesuitas, por ejemplo, encontramos caracterizaciones que buscaron distinguir un conjunto de hombres y mujeres mocovíes de otros llamados “plebeyos”. El jesuita Paucke escribió: “Los nobles no se juntan con consortes de menor gradación y mucho menos con gente plebeya: celando por entero el decoro de sus familias. Tienen por tan vil el cautiverio que ni las personas de baja estera se casarán fácilmente con cautivo.

las *limitaciones del liderazgo* entre los mocoví, creemos que por esta razón optaron por mantener a aquellos personajes que ya gozaban de prestigio. En cuanto a los atributos del liderazgo, el análisis demuestra que los líderes seguían atados a las pautas de redistribución, a la capacidad de oratoria y a la pertenencia a un linaje de prestigio y si bien las reducciones brindaron nuevas oportunidades estas no alcanzaron para modificar las pautas tradicionales (énfasis nuestro, Nesis, 2005:).³³

Ahora bien, a excepción de valiosos trabajos en los que nos detendremos a continuación, las aproximaciones existentes sobre los liderazgos mocovíes durante el siglo XIX proceden principalmente del campo historiográfico y en varios de estos estudios se les ha reservado un singular papel. Según algunos estudios de cuño tradicional, para el espacio santafesino el predominio del estado nacional de la segunda mitad del siglo XIX había dejado a estos jefes en un estado de profunda decadencia y dependencia. La autoridad de estos hombres o bien se había disuelto, o bien se encontraba al servicio de los intereses republicanos. En efecto, como cada vez mas trabajos notan, algunas perspectivas históricas presentaron a los indígenas que transitaban por el Chaco santafesino como un obstáculo para el desarrollo de la nación, y trataron la “guerra contra el indio” ponderando fundamentalmente las hazañas militares (Nesis 2005; Zapata 2014). Según Zapata, hasta la renovación historiográfica de 1980, el espacio santafesino se encontraba dominado por versiones históricas en las que se resaltó un pasado provincial independiente del indígena, población que dicho sea de paso, y como el autor señala, mantuvo el dominio de los espacios norte y sur

Ni el ser español vale, por lo que nada valen los cautivos. Solo cuando se llega al punto de del rescate valen los cautivos muchos.” (Paucke 1943: 90). Al parecer, los “nobles” mocovíes poseían pautas de comportamiento social diferenciadas. Podían llevar nombres especiales formados por la adición de un sufijo “in” que también lo empleaban formando un lenguaje especial.

³³ Posición que contrasta con otras que mas bien notaron la no continuidad los líderes tradicionales. En efecto, para Nesis algunos diagnósticos notaron la desintegración o fragmentación social de las estructuras sociales mocovíes (Susnik 1981 citado por Nesis) o bien enfatizaron su fortalecimiento (Saeguer, 2000). Para la autora, en cambio, amenazados por el surgimiento de nuevos líderes, los líderes tradicionales aceptarán la reducción como modo de contrarrestar su debilidad. En cuanto a los efectos sobre la organización social del asentamiento mocoví en la reducción Nesis señala: “no hemos encontrado, hasta la expulsión de la Compañía de Jesús, indicios que nos lleven a pensar en el fortalecimiento o la desintegración social. No obstante creemos que, en un plazo mayor, el asentamiento, la recepción de la doctrina católica, el establecimiento de redes comerciales y la adopción de nuevos hábitos productivos deben haber producido modificaciones en el plano social sobre las que debemos profundizar.” (Nesis 2005, 126).

del actual territorio de Santa Fe hasta 1890 (Zapata 2014). Muchas de estas miradas tuvieron como objeto algunos de los jefes mocovíes aquí tratados (Cervera 1970; Gori 1972; Aleman 1970; Aleman 1997; Auza 1997). Atendiendo a las prevenciones mencionadas, debemos notar que si bien nuestra tesis se servirá de algunos de los datos aportados por estos trabajos tradicionales, pues ofrecen en algunos casos, fuentes originales y, en otros, ofrecen fuentes difíciles de hallar nuevamente, los releeremos críticamente, en la medida en que las versiones por ellos presentadas sobre los jefes mocovíes no fueron prácticamente revisitadas.

Para el siglo XIX, aunque encontramos una profusión de ricos trabajos que abordan, por ejemplo, la formas de liderazgo indígena en Pampa y Patagonia (Bechis 1989; Ratto 2003; De Jong 2007a; De Jong 2009) son escasos aquellos que abordan las formas de liderazgo mocovíes en el Chaco santafesino. Si los análisis sobre los liderazgos indígenas y las dinámicas de contacto fronterizo durante la segunda mitad del siglo XIX fueron objeto de estudios históricos y antropológicos para Pampa y Patagonia, solo recientemente su impronta ha llegado al Chaco santafesino (Green 2005; Maffucci Moore 2007; Citro 2008; Dalla-Corte Caballero 2012b; Ratto 2011; Ratto 2013; Spota 2014). En ambas regiones, varias de estas aproximaciones se hicieron bajo un enfoque conocido como “estudios de frontera” enfoque que procuró trascender, como el nuestro también procura, la idea de frontera como divisoria rígida entre indios y blancos (Boccaro 2003). Como cada vez más estudios sobre las relaciones fronterizas señalan, antes que rígidas demarcaciones los espacios fronterizos fueron concebidos como espacios de intercambio, e incluso, como algunas investigaciones señalan, estos espacio fueron espacios “mestizos” (Ratto 2003; Ratto 2005b; De Jong y Rodriguez 2005). No sin reparos la clásica noción de frontera de Turner (1968) ha sido vinculada a la noción de mestizaje. En las investigaciones de las últimas décadas, el modelo de frontera -junto a la de etnogénesis- ha tomado impulso renovador como herramienta de análisis no sólo en contextos coloniales sino también para considerar los modos de vinculación entre las poblaciones indígenas y los diferentes actores surgidos del avance republicano. Trascendiendo la dimensión biológica que el concepto sugiere, el análisis de los procesos de mestizaje buscó

encuadrar su pertinencia en los fenómenos sociales y culturales (Gruzinski 2000; Boccara 2000; 2003; 2005).³⁴

Considerando el relativo silencio que la literatura especializada y particularmente la literatura antropológica mantuvo sobre los liderazgos mocovíes en esta región durante la segunda mitad del siglo XIX y siglo XX es rigor notar un enfoque nuevo procedente del campo historiográfico y otras dos perspectivas procedentes de nuestra disciplina que tienen a los liderazgos mocovíes como objeto. Paralelamente al desarrollo de nuestra investigación se ha desarrollado otro estudio procedente del campo historiográfico. Se trata del recorrido propuesto por Dalla Corte (2012b) reconstruye, como el nuestro, la historia de los mocovíes desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad de Colonia Dolores. Aunque su estudio representa un singular aporte por las fuentes empleadas (y servirá como apoyo en algunos casos a nuestro estudio) el presente estudio se diferencia de aquel en varios puntos importantes. En efecto, mientras que la autora explora, como observa Zapata, “de manera descriptiva las presiones estatales y privadas por someter, subordinar y desarticular la organización comunitaria indígena” (Zapata 2014, 187); en su dimensión histórica nuestro estudio procura, en cambio, identificar y ponderar el alcance de la agencia política mocoví ante un contexto de presión estatal creciente.

Por otra parte debemos notar que, recientemente, nuestra disciplina ha brindado dos contribuciones significativas pertenecientes a Cesar Spota y Silvia Citro que retomaremos a lo largo de esta tesis. Si, en el primer caso, se presentan los liderazgos desde una perspectiva de frontera y dentro del cuadro general de los indígenas del Chaco austral, en el segundo, se presenta y analiza a los grupos mocovíes y sus liderazgos en una cronología de larga duración que, entre otros períodos, incluye al siglo XIX y XX mocoví. Spota, buscó en la “agencia mestiza” un modo de aproximación a las realidades mestizas presentes en el Chaco santafesino de la segunda mitad del siglo XIX. La cotidianeidad en la que se daban los contactos inter-culturales, especialmente visibles en las organizaciones de asaltos a la frontera republicana, lo llevó enfocar su estudio en la “participación blanca” en las *tolderías* y en los llamados

³⁴ Para un ejemplo desde esta perspectiva de la frontera, como “espacio fronterizo mestizo” durante el siglo XIX, cfr. Ratto (2005b).

“liderazgos mestizos” o “caciques blancos” (Spota 2014). Aunque no centra su atención en los mocovíes, muchas veces los incluye en el argumento general de los grupos étnicos del Chaco santafesino. Cómo desafío el autor propone atender a los “caciques blancos” y a otras biografías mestizas derivadas del cautiverio como el caso de Carlo Binaghi, un indio blanco al frente de una parcialidad toba cuya biografía “condensa elementos de cautiverio y mestización social con el complejo proceso de construcción de liderazgo cacical” (Spota 2014, 100). Desde una perspectiva que pone el acento en las *performances* rituales pasadas y presentes, el estudio de Citro será uno de los primeros en acercarse a los jefes mocovíes de esta región chaqueña desde las misiones jesuitas hasta los siglos XIX y XX, postulando una “relativa continuidad” de sus liderazgos. A lo largo de su extenso recorrido histórico demostró que fue primero a través de la figura de los “caciques ecuestres” más tarde a través de los “caciques cristianizados” en las misiones jesuitas y franciscanas y, luego, a través de los “caciques capataces” en los enclaves del capitalismo agropecuario como los mocovíes santafesinos lograron garantizar tácticamente su reproducción social (Citro 2008, 195).

Ahora bien, si por un lado, las perspectivas teóricas aquí presentadas nos orientaron a lo largo de esta tesis también, como veremos, varios de los conceptos aquí tratados entrarán en tensión con los datos relevados, buscando complejizar una mirada siempre en construcción.

3. El Chaco santafesino, una introducción

Los mocoví tradicionalmente han ocupado la región conocida como el Gran Chaco.³⁵ Esta vasta geografía albergó antes de la Conquista distintas unidades sociopolíticas que, como los mocoví, resistieron el avance colonial. Dentro de esta llanura subtropical, grupos de tradición cazadora recolectora, como los mocovíes, se desplazaron por el Chaco meridional.³⁶ Si como mencionamos la presión colonial

³⁵ El Gran Chaco se extiende sobre una parte del norte de Argentina, el este de Bolivia, oeste de Paraguay y sur de Brasil cuyos límites pueden trazarse imprecisamente hacia el sur por el río Salado, al este por los ríos Paraná y Paraguay, y al oeste por la pre-cordillera andina. Esta geografía a su vez se divide en tres sub-regiones, el Chaco boreal, al norte del río Pilcomayo, el Chaco central, entre el río Pilcomayo y el Bermejo y el Chaco austral, al sur del Bermejo.

³⁶ Como mencionamos, la caracterización histórica, étnica y hasta racial de pueblos como el mocoví fue una tarea que ocupó a varios investigadores desde principios del siglo XX. El criterio lingüístico

había obligado a los mocovíes que se desplazaban entre el río Bermejo y el río Salado a trasladarse hacia el este y el sur, hacia Corrientes y Santa fe (Susnik 1972), la presión republicana del siglo XIX provocará otros desplazamientos.

Durante la segunda mitad del siglo XIX el Estado argentino avanza sobre territorio indígena, imponiendo militarmente una nueva frontera a un entramado fronterizo existente. El nuevo cuadro afectó la organización social y política de las diferentes parcialidades mocoví, abipón y toba que habitaban el Chaco santafesino. En efecto, en el Chaco el avance republicano posibilitó el acceso a zonas donde los indígenas conservaban aún cierto control sobre sus territorios y prácticas sociales. El irregular avance republicano tuvo lugar en la primera mitad del siglo XIX, con las campañas a cargo de Estanislao López, y se extendió hasta las campañas decisivas inauguradas durante la década del ochenta de aquel siglo. La disposición territorial imperante fue lo que las campañas militares de la década del ochenta buscaron clausurar. El sistema de fortines de frontera constituyó el mecanismo del despliegue estatal sobre territorio indígena. La inestabilidad y debilidad de estos destacamentos en cuanto sus propósitos expansivos fue tratada por diferentes trabajos (Trincheró 2000; Trincheró 2007; Spota 2009). Abandonados muchas veces a su suerte, su subsistencia dependió de negociaciones con “caciques” de diferentes parcialidades, produciéndose un juego de acuerdos y traiciones que hicieron difíciles pero posibles aquellos emplazamientos. Los puestos de frontera, fundados muchas veces en acuerdos informales, limitaron, sólo parcialmente, los enfrentamientos con los indígenas. En estos, como en otros enclaves fronterizos, fueron comunes las relaciones de intercambio comerciales y violentas. El avance militar no fue sencillo, pues cada intervención militar encontraba áreas estatalmente desconocidas (Abduca y Noriega 2004) pero pobladas por grupos indígenas que solos, o en alianza con otros, a veces tradicionalmente hostiles, estaban dispuestos unas veces al enfrentamiento y otras al

fue uno de los criterios privilegiados que perdura hasta hoy y que distingue dentro del espacio chaqueño a los mocovíes como pertenecientes a la familia lingüística guaycurú, todos grupos de tradición cazadora recolectora. En el Gran Chaco viven alrededor de doscientos cincuenta mil indígenas que pertenece a más de diecinueve grupos étnicos que hablan diecinueve lenguas, agrupadas en seis familias lingüísticas: Mataco-Mataguaya; Tupi-Guaraní; Enlhet-enlhet; Lule-vilela y Guaycurú (F. Tola 2013, 13).

pacto. Como veremos, la expansión de la frontera norte trajo consigo, entre otros, un pacto entre los agentes militares republicanos y caciques como Mariano Salteño.

La embestida estatal tomó formas diversas: si bien la avanzada militar fue su expresión brutal y más acabada (Iñigo Carrera 1988), requirió también de otros soportes que el Estado propició a través de distintas modalidades. El asentamiento de misiones religiosas y la promoción de colonias de inmigrantes en esta región del Chaco, a través del otorgamiento de tierras a concesionarios y a familias de inmigrantes junto con la instauración de un nuevo marco normativo para los territorios incorporados, que implicó la conversión, bajo la figura de tierra fiscal, de territorio indígena en territorio estatal (Teruel 2005) - fueron algunos de los recursos desplegados por el Estado (Bonaudo y Sonzogni 2000; Maffucci Moore 2007).

La presencia de colonos en la región fue impulsada a través de la promoción de asentamientos de inmigrantes y de concesionarios privados muchos de los cuales tomaron a su cargo la promoción de la inmigración. El frente colonizador buscaba por cualquier medio terminar con las incursiones indígenas y avanzar sobre las tierras.³⁷ Expediciones punitivas militares y organizadas por colonos buscaron garantizar las tierras como la “pacificación”, y la sedentarización de los diferentes grupos indígenas del Chaco meridional (Iñigo Carrera 1988; Trinchero 2000; Maffucci Moore 2007; Radovich 2014).³⁸ Contemporánea a la reducción del cacique Mariano Salteño y su gente fue la fundación de un conjunto de colonias de inmigrantes europeos y de

³⁷ Según Ratto desde 1862 con el proceso de unificación nacional que se completaría en la década de 1880: “los gobiernos nacionales que se sucedieron comenzaron a plantear de manera firme la necesidad de avanzar territorialmente sobre lo que se consideraban “fronteras interiores”. En sentido estricto, estos espacios eran territorios ocupados por grupos nativos independientes sobre los que el gobierno no tenía el mas mínimo control.” (Ratto 2011, 7).

³⁸ Como señala Radovich. “La incorporación de los territorios indígenas a la esfera de control estatal, trajo aparejada la inmediata privatización de importantes extensiones de territorio [...]. Un concepto clave, que ha servido como basamento de esta construcción legitimadora lo constituye la noción de “pionerismo”, atribuido a los contingentes de inmigración europea relativamente reciente que iniciaron la reconversión de las regiones chaqueña y patagónica, luego de la derrota militar de los pueblos originarios. Dicho concepto de pionerismo como forma ideológica, está asociado a una visión de primordialismo histórico al referir el comienzo de las historias regionales y locales al momento de repoblamiento y reemplazo de la población aborígen y, como punto de partida de un proyecto homogeneizante que unificaría a toda la sociedad bajo la bandera del “progreso”. De este modo, la incorporación de los pueblos originarios al capitalismo respondió a un doble mecanismo de expansión y de profundización del sistema a través de la violencia sistemática.” (Radovich 2014, 134-35).

criollos en el litoral santafesino: Helvecia en 1865, California 1866, Galense y Colonia Francesa en 1867, Alejandra en 1870 y Romang en 1873 fueron algunas de las varias colonias que ocuparon esta región. Los propietarios de los nuevos establecimientos productivos comenzaron a adquirir importancia como un factor ineludible de este nuevo cuadro social. Entre tanto la ley General de Colonización de 1876 distribuía tierras fiscales a inmigrantes y criollos con el fin de establecerlos en las zonas de reciente colonización.

El asentamiento mocoví en las misiones religiosas fue otros de los dispositivos desplegados. El establecimiento misional fue generalmente precedido por encuentros con los misioneros, algunos de los cuales esta tesis detalla, encuentros que a partir de mediados de siglo comienzan a hacerse mas frecuentes en la región. El contacto con los religiosos no era nuevo, jesuitas, mercedarios fueron algunos de los misioneros con los que los mocovíes habían tratado, antes del segundo arribo franciscano conocido como la *Segunda Evangelización del Chaco*. Como veremos, los misioneros franciscanos de la *Propaganda Fide* (la difusión de la palabra de Dios), a partir de mediados de aquel siglo, se ocuparon de las antiguas misiones jesuíticas y fundaron otras nuevas (Maeder 1991). A diferencia de la atención prestada a las misiones jesuíticas durante el siglo XVIII, las misiones franciscanas del Chaco santafesino constituyen un problema de investigación casi inexplorado por la literatura especializada.

En las misiones además de la evangelización, a los mocovíes se les impuso la sedentarización, la educación en castellano, la participación en las fuerzas auxiliares republicanas y una integración progresiva a la economía regional que implicó la combinación de las tradicionales prácticas tradicionales de caza y recolección con el trabajo estacional establecimientos de colonos. A pesar de las pretensiones civilizadoras, las prácticas de la caza, recolección y pesca no fueron abandonadas sino que convivieron con las actividades agrícolas propuestas por la misión y los trabajos temporales en tierras de colonos u obrajes forestales (Gordillo 1992; Wright 2003; Citro 2006; Citro y Gualdieri 2006; Citro 2008).

Si hasta aproximadamente la primera mitad del siglo XX los mocovíes santafesinos procuraron su subsistencia combinando trabajos estacionales en obrajes,

estancias con las prácticas de caza y recolección, durante la segunda mitad del siglo XX el avance del ciclo de expansión económica impedirá continuar con este proceso (Iñigo Carrera 1988; Brac 2010). Pasada la a segunda mitad del siglo XX, entonces, la incorporación compulsiva de los mocovíes a la esfera laboral muchas veces implicó que las diferentes modalidades bajo las cuales los mocovíes lograban acceso al “monte” declinara. El avance de la frontera disminuirá cada vez más la disponibilidad no solo de los espacios de caza y recolección que aún quedaban sino también la hasta entonces “garantía” de acceder a ellos a través del empleo asalariado (Gordillo 1995, Citro 2008).

Como se advierte, en el último siglo y medio los mocovíes tuvieron que enfrentar grandes cambios sociales, políticos y económicos, en especial, desde su inserción en la sociedad estatal.³⁹ Frente a los profundos cambios los mocovíes tuvieron que elaborar una serie de estrategias internas y externas que implicaron procesos de re-articulación y reformulación de sus prácticas sociales y políticas algunas de las cuales nuestra tesis atenderá teniendo en cuenta no solo el breve marco histórico aquí presentado sino también varios de los matices de los cuales daremos cuenta a largo del presente trabajo.

b. Consideraciones metodológicas

Metodológicamente esta investigación se fundamenta, por un lado, en el trabajo de campo realizado en la comunidad mocoví *Aim Mokoilek* (“Soy Mocoví”) de Colonia Dolores departamento de San Justo, provincia de Santa Fe, durante los años 2012-2015.

En relación al primer punto, la investigación se centró en el trabajo de campo. Consideramos que ella fue la metodología adecuada para comprender aspectos

³⁹ En la actualidad encontramos asentamientos mocovíes en la provincia de Santa Fe, sureste de la provincia del Chaco y en una localidad de la provincia de Buenos Aires. Según los resultados de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas de los años 2004-2005 (ECPI 2006) en Argentina se encuentran 12.145 mocovíes distribuidos en diferentes localidades del suroeste de la actual provincia de Chaco, norte y sur de la provincia de Santa Fe y 3.692 en el resto de la República Argentina.

centrales vinculados a su actual esquema comunitario. Nuestra postura metodológica estuvo sostenida por nuestros lineamientos teóricos. En este sentido, consideramos que una teoría no sólo define los problemas de investigación, sino que también moldea el método de investigación, dirigiendo “la observación del investigador hacia los aspectos específicos del objeto considerado significativo para la teoría (Holy 1984, 6)” En este sentido, el trabajo de campo—esto es, la presencia directa en el lugar donde se encuentran los actores de una unidad sociocultural estudiada—ocupó un lugar central en nuestra investigación. En consecuencia, puede señalarse que la observación y el registro etnográfico fueron el producto de una elección activa. Sin embargo, y como sostiene Holy, una gran parte de nuestra investigación continuó siendo no dirigida, es decir, también estuvo determinada “por lo que sucede alrededor” (Holy 1984, 6–7) posibilitando, en diversas ocasiones, la problematización de algunos de nuestros postulados iniciales.

Entre las técnicas (encuadradas en el trabajo de campo) que nos permitieron acceder a los sujetos de estudio y a su mundo social, hemos privilegiado las técnicas cualitativas y, en particular, la observación participante. A través de la observación participante nos propusimos acceder al universo cotidiano de nuestros interlocutores y adentrarnos en el mundo de sus prácticas. Esta técnica nos permitió registrar situaciones novedosas no contempladas inicialmente por nuestra investigación, se mostró como la técnica privilegiada para atender, entre otros fenómenos sociales, a las formas que adquiere la legitimación de los líderes comunitarios, las celebraciones anuales mocoví, y también para comprender los modos de vinculación política, intra y extracomunitarios. La observación participante a simple vista parece uno de los procedimientos más simples, sin embargo, esta presunción se vincula con la creencia de que el hecho social parece bien delimitado, pero sólo es una apariencia de facilidad. Hay hechos sociales complejos y “fugitivos” que raramente aparecen al observador en su unidad, y es allí, pensamos, donde esta técnica devela su eficacia (Griaule 1969).

Aún así, también hemos utilizado como una de nuestras técnicas principales las entrevistas para poder iluminar aspectos relevantes de nuestra investigación que no surgían mediante otras técnicas. Para nuestro caso, utilizamos entrevistas abiertas y semiestructuradas a fin de documentar eventos específicos requeridos por nuestro

estudio como el proceso de conformación de la comunidad a lo largo del tiempo: memorias sobre el liderazgo de Mariano Salteño, memorias sobre la rebelión de 1904, itinerarios migratorios. Una vez advertida la importancia intra-comunitaria de la figura del líder decimonónico, buscamos en las entrevistas y conversaciones informales acceder a los sentidos (y expectativas) asociados a su figura en el marco de las prácticas sociales y políticas inter y extra-comunitarias. Con las entrevistas abiertas, entonces, buscamos que los sujetos nos introdujesen en su mundo interpretativo, a fin de obtener ciertas categorías sociales (Rockwell 1987) que nos permitieran acceder al modo en que los actores experimentan su mundo social.

Puede ser útil mencionar que, en líneas generales, se emplearon dos formas principales de registro. En primer lugar, hemos utilizado un diario etnográfico donde registramos todas nuestras notas de campo, incluyendo no sólo expresiones verbales de los actores, sino también observaciones que exceden este ámbito y que surgieron de la observación directa. En segundo lugar, hemos recurrido a la grabación de las situaciones de entrevista y de otros eventos festivos. Debemos señalar que las grabaciones fueron realizadas en todos los casos con el consentimiento de los sujetos entrevistados.

Más allá de aquellos materiales originales obtenidos de manera directa, hemos utilizado como fuentes para nuestra investigación algunas publicaciones brindadas por la comunidad de estudio. Asimismo, y para la caracterización de los contextos históricos, nos hemos servido de bibliografía histórica y hemos consultado diferentes archivos estatales y religiosos. Como dijimos, una parte de nuestra investigación también incluyó otra modalidad de acceso al campo. Junto a una aproximación etnográfica que nos permitió acceder a las memorias de la comunidad manifestada en sus narrativas orales y también en prácticas culturales concretas, nuestro análisis incluyó el examen de fuentes históricas. En relación al tratamiento de los documentos, y al momento de tratar períodos diferentes de la experiencia socio-histórica mocoví, hemos decidido trabajar con recortes circunscriptos al problema específico de investigación.

La pregunta por el cacique Mariano Salteño pronto fue indispensable y nos invitó a considerar documentación y literatura histórica, y a emprender la visita a

archivos estatales y religiosos. Nos propusimos pues re-construir su trayectoria histórica sorteando una serie de obstáculos que incluyeron desde las dificultades propias de la falta de documentación hasta problemas vinculados al carácter de la misma: durante la investigación debimos partir de testimonios dejados por agentes estatales o misionales intentando despojar a aquellos documentos de diferentes tipos de prejuicios que en ocasiones impedían atender de manera nítida las diferentes modalidades que asumió la agencia indígena.

Sobre la aproximación histórica es necesario aquí aclarar algunas cuestiones. Al comenzar nuestro trabajo de investigación no imaginamos la profundidad histórica que en algunos de sus tramos finalmente esta tesis cubrió. En efecto, y aún cuando, como notamos, nuestro trabajo se basó fundamentalmente en el análisis de documentación etnográfica (en beneficio de un abordaje de la memoria de esta comunidad con el propósito de indagar sobre la relaciones que ella construye con el pasado) la aproximación histórica cubrió una parte de este recorrido por varias razones.

En primer lugar, tal decisión se debió a la necesidad de encuadrar varios de los eventos evocados en la comunidad de estudio pero sobre todo el encuadre histórico se debió a la necesidad de intentar compensar la ausencia de estudios sobre algunos períodos de la historia mocoví, ausencia que impedía orientar, si quiera, la mirada sobre aquel líder evocado. En esta dirección debemos enfatizar que varias de las hipótesis que constituyen la dimensión histórica de este trabajo deben considerarse como hipótesis provisorias que requerirán futuras constataciones.

Del mismo modo, y en segundo lugar, este encuadre nos permitió revisar críticamente algunos de los escasos enfoques históricos que disponemos que presentaban una visión tradicional sobre los líderes mocovíes. Así, y como notamos, la mirada histórica existente en las obras consultadas encontraba en la divisoria indios/blancos el punto de partida del análisis, divisoria que, precisamente, esta tesis busco cuestionar. En esta dirección es que procuramos, como notamos en los apartados anteriores, atender a una perspectiva que entiende la historia desde un enfoque que atiende a la noción de agencia indígena, siguiendo, en este sentido, los intentos de aquellos estudios que establecieron una crítica de las categorías que usaron los grupos

hegemónicos para normalizar e invisibilizar a los grupos dominados (Trouillot, 1995, Boccara, 2012).

Ahora bien, existen riesgos metodológicos al trabajar con fuentes documentales históricas y etnográficas, uno de ellos procede de la posibilidad de proyectar aspectos del pasado en el presente pero también existe el riesgo opuesto que consiste en proyectar rasgos del presente hacia el pasado; otro riesgo, como ya notamos, consiste en trazar una continuidad esencial entre presente y pasado. Partiendo de estas precauciones debemos notar que no buscamos en este trabajo trazar una continuidad histórica entre el pasado decimonónico retratado en los capítulos históricos y hoy; mas bien buscamos reconstruir la trayectoria de aquel jefe mocoví, con el propósito de iluminar varias de los eventos históricos evocados en las representaciones que sobre la experiencia socio-histórica de este colectivo relevamos etnográficamente.

Aún con las limitaciones que esta decisión pueda traer, y asumidos los riesgos señalados, creemos que esta elección fue una opción adecuada en tanto que que procuró, pensamos, un aporte; una voz mas a los silencios que aún forman parte de “las distintas fases de la elaboración histórica desde la creación de hechos y archivos autorizados hasta la formación de narrativas y significaciones retrospectivas.” (Ramos, 2010, 33).

Capítulo II. El cacique Mariano Salteño y las formas étnicas

Si de manera general en esta tesis nos interesamos en los procesos de articulación y reacomodación que involucran a las prácticas políticas mocovíes, en este capítulo pondremos nuestra atención en una de sus articulaciones más recientes como fue, al calor de los movimientos de efervescencia étnica, el reciente proceso de reivindicación étnica llevada adelante por los residentes mocovíes de Colonia Dolores. El capítulo comenzará, entonces, con una caracterización de la comunidad de estudio, para luego detenerse, ya en el segundo apartado, en las negaciones y estigmas que pesan sobre los mocovíes en general y sobre sus jefes en particular; también aquí analizaremos cómo los integrantes de la colectividad tematizan esta vinculación al momento de salvaguardar su sentido de pertenencia. En la segunda parte, exploramos el reciente proceso de reivindicación étnica encabezado por la comunidad de estudio en el que la evocación de la figura del jefe mocoví Mariano Salteño resulta ineludible.

a. Colonia Dolores

El visitante que llega a Colonia Dolores se encontrará, en primer lugar, con un cartel de madera que anuncia la llegada a la comunidad (ver Anexo, Fotografías). Luego de transitar una larga cuadra de tierra se encontrará con un poblado que, como después supimos, cuenta con poco más de quinientos habitantes, en el que se destaca la plaza principal, la capilla, la escuela y un conjunto de casas. Las casas de ladrillos van rodeando esa geografía cuadrada, una tras otra, hasta transformarse en casas más precarias, que se pierden en lo que uno podría definir como el confín del pueblo. Algunas de aquellas casas de ladrillo configuran un conjunto de edificios públicos, pero en otras se advierten carteles que en mocoví anuncian, por ejemplo, la Casa Mocoví o el Museo comunitario. Entre el puñado de edificios públicos se destaca una escuela primaria a la que asisten los niños del pueblo (la Escuela Rural nro. 430 “José de San Martín”), la comisaría y el dispensario de salud en el que trabaja una de las dirigentes comunitarias que, desde el primer día, nos abrió las puertas de su casa y de su historia. Ella nos condujo por muchos de los lugares que recorrimos y también nos presentó a los diferentes miembros que forman parte de esta comunidad. En los

primeros días, y en una de las tantas conversaciones, uno de ellos reflexionó: “Esto fue siempre un pueblo indígena, lo que pasa es que cuando nosotros entramos en el campo jurídico esto fue individual”. Como luego notamos, fue el resultado de un acuerdo celebrado por los caciques mocovíes Mariano Salteño, Valentín Teotí y José Manuel, con los agentes republicanos. Como veremos, a comienzos de 1868 estos caciques, tras una visita a la Capital acceden a su reducción, en lo que los residentes mocovíes hoy reconocen como un lugar sagrado conocido como *El Ombusal*, y que después de veinte años se trasladará a su actual locación.⁴⁰

En la Casa Mocoví suele reunirse la Comisión Aborígen del pueblo, comisión que reúne a hombres y mujeres destacados de la comunidad con lo que debimos encontrarnos formalmente, tras nuestra llegada, a comienzos de 2012, para pedir la aceptación de nuestra estancia. Pronto se descubre que en el predio al aire libre, lindante con la Casa Mocoví y el Museo Mocoví, resulta el lugar de una celebración anual que se desarrolla generalmente a fines del mes de agosto. Una ceremonia que aunque desbordada significados sociales y políticos, a simple vista, toma la forma de un acto de la comunidad, en la que nos detendremos en el siguiente apartado. Después de un tiempo en Colonia Dolores, los dirigentes comunitarios nos mostraron el Museo comunitario, en el que se resalta la historia del pueblo mocoví y en el que conviven objetos que evocan la rebelión de San Javier junto a hallazgos arqueológicos recientes de cuyas expediciones participa la comunidad junto a un equipo de antropólogas de la ciudad de Rosario. También en el Museo encontramos textos y algunas fotografías ligadas al cacique Mariano Salteño. Fue allí, pero también en muchas otras oportunidades, donde surgieron los relatos sobre la historia del cacique Mariano Salteño, figura que nos acompañará en todo este trabajo.

⁴⁰ Como otros asentamientos mocovíes, Colonia Dolores también es el resultado de otros movimientos sociales, políticos y económicos. Si bien relacionados con la estructura socio-económica de esta porción del Chaco santafesino, dos desplazamientos mocovíes pueden distinguirse durante el siglo XX de las ininterrumpidas migraciones laborales estacionales que afectaron a los mocovíes Colonia Dolores. Como veremos en el capítulo IV, el primero, a comienzos de siglo XX, se dirigió hacia el norte de la provincia de Santa Fe y sur del Chaco; en tanto que el segundo, pasada la segunda mitad del siglo XX, se dirigió desde el norte hacia el sur, llevándolos a zonas alejadas como las localidades del sur de la actual provincia de Santa Fe.

b. Negaciones y estigmas

Durante las primeras conversaciones en Colonia Dolores, el cacique Mariano Salteño resultó un tópico importante en los discursos que reflexionan sobre las prácticas políticas pasadas y presentes. No fue difícil notar que el jefe mocoví constituye un símbolo a partir de cual se disputan y acuerdan sentidos de pertenencia. Junto a aquellos énfasis que resaltaba una comunidad alineada bajo su figura pronto asomaron interpretaciones que, a primera vista, podrían ser caracterizadas como una tensión intra-comunitaria sobre aquella mirada uniforme pero que mas bien deben ser leídas como respuestas a un imaginario que asecha la figura del cacique y que, fácilmente, se descubre al revisar la literatura especializada, en particular aquella de cuño tradicional que, como vimos, en el capítulo I, resaltaba un pasado nacional independiente del indígena. La cobardía, la sumisión y la traición, fueron, entonces, algunos de los adjetivos que han acompañando expresa o solapadamente algunos registros oficiales sobre la figura del cacique Mariano y también ellos constituyen los adjetivos contra los que dialogan hoy especialmente los dirigentes comunitarios a la hora de dar cuenta de su continuidad. Fue, por ejemplo, su participación en las milicias indígenas republicanas lo que le valió la calificación de “agente de la colonización blanca” por parte de estudios tradicionales (Roselli 1980; Aleman 1997); el calificativo de “traidor”, en cambio, provino de las interpretaciones recientes que desde otros enfoques se hicieron sobre su expresa ausencia en los acontecimientos de San Javier de 1904 (Andino 1998; V. Greca 2009).

Sin negar las tensiones intra-comunitarias a las que atenderemos en el capítulo V, y como era de esperar, los dirigentes comunitarios con los que conversamos parecían hacerse eco de algunas de las versiones que sobre este cacique circulan no solo en la bibliografía académica sino también en el imaginario local. Además del jefe mocoví debemos notar que tampoco han quedado afuera del imaginario oficial, ni de las actuales respuestas mocovíes, otros acontecimientos cercanos a los miembros de la comunidad como fueron los sucesos vinculados a la rebelión de San Javier. Los relatos históricos recogidos en la comunidad de estudio resumen de diferentes modos una larga historia de violencia, inaugurada por las campañas militares, seguida por la reducción en la misión franciscana, violencia cuyas mas brutal expresión hoy se

encuentra en las evocaciones dolorosas de la represión de la rebelión de San Javier. Como veremos, este movimiento político-religioso, configura un momento central en la memoria de los mocoví pero también en la memoria de los criollos de la región que lo calificaron como “el último malón”.⁴¹

A pesar de la represión que se abatió sobre los mocovíes tras la rebelión, la figura violenta del “malón” los acompañó por un largo tiempo y produjo un proceso estigmatización.⁴² Como han señalado algunos estudios, tras la rebelión, en el caso de Colonia Dolores, pero también en otras localidades, y a la par de los vaivenes de la expansión económica que los tuvo como objeto, se configuró un cuadro de estigmatización que propició lo que algunos llamaron para el caso mocoví, procesos de “invisibilización étnica” (Citro 2006); y otros calificaron, en tanto práctica común a diferentes grupos indígenas, como “identidad clandestina” o “cultura de resistencia”, procesos que posibilitaron la reproducción social al margen de la “sociedad envolvente” (M. A. Bartolomé 1997; M. A. Bartolomé 2003). En términos generales puede señalarse que desde estas perspectivas se sugiere que los procesos señalados dan cuenta menos de una negación (implicada en la idea de ocultamiento de la identidad étnica) que de una estrategia de supervivencia y también de resistencia frente a las políticas hegemónicas que buscaron negar el carácter indígena de la República. Para Citro este proceso no puede comprenderse solamente como “mero efecto de estas presiones sobre los grupos vencidos, sino que también fueron tácticas de resistencia practicadas conscientemente por los actores.” (Citro 2006). Tácticas que, por otra

⁴¹ Citro sobre este punto también registró el rechazo de tal calificación entre los grupos mocovíes por ella estudiados (algunos pertenecen también a la comunidad de Colonia Dolores) y sostuvo que, mas bien, el “malón” existió en el imaginario criollo y “en los discursos que luego legitimaron esa construcción formada a partir de la histórica lucha contra los aborígenes y del temor e incompreensión de sus prácticas socioculturales (Citro 2006, 154).

⁴² La noción de estigma que requiere ciertas aclaraciones. Según Goffman, la sociedad establece los medios para categorizar a personas y grupos a partir de determinados atributos que se perciben como corrientes y naturales, es decir, “el medio social establece las categorías de personas que en él se pueden encontrar” (Goffman 1998, 12). Los atributos se conciben como indeseables cuando son incongruentes con un estereotipo o expectativa acerca de cómo debe ser un individuo o un grupo particular. En principio, el término estigma refiere a un atributo profundamente desacreditador. Para el autor resulta sin embargo, necesario centrarnos en el análisis del estigma a partir de un lenguaje de relaciones más que de atributos, puesto que en distintas personas un mismo atributo puede tener un valor diferente.

parte, y también según la autora, encontraron un ámbito propicio para desarrollarse en la tendencia histórica de las políticas hegemónicas por suprimir y desdeñar el componente indígena, especialmente en el caso de la provincia de Santa Fe que tempranamente recibió aportes migratorios europeos (Citro 2006, 157).

Si cada vez mas estudios especializados, como el de Citro, tendieron a desacreditar para el caso mocoví la identificación de la rebelión de San Javier con la figura violenta del malón, ha quedado prácticamente intacta la identificación de los caciques mocovíes que negociaron con el frente colonizador con la figura de la traición. Pero no solo por estas vías encontramos caracterizaciones sobre los mocovíes en general y sus caciques en particular, también, y como veremos en el siguiente apartado, otros dispositivos han servido para construir un imaginario particular sobre los mocovíes santafesinos. Para encuadrar el problema en el siguiente apartado exploramos a través de dos ejemplos algunos de los mecanismos discursivos presentes en dos obras que presentando la lucha de las civilización contra el “indio”, posibilitaron la construcción de una singular perspectiva sobre lo mocovíes. Debemos notar que, precisamente, aquellos discursos también deslizaron, por el mismo ese camino, estereotipos sobre los jefes mocovíes.

Si como ha notado Citro la figura del malón fue utilizada por la prensa local a propósito de la rebelión de 1904, fue tal vez en la conocida película de Alcides Greca, *El ultimo malón* y en la obra literaria *Viento Norte*, donde algunas de las calificaciones sobre los mocovíes encontraron ciertos dispositivos mas claramente identificables que nos permitieron acercarnos a un caso particular de formación de alteridad.⁴³

1. Imaginario sobre los mocovíes santafesinos a través de dos ejemplos concretos

Al revisar algunas de la obras de Alcides Greca rápidamente se advierte el cruce de cuestiones etnográficas, históricas y literarias pero también se revela la existencia de imaginarios sociales y políticos sobre la sociedad indígena como la

⁴³ Importa distinguir aquí, como propone Giordano, el concepto de “imagen” en un sentido de imagen mental e iconográfica que conforma un imaginario y se deriva de textos escritos y visuales, en tanto “captaciones articuladas en una reflexión que las sintetiza, las interpreta y les da sentido “ de imágenes artísticas o visuales como obras de arte o fotografías procedentes de textos visuales. (Giordano 2004, 518).

mocoví de norte santafesino.⁴⁴ Su introducción, aunque breve, nos pareció un recurso significativo en la medida que estas intervenciones constituyen un ejemplo concreto de estos imaginarios a los que hicimos alusión en el apartado anterior, especialmente, porque en estas obras el autor brinda tanto una caracterización sobre la rebelión de 1904 pero también brinda una caracterización sobre los líderes mocovíes. Debemos notar que aunque no realizaremos un análisis en sentido estricto de estas obras, buscamos a través de ellas dar cuenta de algunos de los imaginarios contra los que los mocovíes hoy dialogan a la hora de dar cuenta de su pasado.

Viento Norte, primera novela publicada por Alcides Greca en 1927, nos acerca de manera central a la rebelión mocoví de San Javier, y con ella, a ciertos aspectos sociales y políticos de una sociedad de frontera del norte santafesino.⁴⁵ Si escasa fue la trascendencia de *Viento Norte* mayor será la trascendencia de una película, pionera de la filmografía argentina, donde Greca con espíritu documental abordará los mismos acontecimientos de la novela: la rebelión de San Javier. En 1917, diez años antes que saliera a la luz esta novela, Greca filmará en San Javier *El último malón* con algunos de los sobrevivientes del levantamiento de 1904. Si bien ambas abordan los acontecimientos de 1904, entre la rebelión y las dos representaciones erigidas por Greca median poco más de dos décadas de profundos cambios históricos y políticos que nos permiten advertir no sólo un cruce de temporalidades sino también esbozar, ciertos desplazamientos en el imaginario moral y político reinante en uno y otro período.

Nos detendremos brevemente en la película *El último malón* y en la novela, no sin antes notar, por un lado, que aunque el filme sobre la rebelión de San Javier fue realizado en 1917, fue retocado luego (entre 1924 y 1926), en un período cercano al de la publicación de la novela *Viento Norte*. Algunos autores han señalado que estos

⁴⁴ Ciertamente no fue el azar el que produjo esta confluencia. Greca albergaba tal inquietud y la convirtió en propósito. Como él mismo ha señalado en el prólogo de otra de sus obras: “Mis libros serán buscados dentro de cincuenta años por los investigadores y estudiosos con la curiosidad con que se leen hoy las recopilaciones de Haig.” (A. Greca 1934, 4). No se equivocó.

⁴⁵ Alcides Greca nació en 1889 en aquella localidad de la provincia de Santa Fe. Fue escritor, abogado, periodista, profesor universitario, legislador provincial y nacional por el partido radical. Fundó y dirigió diarios como el *El Mocoví* en San Javier y *La Palabra* en Santa Fe y colaboró en varios otros diarios y revistas.

retoques propiciaron una determinada interpretación sobre los acontecimientos no ya de la rebelión de San Javier, sino de otra rebelión indígena que tuvo lugar en 1924 en la provincia del Chaco conocida como la “Rebelión de Napalpí”.⁴⁶ Rápidamente advertimos que *Viento Norte*, al igual que los retoques aludidos, tuvieron como telón de fondo la represión de otra rebelión indígena, en la que, como veremos, también participaron algunos de los sobrevivientes de San Javier.⁴⁷ Así, y a pesar del reconocimiento que, por ejemplo, Alejandra Rodríguez le hace a Greca, destaca que su interés por el mundo indígena carece de ingenuidad. Aún así, parece también oportuno señalar, como también propone esta autora que, a pesar de las ambigüedades, sus trabajos buscaron poner en primer plano a los mocovíes distinguiéndolos, en un período donde se afianzaba, mediante el olvido y la muerte, la negación de los diferentes pueblos indígenas (Rodríguez 2011). En efecto, para Rodríguez, Greca establece una diferencia sustancial con películas posteriores donde los indios constituirán “una masa indiferenciada” que obstaculiza el triunfo de la civilización.⁴⁸ No olvidemos que Greca, nacido en San Javier, había compartido parte de su vida con los mocovíes.

Ahora bien, en *El último malón* Greca contrapone el mundo blanco al mundo indígena pero también contrapone dos formas de liderazgo, un liderazgo vinculado, como el primer acto muestra, al cacique Bernardo, cercano a los beneficios que el mundo blanco le ofrece, y otro vinculado al cacique Salvador quien, además de luchar por las reivindicaciones mocovíes, encuentra legitimado su poder en asambleas y en ciertos avales sagrados. Especialmente a lo largo del filme, pero también en algunos

⁴⁶ Debemos notar que Napalpí fue el escenario en 1924 de otro levantamiento político-religioso cuyo motivo fundamental, como en el caso del levantamiento de San Javier, fue el despojo territorial y la explotación a la que los indígenas estaban sometidos. Los movimientos de tipo milenarista han sido abordados por diferentes interpretaciones ya clásicas como las de Cordeu y Siffredi (1971), Bartolomé (1972), Miller (1979) e Iñigo Carrera (1998).

⁴⁷ La inclusión posterior de escenas que incluyen al gobernador Centeno acusado de la represión de Napalpí, tendría como propósito, según la plausible hipótesis de Rodríguez, justificar su violenta actuación de acuerdo a cierta necesidad política coyuntural del partido al que representaba Greca.

⁴⁸ Entre sus objetivos Rodríguez busca problematizar la tensión existente entre la intención de Greca de representar a los mocovíes cinematográficamente y la de ejercer su representación política extracineamatográficamente. En efecto, para Rodríguez la apuesta cinematográfica de Greca hacia los mocovíes debe vincularse sin más a la necesidad de electores que el autor de *Viento Norte* tenía como candidato a diputado provincial. Así, y a pesar del reconocimiento que la autora le hace Greca, destaca que su interés por el mundo indígena carece de ingenuidad.

pasajes de la novela, también se advierte que aquellas instancias políticas que muestra a los mocovíes como sujetos políticos cambian cuando los mocovíes cruzan a la escena de los blancos.⁴⁹ Rápidamente se advierte que ambos mundos se presentan como inconmensurables. Desde estas miradas, que incluyen otros relatos, pero que hemos concentrado en estos ejemplos, el pasaje (del cacique Bernardo en el filme, o del cacique Mariano en la novela), al mundo blanco solo podía responder al abandono de la sociedad de origen. Desde el imaginario criollo, los rasgos asumidos por cualquiera de los agentes involucrados en la escena, son uniformes. Aún mas, las pruebas de tal renuncia se sustentan en una supuesta avidez de algunos indígenas, esto es, en la búsqueda de beneficios, especialmente materiales, que solo el mundo civilizado ofrece. Tampoco es casual entonces, que desde el “imaginario civilizado” las prácticas políticas de estos hombres fueran leídas como rupturas con sus sociedades y que figuras como la “traición” se yuxtapusieran a sus actuaciones políticas. Como se advierte, la disyuntiva planteada por este esquema binario olvida tanto a la negociación como recurso político del liderazgo indígena como la emergencia de nuevas formas de liderazgo que fueron componiendo el paisaje de la región.

Junto a aspectos sociales y políticos de la sociedad sanjaveriana de comienzos del XX, la novela por su parte expone, la insoslayable presencia, complejidad política y religiosa (cuando no fuerza) de este pueblo, brindado, incluso, perspectivas novedosas sobre la rebelión. Junto a los protagonistas del criollo San Javier, Greca introducirá también en la primera parte a los protagonistas mocovíes.⁵⁰ En los personajes ficcionales como el cacique de San Javier Mariano, su hermano Andrés, su sobrino Salvador y el “tatadiós” Golondrina, pueden reconocerse, como veremos,

⁴⁹ Rodríguez nota: “Mientras los indios se hallan en el espacio de la tolerancia, reducidos, acotados en ese espacio de subalternidad, es posible celebrar el intercambio entre ambos mundos. Sin embargo, en las escenas donde cruzan la frontera espacial y social que los separa de la sociedad de San Javier para subvertirla, la mirada se encolumna tras los vecinos de San Javier, constituidos en víctimas del alzamiento.” (Rodríguez 2011, 167).

⁵⁰ A este pueblo fronterizo de mocovíes reducidos, pobladores criollos e inmigrantes, Greca hará llegar a Almandos Montiel, un médico procedente de Buenos Aires, quien, desde su arribo, no podrá resistir los encantos de la hija taciturna de Don Fructuoso Rivero, figura influyente de la elite local. La muchas veces frustrada y trágica historia de amor recorrerá de principio a fin las páginas de la novela y con su pretexto Greca expondrá la atmósfera social y política reinante en el San Javier de cambio de siglo. Pronto advertimos, en uno de los primeros diálogos de la novela, las expectativas de Montiel sobre aquel pueblo: “se me había descripto San Javier como una mera reducción de indios, y me encuentro con una sociedad distinguida.” (A. Greca 1938, 17).

ciertos personajes históricos que las crónicas e investigaciones consignan como el cacique Mariano López, y sus hermanos Andrés y Juan López y el shamán Golondrina, respectivamente.⁵¹

En el capítulo *Sombras de plenilunio*, por ejemplo, se presentan ciertos aspectos de la religiosidad y política mocoví que connotan algo más que una destreza literaria por parte de Greca. El capítulo comenzará con la intriga que, finalmente, dará lugar a la rebelión. Intriga de carácter político pero también sagrado que busca en primer lugar destituir al “cacique Mariano”, vinculado a las instituciones blancas, para reemplazarlo por Salvador. Resulta pertinente notar que, como en las versiones hoy disponibles sobre el jefe Mariano Salteño, al igual que en *El último malón* también se vincula a los líderes que negocian con los blancos a líderes sumisos mientras que los líderes “tradicionales” son consignados como los líderes “verdaderos”, reproduciendo por esta vía y nuevamente, la dicotomía entre dos mundos irreconciliables.

Si durante la primera y segunda parte de la novela, como en la película, los mundos criollo e indígena se presentan separados, gozando de cierta autonomía, al promediar la novela las cosas cambian. La tercera parte albergará, el encuentro violento desencadenado por la rebelión y su represión. Aquellos capítulos, sin embargo, serán precedidos por otro, donde los ecos decimonónicos del binomio civilización y barbarie se alejarán para dar paso a un particular encuentro entre ambos mundos.⁵²

En estos encuentros, como en otros relatos de la tercera y cuarta parte de la obra, advertimos algunos cambios respecto de la aproximación cinematográfica.

⁵¹ El juego de cruces entre personajes históricos y literarios se multiplicará hasta alcanzar a figuras del clero y del gobierno santafesino. En esta dirección llama la atención la alusión al misionero fray Hemete Contanzi – a cargo de de la reducción de San Javier desde mediados del siglo XIX- quien en la novela y bajo el nombre *Hermetis* es reconocido como el “valeroso franciscano fundador de San Javier” así como la referencia al gobernador de Santa Fe, Enrique Mosca.

⁵² En *La pesca del yacaré*, Greca nos sumerge en la caza del yacaré emprendida por el mocoví Andrés. Si en el fragor de la lucha cuerpo a cuerpo entre el yacaré y Andrés, la indistinción ubica los cuerpos en el mismo plano de fiereza, es la destreza y la valentía de Andrés que lo distingue de la fieras. El mismo Montiel y su amigo Guillen espectadores casuales anonadados observan la hazaña. Finalmente, ante un apuro de Andrés, la civilización se precipita en un disparo certero de Montiel. Disparo que resolverá el apuro vital de Andrés frente al yacaré y, a un tiempo, convertirá a Montiel y Andrés en cómplices de un horizonte en común.

Aunque la meditación política de Greca fue de la mano de una concepción liberal del mundo y de sus gentes informada fundamentalmente por los conceptos de civilización y barbarie, notamos algunas diferencias entre la película y la novela. La clásica oposición civilización y barbarie, presente de manera nítida aunque oscilante en el filme, exhibe otra en *Viento Norte*, derivada, que sin retirarse por completo del binomio decimonónico desplaza la alternativa hacia otro eje: la modernidad se presentará ahora en oposición al atraso.⁵³

El componente salvaje de la barbarie, vislumbrado ya desde el título de la película, donde la figura del malón alude a las irrupciones indígenas violentas perpetradas sobre los pueblos de frontera perderá fuerza en la novela por una mirada, si se quiere, nostálgica del colectivo mocoví, una mirada establecida desde una civilización ya triunfante.⁵⁴ Impensada hubiera sido la narración de un encuentro semejante tan sólo una década atrás.⁵⁵ De hecho, en *El último malón* (y más allá de los retoques posteriores), como vimos el cruce entre ambos mundos se reducirá sólo a cruces violentos como el de la rebelión. Pisando la tercera década del siglo XX, la barbarie, no la representan ya fundamentalmente los indios como en la primera década del siglo.⁵⁶ A propósito de la represión de la rebelión, en *Viento Norte* encontramos unas páginas dedicadas a aquellos violentos sucesos en ocasión de la rebelión de San Javier, allí también advertimos el alejamiento de la antinomia decimonónica en favor

⁵³ Esta última alternativa fue distinguida en el prólogo de *Los Sertones* por Florencia Garramuño en su análisis de la obra de Euclides Da Cunha, aunque en este caso, y a diferencia de lo que aquí proponemos, esta contraposición parece más bien sustituir a la concepción sanmiertina.

⁵⁴ En relación al polisémico concepto de barbarie podemos, brevemente, señalar que si bien escasas son las menciones que Sarmiento hiciera sobre el indio en relación, por ejemplo, al gaucho aquel colectivo esta incluido en tal concepto en tanto comparte con aquel (y con todos los habitantes del campo herederos del pasado colonial) su vinculación primaria con la tierra. Greca es quien en *El último malón* pondrá el acento fundamentalmente en el componente indígena de la barbarie, en su salvajismo, para luego, y como veremos en la novela, desplazar el acento sobre otro sector de la sociedad sanjaveriana.

⁵⁵ El triunfo no era solamente retórico, como vimos, *Viento Norte* fue escrita después de los cruentos sucesos de Napalpí. Enunciada ya desde la certidumbre de la civilización en progreso, tanto algunos capítulos como en el plan de obra propuesto por Greca, se plantearán encuentros entre ambos mundos.

⁵⁶ El San Javier de 1904 fue escrito desde 1927 con un trasfondo atravesado menos por el binomio civilización y barbarie que por la contienda entre liberales y conservadores (de la que Greca participa de manera activa) y por otros fenómenos de trascendencia política como fue la aplicación de la Ley Sáenz Peña (mediante la cual Greca fue electo diputado provincial), el veto (al parecer, clerical) de la Constitución provincial de 1921 y también por la rebelión y represión de Napalpí en 1924.

de otra alternativa informada por los nuevos acontecimientos. La violencia en la novela es otra, la violencia civilizadora dio paso ahora a la del progreso.⁵⁷ Pero la barbarie aún persiste. Aún ante el triunfo de la civilización frente a los indios, persiste un obstáculo para el progreso. Hay otra barbarie que ahora preocupa a Greca, menos vinculada al “salvajismo” indígena que al atraso. Barbarie, (y tal vez aquí estribe la diferencia con el imaginario reinante en décadas anteriores) de la que los mocovíes son, como la República, también víctimas.

Ahora bien, el discurso alterizante que identifica de los jefes mocovíes que negociaron con el Estado Argentino como jefes sumisos al poder o aquella otra que identifica la rebelión como un violento malón, no solo ignora la concepciones que dan cuerpo a la historia local sino que mas bien constituye uno de los efectos de las construcciones de otredad indígena utilizadas por el Estado, imaginario que incluso cierta literatura tradicional hasta hace poco reprodujo.

*

El análisis que acabamos de proponer se asemeja a los modos en que, según algunos estudios, se forjaron los estereotipos sobre el indígena chaqueño durante el siglo XIX y XX. Diferentes observadores, con intereses también diferentes, fueron construyendo a través de una narrativa escrita y visual un imaginario de alteridad indígena que, por ejemplo, Mariana Giordano abordó a partir de tres esquemas de percepción, dos de las cuales se corresponden en líneas generales con los que previamente sugerimos para estas obras. El primero corresponde a la *esquema civilizatorio*, el segundo al *integracionista* y el tercero al *reparacionista y reivindicatorio*. Si bien, y como la autora señala, cada uno se corresponde con un período delimitado en el tiempo en cada etapa se producen “fisuras con reapariciones de elementos de uno en épocas de supremacía del otro, aunque se distinguen ‘imágenes

⁵⁷ Barbarie, vinculada a los sectores terratenientes, a un estilo de vida casi feudal, a prácticas electorales fraudulentas, en definitiva, barbarie encarnada fundamentalmente en el personaje de Don Fructuoso Rivero y su círculo social. Greca parece dar cuenta de manera expresa de esta violencia al momento de narrar los pormenores de la represión. No sin cierta nostalgia hacia los mocovíes el autor señala: “San Javier acababa de fusilar en sus calles todo ese poético pasado que lo llenara de un romántico prestigio. La raza aborigen era dispersada, perseguida, aniquilada. Ya no será San Javier “el pueblo de los mocovíes”, sino un pueblo más de la provincia, [...]. El ferrocarril que se anunciaba ya, como un hecho prodigioso, acabaría por destruir los últimos vestigios de ese pasado, vendrían después la luz eléctrica, el telégrafo, el progreso en suma. ¡Si! El progreso!” (A. Greca 1938, 124).

centrales” (Giordano 2004, 544). Desde este punto de vista, en ambas obras, *el esquema civilizatorio* se ubica temporalmente antes y durante las campañas del Chaco, es decir, desde la organización nacional simbolizada en la Constitución de 1853 hasta la finalización de las campañas de pacificación en la primera década del siglo XX. Este esquema, se basa en la superioridad de la cultura del blanco sobre la del “otro” indígena en la que la alternativa salvaje/civilizado y la percepción del indio como “amenaza” conformará la imagen central hasta el final de las campañas de pacificación.⁵⁸ En el *esquema integracionista* la idea de sometimiento es reemplazada por la idea de integración: este modelo caracteriza un momento en que el Estado argentino reformuló su posición respecto del problema indígena.⁵⁹ Al promediar la década de 1910:

“con el éxito de las campañas militares, la ocupación progresiva del espacio chaqueño con la extensión de las vías férreas y la llegada de inmigrante hacia necesaria una actitud diferente frente al “otro” [...]. Esa se desprendió de un esquema integracionista que continuaba presuponiendo la validez del esquema anterior civilizatorio pero que cambió sus argumentos y su accionar en función de las nuevas circunstancias sociohistóricas [...] Se sustentó la imagen central del “pobre indio desposeído y explotado y la del “indio menor de edad e indefenso” [...] las reducciones civiles se erigieron en la puesta práctica de un

⁵⁸ Sin embargo, la autora nota, como acabamos de señalar a propósito del film *El último malón* y de la novela, que la rebelión de Napalpí no pasó desapercibida. Aunque tiempo mas tarde, reaparecerá en diferentes tipos de discursos desde una doble mirada, una vinculada a la figura del malón y otra representada por la figura del “indio víctima”.

⁵⁹ Ya durante la década de 1940 Giardono describe la presencia de lo que llama el esquema reparacionista-reivindicatorio, en el que se consolida la imagen del “indio víctima”. Desde esta perspectiva es el blanco el que había sido el invasor y responsable del despojo de las tierras indígenas advierte la presencia de un nuevo esquema de percepción de la realidad del indígena chaqueño. “La usurpación realizada por el blanco se convertía en una “deuda histórica”; había que resarcir el daño realizado y la tierra fue el elemento más sobresaliente para lograr la reparación a quien se nominaba como un “paria en su propia tierra”. [...] Al mismo tiempo que se exclamaba la necesidad de entregar tierras, el sentimiento de culpa emanado de la visión del “indio víctima” estimuló medidas asistencialistas tanto por parte del Estado paternalista como de distintas asociaciones benéficas y religiosas. La posición reparacionista, que posteriormente se reformuló en la reivindicatoria no excluyó la necesidad de “integrar” al “indio víctima”; es decir, la forma de vida del victimario continuaba siendo la correcta y la que se esperaba que finalmente el otro adoptara. Hacia fines de la década del ‘50 continuaban reapareciendo las bases del esquema civilizatorio: incorporar al indio a la civilización a través de su sedentarización y el trabajo metódico.” (Giordano 2004, 549).

sistema integracionista que lograría ligar al indio a la tierra y enseñarle a que la cultive [...].Napalpí se había convertido en el símbolo del esquema integracionista pero también marcó los límites del mismo” (Giordano, 2004 :546-547-548).

No es menor notar que sobre estos supuestos, se apoyarán varias de las políticas indigenistas estatales orientando acciones a través de políticas asimilacionistas e integracionistas, cuyo fin último, como afirma Radovich, era “lograr [...] convertirlos en ‘ciudadanos genéricos’ bajo una supuesta igualdad de derechos. Evidentemente, esto último no se logró y la discriminación y exclusión de los indígenas se constituyó en una constante en las sociedades latinoamericanas” (Radovich 2014, 136).

c. De la negación al reconocimiento

Algunas conversaciones con los miembros de la comunidad expusieron a veces directamente y otras como sombra, caracterizaciones negativas que se ciernen sobre la figura del cacique Mariano Salteño “¿Viste que se decía que era un cobarde?, el no era cobarde, el tenía mucho coraje.”.

Si las memorias comunes no fueron impermeables a los procesos de estigmatización aquí sugeridos esto es, respondieron a la interiorización de ciertos estereotipos dominantes, debemos notar que también ellas dieron cuenta de las diferentes miradas que sobre su figura conviven en la comunidad estudiada. En efecto, al atender específicamente a la historia local fue posible identificar posicionamientos intracomunitarios que, en diálogo con aquellas sistemáticas estigmatizaciones buscaron reponer la imagen del cacique Mariano Salteño y de la rebelión de San Javier, pero también contemplamos interpretaciones que buscaron marcar y recomponer al interior comunitario sentidos divergentes en las memorias asociadas a la figura del jefe mocoví, posicionamientos que, lejos de vulnerar la alineación narrativamente establecida a la figura de Mariano, más bien buscaron mantener la tensión en el proceso de reconstrucción frente a un problema que, requirió un complejo trabajo colectivo.

Las reflexiones sobre la historia local abrieron así una perspectiva doble. Por un lado, expresaron una unidad en tanto que aquellos que hoy participan en la

comunidad estudiada coinciden con las apreciaciones de sus dirigentes sobre la alineación a la figura de aquel líder mocoví. Pero, por otro lado, esta unanimidad no eliminó la existencia de historias diferenciadas al interior de esta comunidad estudiada. En este sentido también debe notarse que si bien las reflexiones contextualizaron una puja de criterios, las disparidades existentes no evidenciaron, sin embargo, un quiebre explícito al interior de la comunidad estudiada mas bien y, al contrario, antes que una tensión “suspendida” u ocultada los cuestionamientos a propósito del cacique Mariano fueron objeto de una reflexión colectiva que puede sintetizarse en el siguiente testimonio:

*“Nosotros decíamos que gracias a que el [Mariano Salteño] se redujo, porque decían **los otros** que era un cobarde porque se fue a entregar (y que) no tendría que haber hecho así, y nosotros decimos tanto que resistió digo yo, nosotros reflexionamos después con los ancianos de por qué hizo eso. Bueno, gracias a que el hizo eso estamos nosotros acá hoy, porque si no nos exterminaban no había salida, además del pacto” (Daniela, énfasis nuestro).⁶⁰*

Las negociaciones con el Estado y la supuesta “renuncia” o “cobardía” del cacique Mariano, lejos de sumar un escollo a la adhesión, fue interpretada como una estrategia que incluso encuentra un sustento inobjetable en la propia existencia comunitaria. Es mas, el cacique Salteño aparece en los diferentes relatos como un actor político complejo involucrado en diferentes formas de conflicto que para varios miembros de la comunidad no resisten ninguna estereotipación. A diferencia de las versiones oficiales en las que se identificaron las estrategias del cacique Mariano como estrategias del poder blanco, en las reflexiones intra-comunitarias los matices y sutilezas se multiplican. La manera en que estas distinciones fueron retenidas posibilita, pues, considerarlas como una elección significativa y, en consecuencia, nos invita a indagar sobre los alcances que una aproximación de estas características puede tener en las prácticas sociales y políticas de la comunidad estudiada.

⁶⁰ Hemos reemplazado los nombres verdaderos por seudónimos, a los fines de preservar el anonimato de los entrevistados.

1. “El rescate”

Si bien los miembros de la comunidad mostraron frente a aquellas caracterizaciones extra-comunitarias una gran inquietud y en el pasado aquellas estigmatizaciones fueron vividas con gran pesar, también expresaron que hace un tiempo han comenzado a revertir aquella visión. La memoria histórica asumió, en el caso de Colonia Dolores, la reivindicación del cacique Mariano Salteño, soslayando las acusaciones que se erigieron sobre este jefe. Indiferente a todos los cuestionamientos extra-comunitarios aquel jefe mocoví se ha convertido hoy para la mayoría de los residentes mocovíes de Colonia Dolores en fundamento de su unidad y solidaridad.

Colonia Dolores ha emprendido también el camino étnico y ha obtenido, como tantas otras comunidades indígenas a personería jurídica en el año 2008 y conformando de este modo la Comunidad Aborigen *Aim Mokoilek* (“Soy Mocoví”).⁶¹ También se ha convertido en el Primer Municipio Indígena del Pueblo Mocoví de Colonia Dolores. Para tal propósito fueron evocadas y demostradas las intervenciones legales del cacique Mariano Salteño.⁶² En este camino étnico las evocaciones a su figura no han estado ausentes. En el año 1994 se crea la Comuna de Colonia Dolores. Un año después, la Comuna redacta una Ordenanza que da cuenta, entre otras

⁶¹ La obtención de la personería jurídica es una realidad por la que han transitado otras comunidades mocovíes asentadas también en otras localidades de la provincia de Santa Fe. Notemos que la comunidad será reconocida como indígena si presenta: “además de un nombre y ubicación geográfica, una reseña sobre su origen étnico cultural e histórico, acompañada de documentación de respaldo” (Gorosito Kramer 2008:59). La Resolución Ministerial 4811 de 1996 establece los requisitos para la organización del Registro Nacional de Comunidades Aborígenes. Puede consultarse en: <http://www.indigenas.bioetica.org/4811.htm>

⁶² Los residentes en Colonia Dolores elevan a la legislatura de la provincia de Santa Fe un proyecto para independizarse de San Martín Norte, localidad situada a 5 kilómetros, de la cual hasta entonces dependía. Dalla Corte señala que el grupo mocoví que impulsó la solicitud justificó su pedido “criticando la dependencia con San Martín Norte y los argumentos fueron de “tipo económico y cultural” ya que dicha dependencia evitaba “el progreso del lugar”. También Dalla Corte cuenta que en noviembre de 1993: “la Cámara de Senadores provincial aceptó crear la Comuna de Colonia Dolores que hasta entonces había sido considerada dentro de la jurisdicción territorial de la Comuna de San Martín Norte. Estableció que el Poder Ejecutivo designaría el Comisionado que quedaría investido de las facultades otorgadas por la ley 2439 de las Comisiones Comunales hasta elegir a las autoridades de Colonia Dolores (Dalla Corte, 2011: 138)

cuestiones, del proceso histórico de los mocovíes allí asentados, ordenanza, que además de los términos jurídicos que comporta, nos interesa porque allí los dirigentes comunitarios dan cuenta del mantenimiento de una identificación, de un recorrido histórico comunitario a través de un evento que se presenta como una disrupción prevalente del devenir comunitario como fue la misionalización mocoví pero que también encuentra en las intervenciones legales que durante finales del siglo XIX llevaron adelante el cacique Mariano Salteño y otros caciques mocovíes que lo acompañaron (sobre las cuales nos referiremos en el capítulo IV) un apoyo. A modo de ejemplo extrajimos del extenso documento redactado por dos dirigentes comunitarios los siguientes pasajes que describen algunos de los hechos centrales de los que resulta indisociable tanto la figura de los caciques mocovíes como las relaciones entabladas con el Estado:

“ Que con fecha 21 de octubre de 1870, los caciques Mariano Salteño, Valentín Tiotí y José, envían una nota al gobierno de Santa Fe, solicitando un título de propiedad en las tierras del lugar llamado Cayastá Grande, en donde el presente vivimos y tenemos algunos ranchos’;

Que el Gobierno accede a esta solicitud y en 1870, mediante decreto, nombra al agrimensor Carlos Chaperouge, para que efectúe la mensura de las tierras a entregar a los indígenas. Las tareas de mensura y amojonamiento son finalizadas a fines de 1871; asignando una superficie de mas de 10.000 hectáreas a la Comunidad Indígena;

Que los trabajos de mensura son aprobados por decreto provincial el 24 de septiembre de 1872, firmado por el entonces gobernador de Santa Fe, don Simón de Iriondo, y creando el Pueblo de Dolores y la Colonia Indígena de San Martín Norte, incorporándose de esa manera la Comunidad Indígena Mocoví a la vida institucional de la provincia de Santa Fe y de la Argentina.⁶³

Como se advierte, fue el cacique Mariano Salteño junto a otros jefes mocovíes quienes se asentaron en lo que hoy los miembros de la comunidad conocen como *El Ombusal*.⁶⁴ Sobre aquel momento algunos de nuestros interlocutores sostuvieron:

⁶³ Ordenanza 5/1995, Comuna de Colonia Dolores.

⁶⁴ Una vez asentados tales antecedentes, la Ordenanza establece que el Municipio de Colonia Dolores “es parte integrante del Pueblo Mocoví, como una continuidad de la Comunidad Indígena

Esteban: “Nosotros tenemos la comuna del año '94. [...] pero ya en 1870 se nacionalizó como que eso está diciendo que ya no había más aborígenes y eso está diciendo, como que todos teníamos que ser ciudadanos argentinos. Nos querían hacer desaparecer a nosotros; por eso hablamos de la bandera de la flecha para abajo y la lanzas para arriba, la bandera de la provincia de Santa Fe, la hicieron así, como que ya estaban vencidos los indio”.

Diez años después, de la creación de la Comuna (Comuna que en la actualidad no es dirigida por ningún mocoví) se organiza la Comisión Aborígen *Aim Mokoilek*. La historia de esta Comisión debe situar como antecedente las movilizaciones surgidas al calor los movimientos de reivindicación indígena de los años ochenta vinculadas a la asunción del gobierno democrático que generó un contexto favorable a las reivindicaciones indígenas. En aquella década los mocovíes santafesinos se organizaron alrededor de lo que se llamó la Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe (OCASTAFE) asumiendo la representación política de los indígenas de Santa Fe procurando junto a las reivindicaciones territoriales, reivindicaciones tales como la educación bilingüe en curso por ejemplo, desde 1992 en la localidad de El Recreo y en proceso de implementación en la localidad de Melincué por el impulso dado por la comunidad mocoví de esa localidad *Noagué Noa Nonot'i* (Rueda Sosa 2011).⁶⁵

El Estatuto de la Comisión al tiempo de propiciar la gestión de programas sociales presenta, entre otros, como objetivos principales la revalorización del

establecida en el lugar donde desde tiempo inmemorial; también allí se determina “que las tierras y recursos naturales existentes en el éjido del municipio de Colonia Dolores, determinado por la Ley provincial 11215; son parte integrante del Territorio Ancestral y Tradicional del Pueblo Mocoví independientemente de la situación jurídica actual de dichas tierras. Además de ser declarado, como dijimos, Primer Municipio Indígena del Pueblo Mocoví, declara al “idioma Mocoví como lengua oficial del municipio, al igual que el idioma Español; pudiendo la Comuna utilizar ambos idiomas indistintamente en sus documentos oficiales.

⁶⁵ Debemos notar aquí que junto a la *Asociación Amigos del Aborígen de Reconquista*, la comunidad mocoví *Laiek Lavá* de Colonia Dolores formó parte del proceso de constitución de OCASTAFE en 1989. (Gualdieri 2004). Los mocoví, como muchos otros grupos chaqueños contaron con el apoyo a mediados de los años '80 del Equipo Nacional de la Pastoral Aborígen (ENDEPA), una organización perteneciente a la Iglesia Católica. Bajo su auspicio fue creada una ONG cuya influencia fue principalmente la zona de Reconquista -Asociación Amigos del Aborígen-. Posteriormente, en 1989, de aquella ONG se desprendió un grupo conformado por mocovíes y tobas dando origen a OCASTAFE. En este contexto, debe notarse la aprobación en el año 1993 de la ley provincial 11.078 en la cual se reconocen los derechos de los pueblos originarios de Santa Fe.

patrimonio cultural, impulsar el mejoramiento de la vida social y económica de sus miembros y gestionar el título de propiedad de la tierra que la comunidad ocupa a favor de la misma bajo la figura de Propiedad Comunitaria (Del Río 2013). Hoy los líderes comunitarios interponen diferentes estrategias en las que resultan centrales las prácticas políticas que vinculan a la comunidad con diferentes organismos estatales. La Comisión se encuentra organizada por cargos (presidente, secretario, vocales) según los requisitos institucionales vigentes.⁶⁶ Los cargos son ocupados por hombres encargados de mediar las relaciones entre los mocovíes y el concierto de agencias nacionales, provinciales, medios de comunicación y antropólogos. Hemos notado cierta correspondencia entre lo que identificamos como líderes comunitarios y aquellos que ocupan las posiciones exigidas por las disposiciones estatales. Ellos son los encargados de promover las diferentes actividades que van desde la organización, como veremos, de la fiesta anual del Año Nuevo Mocoví, hasta las diligencias necesarias para la obtención del título de propiedad sobre las tierras. Sin embargo, y a pesar de la organización requerida por los agentes externos, las decisiones, se toman acordando entre todos los participantes reunidos en la Casa Mocoví. En el ámbito local aquellos hombres que ocupan los cargos son “elegidos a la antigua”, “como en la época

⁶⁶ Para una aproximación sobre los marcos de legalidad institucional del Estado con relación a los pueblos indígenas cfr. Gorosito Kramer 2008. Entre las etapas sobre las que da cuenta en su recorrido histórico sobre este proceso nota que en 1985 a través de la sanción de la Ley 23302 “De Política Indígena y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes”, y la creación un organismo específico de alcance nacional, el Instituto Nacional del Indígena se expresa “propuestas de integración de lo que se supone aislado de la nación”. Es en el contexto se establecen las modalidades jurídicas de reconocimiento e inscripción de las comunidades, “puesto que aquéllas que alcancen el reconocimiento tras el otorgamiento de la personería jurídica, habrán de regirse “de acuerdo a las disposiciones de las leyes de cooperativas, mutualidades u otras formas de asociación contempladas en la legislación vigente”(Gorosito Kramer, 2008:56). Del mismo modo nota a pesar que con la reforma constitucional de 1994 se declara “reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” el enunciado es ambiguo en tanto que : “hay quienes afirman que esa preexistencia se refiere a que su existencia es previa a la creación de la nación argentina, pero el final de la frase parece poco propicio a tal lectura, ya que el texto establece “pueblos indígenas argentinos”, por lo cual la argentinidad sigue precediendo a la proclamada preexistencia. La sustancia argentina en singular, asume las formas variadas y plurales de la indianidad, con lo que el enunciado es circular. De este juego de palabras, lo que se obtiene como novedad es que por primera vez se los denomina “pueblos”, pero la naturaleza colectiva aludida en el término se disuelve unas pocas frases después, en una reiteración del precepto contenido en la Ley 23302: “reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan (...)” En consecuencia, hay un fuerte contraste entre el enunciado ambiguo de esos “pueblos indígenas argentinos” y la especificidad legal de las comunidades, reconocidas en la medida en que hayan obtenido la personería jurídica o, lo que es lo mismo, cumplido los requisitos necesarios para llegar a ser, para adquirir existencia. (Gorosito Kramer 2008, 57–58).

de Mariano” esto es, por consenso social; a diferencia de los cargos comunales que, como es de esperar, son elegidos por el voto de la mayoría de los habitantes de la Comuna de Colonia Dolores. Desde la creación de la Comuna, de la que varios dirigentes fueron promotores, los mocovíes también participan en las elecciones comunales y fue nada menos que una bisnieta del cacique Salteño la elegida por cuatro períodos consecutivos (2001-2009) para ocupar tal cargo.

Otras actuaciones también encuentran a los líderes de la comunidad reunidos: el museo y la reciente radio comunitaria son algunos de los ejemplos de las acciones que dan visibilidad a la comunidad mocoví de Colonia Dolores. La iniciativa del museo comunitario en la que se expone la historia del pueblo mocoví de Colonia Dolores, también tiene al cacique Mariano Salteño como uno de sus protagonistas. El proyecto y la realización fue del Museo Comunitario *Nevolek ĵobo' Mokoit* (“Se despertó el Pueblo Mocoví”) museo local de Arqueología e Historia fundado en 2011 fue llevado adelante conjuntamente con un equipo de investigadoras de la Universidad Nacional de Rosario por pedido expreso de la comunidad mocoví de Colonia Dolores. Este proyecto busca rescatar el patrimonio cultural de la comunidad.⁶⁷ Las incesantes actividades de los dirigentes comunitarios no se detienen en el Museo y las actividades con él relacionadas. Durante los años de trabajo de campo asistimos a la construcción de las instalaciones de la radio comunitaria (FM 88.5 *Aim Mokoilek*). Radio que en septiembre de 2004 recibió su licencia en el marco de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. Entre nuestros interlocutores esta dimensión del proceso suelen llamarla “el rescate”, con ello aluden a estas tareas de reconstrucción, movilización de recursos culturales y exposición de la identidad en los que tampoco la creación de la bandera y el Himno Mocoví, ni la recuperación e introducción de ciertos rituales en la ceremonia del Año Nuevo Mocoví estuvieron ausentes.⁶⁸ El

⁶⁷ Los miembros de la comunidad han participado y aún participan de las excavaciones del Proyecto de Arqueología Histórica coordinado por la Dra. Paula del Río. Como veremos en el capítulo V, los sitios en los que se realizan las excavaciones (a los que también me invitaron a visitar) son para los miembros de la comunidad algo más que sitios arqueológicos.

⁶⁸ Tal vez el Himno Mocoví y la Bandera sean en esta dirección uno de los símbolos notables. La bandera creada en el año 2006 tiene tres colores, el verde representa, según contó Constancio, la esperanza de que los mocovíes sean respetados, el rojo representa la sangre mocoví derramada y el blanco, el perdón a los hombres y mujeres blancos. Como la bandera, el himno acompañan a la mayoría de los actos realizados por la comunidad.

conjunto de acciones llevadas adelante por los dirigentes comunitarios en Colonia Dolores fueron retratadas por una dirigente en estos términos. Aunque extenso, vale la pena concentrarse en este pasaje en la medida que sintetiza varias de las cuestiones que desarrollamos en este trabajo:

“Empezamos en el 2000 cuando hice fuerte en el rescate, ahí pusimos los carteles [refiere a los carteles de madera que describen en idioma mocoví lo edificios centrales del pueblo], ahí creamos la Bandera Mocoví y el Himno que fue escrito por un hermano (...). En ese rescate preguntamos a los ancianos, y una abuelita de por allá nos contó que cuando se recibía a la gente se hacía el saludo a los cuatro vientos, eso era cuando las tribus antiguamente se encontraban y se saludaban al norte, al sur al este y al oeste, agradeciendo a todo o que nos rodea a todo lo que esta abajo de la tierra y encima de nosotros. Este era un saludo de encuentro por eso las tribus de esta zona, las tribus de Mariano Salteño, Valentín Teotí y José Manuel se encontraban, porque esto era de un año a otro, [...], pero eso es como que está en los genes es como que quedó, cosas que están dentro nuestro, ni lo pensamos, sale, sale. Ellos nos dijeron que en ese tiempo cuando ellos se encontraban tenían las señales de la naturaleza y empezaban a encontrarse. Después iban llegando, llegaban unos, otros, entonces ahí esperaban. Pero no es siempre el 30 de agosto, el año pasado nosotros la recibimos el 12 de agosto porque nosotros sabemos, cuando comenzó el nuevo ciclo.

Aunque estuvimos invisibles, eso es a raíz eso es por toda la historia que nos ha pasado. Eso fue porque la última rebelión nos corrieron, nos mataron, después la gente quedó con miedo de decir que era mocoví [...], todavía, seguimos luchando por la tierra. Salteño primero pidió los terrenos aquellos, estuvieron 19 años en aquella zona [se refiere al lugar donde Mariano Salteño se asentó por primera vez], y después pidió acá también [Colonia Dolores]. (énfasis nuestro).

Además de la alusión expresa a la invisibilización que sufrieron los mocovíes tras la rebelión, puede notarse que una historia fundacional circunda la figura del cacique Mariano vinculada tanto a la recuperación e introducción de los rituales mocovíes en las ceremonias anuales que evocan las reuniones tradicionales en las que

el cacique Mariano participaba, como a las luchas actuales en relación a los elusivos títulos de propiedad de la tierras que Mariano Salteño, como también se recuerda, procuró.

2. “Los que se fueron vuelven el 30 de agosto”

Con estas palabras Santiago resumió uno de los aspectos centrales de la fiesta que se celebra todos los años en Colonia Dolores: la reunión. Reunión que se fue reformulando a lo largo del tiempo. Como notamos en el pasaje de la conversación, Daniela agregó que esa reunión esta “en los genes” de los mocoví pero también contó otros detalles que permiten asociar la celebración a la “época de Mariano”, al período previo a la reducción y al llamado “saludo de los cuatro vientos” ritual que, por otra parte, tiene lugar durante la celebración que hemos registrado durante el trabajo de campo.

Conocida hasta hace poco como fiesta de Santa Rosa, hoy la comunidad la presenta como la celebración *Dalagai Ñaga Mokoit* o Año Nuevo Mocoví. Considerando que Citro et al. han abordado especialmente esta celebración, no nos detendremos en su análisis, sólo describiremos brevemente nuestra experiencia. La ceremonia se inaugura con la llegada de una procesión que lleva la virgen de Santa Rosa desde la capilla del pueblo hasta al predio cercano a la Casa Mocoví. Tras ser colocada en una mesa en el umbral del predio, los dirigentes de la dirigen unas palabras a los asistentes, los vecinos del pueblo, alumnos de la escuela del lugar pero también en ocasiones resulta una excursión para los niños y maestras de otras escuelas de la provincia de Santa Fe (ver Anexo/Fotografías). También a esta fiesta anual asisten, aunque no siempre, las autoridades municipales y provinciales.

A las palabras de bienvenida le sigue lo que los mocovíes conocen como “ceremonia del fuego” en la que se enciende una fogata realizada con “una leña especial”. El encendido de la fogata lo inicia el hombre más anciano de la comunidad acompañado por los dirigentes, al que le sigue el llamado “saludo a lo cuatro vientos”, llevado adelante por otro dirigente comunitario, saludo que se acompaña con gestos de salutación con los brazos levantados hacia arriba y en las cuatro direcciones (norte, sur, este y oeste); estas gesticulaciones son acompañadas por el recitado del himno

mocoví.⁶⁹ Sobre el “saludo a los cuatro vientos” una interlocutora sorprendida nos contó: “Un día fuimos a Reconquista y nos encontramos con otros mocoví y nos sorprendió que ellos también tenían esto de “los cuatro vientos”, lo de nuevo ciclo, ellos decían que *sus abuelos* les habían contado, hasta parece que las qom lo tienen también.” (énfasis nuestro). Como veremos en el capítulo V, la figura de los “abuelos” constituye un categoría de importancia para los mocovíes no solo de esta comunidad. Luego, los dirigentes invitan a todos los asistentes a girar en torno a la gran fogata.

Al finalizar las rondas todos los participantes se reúnen en una comida, a la que le sigue un gran baile. Junto al chamamé, hoy bailado en la celebración, en el pasado se destacaron los llamados en el “bailes paisanos”, que incluyen un conjunto de danzas que nosotros no pudimos documentar pero que han sido retratados por otros investigadores, entre ellos un tipo de baile circular conocido como el canto-danza de la Vizcacha y otros bailes como el Bravo, los cielitos y el Toncoyogo.⁷⁰

Como dijimos, la ceremonia, resulta también hoy ocasión de reunión y reencuentro para mocovíes de otras localidades y provincias. Para muchos ella representa la vuelta a su lugar de origen tras las diferentes emigraciones con las que los mocovíes de esta comunidad se tuvieron que ver. Al cabo de un tiempo en Colonia Dolores cualquiera podría notar que muchas conversaciones traen el recuerdo de algún pariente emigrado y, a veces, también traen el recuerdo de algún pariente muerto por la represión de la rebelión de San Javier en 1904. Como contamos, el episodio recordado, siempre con dolor, también fue señalado como una de las causas de la emigración hacia el norte santafesino, episodio en el que nos detendremos en el capítulo IV. Hoy la celebración congrega a muchos de los emigrados que por razones

⁶⁹ Sobre el Nonot Rapiguim (saludos al viento norte) Dalla Corte recabó el siguiente testimonio: “es el saludo al viento norte y a los astros, se les hace saber que adoran su presencia, se agradece y bendice los beneficios que éste les otorga, es un saludo al cielo, las estrellas, el sol, la luna y se agradece la lluvia y todo lo bueno que ello acarrea”. El resto de gestos se dan en “Nonot Lqodoigue” (viento del este) y en “Nonot Labarrim (viento del oeste). Los brazos extendidos representan un abrazo a toda la naturaleza con el cual “se agradece todo lo que ella nos provee, es también un saludo a los vientos del este y el oeste”. Finalmente, el “Nonot Raguini” (viento del sur) representa el saludo al viento sur y “también tiene un significado de reverencia hacia la madre tierra y al agua que esta sobre o debajo de ella y a la vida que existe en ellas. Con los brazos apuntando hacia abajo, el sur, hacia la tierra y el agua.” (Dalla-Corte Caballero 2012b).

⁷⁰ Los bailes mocovíes han recibido una atención particular en los trabajos de Sivia Citro (Citro et al. 2006).

labores debieron abandonar Colonia Dolores- En el pasado, pero también hoy, se realizan desde distintos puntos del país extensos viajes para llegar al festejo. Debemos notar también que esta celebración no es prerrogativa de Colonia Dolores, hoy tiene lugar en otras localidades santafesinas y en el pasado tuvo lugar entre los trabajadores mocovíes en las diferentes estancias agrícolas y en los obrajes forestales distribuidos por la provincia de Santa Fe.

Esta ceremonia anual también ha sido asociada por algunos estudios no solo a procesos sociales sino también a procesos políticos mocovíes en diferentes momentos históricos. Como notamos en el capítulo I, estas fiestas antes de la llegada de los españoles, parecen haber conformado celebraciones que marcaban diferentes momentos de la vida social mocoví y cumplían un rol especial en la legitimación de los liderazgos. Como veremos en el capítulo V, nuestros interlocutores citaron como antecedente de esta celebración a las fiestas anuales de renovación de la naturaleza vinculadas al comienzo de la primavera (Terán 1997) que bajo la forma de “fiesta de Santa Rosa” continuó en tiempos misionales. Algo semejante sugieren los estudios especializados. Como notó Citro, los misioneros buscaron asociar estas celebraciones a las celebraciones católicas, buscando de paso eliminar algunas de sus características especialmente aquellas ligadas a la bebida. Mas adelante, al comienzo del siglo XX, la celebración sufrió un proceso de reformulación. Citro nota que hasta bien entrado el siglo XX, algunos caciques, por entonces devenidos “capataces” al tiempo que congregaban mano de obra para los trabajos, también congregaban familias para el festejo; para la autora fue a través de estos rituales que los mocovíes lograban legitimar a sus líderes, aunque los atributos que cimentaban el liderazgo en tiempos misionales y durante la primera mitad del siglo XX fueran diferentes (Citro et al. 2006; Citro 2008).⁷¹ Citro también notó que, por entonces, las relaciones que se entablaron durante el transcurso de la fiesta involucraba aspectos políticos y económicos, pudiendo los

⁷¹ Citro señaló cómo las formas en que las prácticas de caza y recolección se articularon en el pasado con la explotación capitalista de la región en la medida en que “los patrones permitieron que los mocoví desarrollaran dichas prácticas en sus campos, en tanto que no entorpecieran la explotación forestal o agrícola”. Un interlocutor le comentó que con algunos patrones ellos se sentía “dueños”, “como si los campos fueran de uno” (Citro et al. 2006, 73). Es este contexto que algunos jefes en calidad de “capataces” organizaban en aquellas tierras celebraciones pequeñas en las que se congregaban conjuntos familiares.

caciques “actuar como articuladores de las relaciones establecidas entre el grupo que lideraban y diversos sectores de la sociedad criolla con los que debieron interactuar, ya sea como capataces frente a los patrones o como jefes del grupo ante los policías y otras autoridades locales” (Citro 2008, 192). De hecho, durante aquel período, y como hoy se recuerda, esta fiesta fue organizada por diferentes caciques.

No podemos decir que hoy como antaño se diriman allí los liderazgos pero la celebración es actualmente organizada por el presidente y los miembros de la Comisión Aborígen en la que también intervienen miembros influyentes de la comunidad de Colonia Dolores. En esta celebración los líderes comunitarios encuentran ocasión para dar visibilidad pública a la comunidad. Por ejemplo, la inauguración de la radio mocoví se realizó el día de la celebración del Año Nuevo Mocoví y contó con la presencia de diputados provinciales.

d. El “reconocimiento” indígena

Varias de formas étnicas registradas en Colonia Dolores (el realce de la figura del cacique Mariano Salteño; la celebración del Año Nuevo Mocoví) pueden fácilmente encuadrarse en el despliegue de formas instrumentales como las sugeridas en capítulo I, que proponen como inspiración un modelo de continuidad cultural (Gorosito Kramer 2008; Comaroff y Comaroff 2012).

Como mencionamos, la noción de identidad devino uno de los dispositivos más notables de esta lógica que, en los últimos años, se constituyó como el propósito central de varias causas, estudios, políticas públicas y privadas. El culto por la identidad atraviesa estudios sobre diferentes colectivos pero ha resultado central del tratamiento de la cuestión indígena. Así, y como vimos, ante la judicialización, -secundada sino instrumentada en muchos casos por diferentes Organizaciones No Gubernamentales (ONGs). por ejemplo, de los conflictos territoriales indígenas parece imposible sustraerse a estas demandas.

Permítasenos sobre esta cuestión un rodeo: como notamos, la interpelación de diferentes agentes extra-comunitarios para la consecución de derechos y recursos exige a los grupos indígenas delineamientos inequívocos en base una una definición étnica unívoca y homogénea, reduciendo a un único aspecto las complejas relaciones

que dan cuerpo al conjunto social.⁷² La lucha indígena (especialmente a partir de las propuestas indigenistas llevadas adelante por las ONGs) se enfrenta a dispositivos de una lógica ligada a criterios nuevos entre los que la eficiencia y la responsabilidad resultan sobresalientes pero también criterios vinculados al vocabulario de las prácticas administrativas de las ONGs (como “proyecto”, “ecología” o “cultura” vinculadas a las políticas multiculturales (Calavia Sáez 2010)).⁷³ La lógica a la que aludimos conserva todas las imprecisiones propias de un espacio que se conoce como espacio global pero que bien podría relacionarse con lo que desde nuestro punto de vista refiere al modelo de gestión y retórica inspirada en el modelo empresarial.⁷⁴

Como sabemos, los pueblos indígenas se encuentran entre quienes sufren los mayores índices de pobreza y de exclusión. En nuestro país, durante los años noventa y desde distintas agencias estatales, se adoptaron prácticas de gestión propias del sector privado en donde los principios de eficiencia y responsabilidad, por ejemplo, devinieron estándares impuestos a las políticas sociales.⁷⁵ En esta dirección, y en relación a los mapuches de Norpatagonia, por ejemplo, Carolina Crespo notó algunos de los procesos llevados adelante por los organismos multilaterales en tanto “dadores de un pasado”. Como ya ha sido demostrado, aunque no se reduzca a ella, la memoria histórica se presenta como uno de los terrenos preferenciales para este tipo de intervenciones oficiales. Según Crespo

⁷² Bartolomé señala sobre este punto: “los Estados-nación en América Latina subordinados a las poco generosas reglas de la globalización contemporánea son a la vez dominados por los poderes internacionales y dominadores de las culturas diferenciales que los contienen. Es esta una constatación que pretende dar cuenta de la existencia de una lógica política derivada de la misma naturaleza de los estados y sus vinculaciones con el sistema mundial, que determina su acción respecto de las minorías étnicas” (M. A. Bartolomé 2004, 45).

⁷³ Grimberg (2009), por ejemplo, señala que durante este período organismos internacionales ofrecieron créditos para ser gestionados por programas públicos u organismos no gubernamentales a cambio de determinados requerimientos -como contra-prestaciones- que se encontraban circunscriptos a modelos estandarizados de control.

⁷⁴ La ONGs han extendido su competencia a los más distintos y variados campos. Según Abélès, han tomado a su cargo no sólo las tareas abandonadas por los Estados -bajo diferentes formas de filantropía- sino que además, muchas de ellas han tomado a su cargo la organización de algunas formas de resistencia bajo diferentes dispositivos (Abélès 2008).

⁷⁵ Las políticas de asistencia -a través de diferentes planes y en consonancia con la lógica aludida- buscaron responsabilizar al beneficiario del subsidio a través de su participación en algún tipo de contra-prestación. Es interesante notar cómo a través de este procedimiento se individualizan los problemas de la pobreza -negando su carácter social- y se los desvincula de los procesos políticos, económicos de los cuales emergieron (Lenton y Lorenzetti 2008).

“No se trata simplemente de la conservadora idea de preservar el pasado, tal como aparece en numerosos discursos, sino de crear y subjetivar memorias impuestas que construyan hoy la diferencia cultural ubicándola en una situación de subalternidad, se persuade y obliga a vivir y sentir como propia, una memoria que se origina más allá de ellos mismos, vinculada con otros momentos históricos y con manifestaciones consideradas ‘puras ‘del ‘grupo beneficiario’” (énfasis en el original, (Crespo 2006, 48).

Los reparos explicitados sobre estos dispositivos y otros que se extienden por todas partes al tiempo que dan cuenta del alcance de lo que autores como Abélès llamaron “espacio global-político” nos instan a considerar algunos de los límites de este proceder.⁷⁶ En efecto, podemos dudar, de la pretensión de estas organizaciones de arrogarse para sí la representación de la “sociedad civil” y del mismo modo, podemos dudar que ambas tengan las mismas aspiraciones y propósitos. Aún así, y en los casos en que esa coincidencia se establece, podemos reconocer que su accionar ha dado visibilidad a reclamos y formas de organización que de otro modo hubieran permanecido oscuros. La introducción en la arena pública de cuestiones actuales, olvidadas e insoslayables para la supervivencia de muchos y la puesta en marcha de ayuda concreta deviene un dato incuestionable. Por ejemplo, nuevas modalidades de comercialización de artesanías entre grupos indígenas se han puesto en marcha impulsadas por ONGs, buscando un equilibrio entre “lo cultural y lo comercial”, y permitiendo a las unidades domésticas ingresos complementarios en períodos de

⁷⁶ Las consecuencias políticas, económicas y culturales de la globalización ha sido el punto de partida de diferentes debates. El desplazamiento de los Estados-Nación o su permanencia en la escena regulatoria de los mercados parece distinguir ciertas posiciones de otras y es también lo que permite dar cuenta de uno de los aspectos de la discusión acerca de la globalización: su dimensión política. Las discusiones sobre este aspecto se concentran fundamentalmente en el destino de los Estado Nación. Los debates aquí tienden a polarizarse entre aquellos que afirman el fin de la forma Estado-Nación y aquellos que, por el contrario, resaltan su permanencia e incluso su resistencia ante la globalización. Entre ambas posiciones encontramos aquellas que instan a atender lo que califican como un “desplazamiento de lo político” hacia otras esferas (Abélès 2008). El Estado, aunque debilitado, persiste pero también asistimos a la configuración de un nuevo espacio que el autor llama global-político. El *espacio global-político* describe un espacio de nuevas formas de acción política y se encuentra básicamente conformado por una multitud de organizaciones no gubernamentales y entidades transnacionales. Estas ONGs y entidades transnacionales-muchas de las cuales han tomado a su cargo datos esenciales de la gobernanza, apunta Abélès- no sólo han ocupado un lugar importante, sino que constituyen un escenario ineludible para cualquier observador. También (Trouillot 2001) señala la emergencia de nuevas prácticas que producen “efectos de estado” aludiendo con ello a prácticas que no solo intervienen sobre cuestiones reservadas tradicionalmente a los Estados sino que también traspasan los límites de aquellas cuestiones.

empleo y enfrentar de mejor modo los períodos de desempleo (Benedetti y Careno 2007). Como se advierte en estos casos, los objetivos de las distintas agencias no gubernamentales se encuentran vinculados no solo a la preservación de la “cultura”, también buscan promover alternativas económicas, e incluso, y ya en concordancia con la acción estatal, promueven formas organizativas que bajo la figura de la asociación con personería jurídica permite dar forma a las representaciones ante diferentes agencias para la gestión de proyectos (incluidas la titularización de las tierras) y la creación, como vimos, de cargos a ella asociados. Pero esta no es el único camino seguido por la movilización indígena; también pueden encontrarse formas organizativas que incluyen la participación indígena en modelos políticos donde la condición étnica se conjuga con otra más general vinculada o bien a la experiencia de trabajadores o bien, donde la participación se encuentra caracterizada por relaciones de clientelismo político.

Como puede imaginarse, la proliferación de movimientos etnopolíticos, calificados por algunos autores como “primavera étnica” -en la que afloran “rostros indios considerados perdidos de acuerdo al precario registro etnográfico existente (M. A. Bartolomé 2003, 25)- no excluyó que la movilización indígena encuentre en otros anclajes un terreno propicio para la acción política dentro de los estrechos márgenes del Estado. Para citar solo algunos casos, Sebastián Valverde, por ejemplo, en su estudio sobre las agrupaciones mapuche de la región Norpatagónica, ha notado otros modos de posicionamiento a la hora de cuestionar políticas estatales, posicionamientos menos ligados a énfasis étnicos que a un “perfil campesinista”, realizando, por ejemplo, “alianzas político-sociales con sectores no indígenas en coordinadoras o federaciones multiétnicas que tienen como eje central de sus reivindicaciones las problemáticas propias de los movimientos campesinos.” (Valverde 2005, 1). Por su parte Gastón Gordillo, en su trabajo sobre movilizaciones de grupos tobas, wichí y pilagá de la provincia de Formosa, examinó cómo la dimensión étnica de esas movilizaciones se encuentra “estrechamente configurada por redes clientelares y pugnas internas tejidas entre diversas facciones del partido dominante de Formosa, el Partido Justicialista.” (Gordillo 2009, 11). Según la mirada del autor, este proceso antes que supeditar factores de tipo étnico más bien muestra la manera en que la

etnicidad se constituye por relaciones de dominación política, produciendo tanto espacios de control como espacios de resistencia.

En todo caso, y a propósito de Colonia Dolores, la iniciativa comunitaria optó por utilizar la visibilidad obtenida en los últimos años de diferentes modos. No es difícil notar que la comunidad buscó ocupar la mayor parte de los lugares institucionales estatalmente disponibles en beneficio del reconocimiento de sus derechos. En este sentido, la agenda organizacional de intervención política si bien no excluye la eventual participación política partidaria, como las aspiraciones a cargos comunales exige (sin articularse de manera continua en una alianza), ella se encuentra hoy orientada hacia movilizaciones políticas en la que prima fundamentalmente la dimensión étnica. Mas significativo a los fines de este estudio es notar que aún actuando en direcciones políticas diversas, la comunidad encuentra en la figura del cacique Mariano Salteño una símbolo que condensa el modo mas adecuado de atender a las diversas interpelaciones extra-comunitarias. Si como hasta aquí vimos, el despliegue comunitario sigue una agenda étnica en la que la figura de este cacique resulta ineludible, fue también alrededor de su figura que se gestó la inserción en los cargos previstos por el diseño político local: recordemos que fue la bisnieta del evocado cacique, indiscutida portavoz comunitaria, la jefa electa de la Comuna de esas localidad por dos periodos consecutivos.

Desde este marco general, una primera interpretación, entonces, daba por sentado que la adhesión de esta comunidad al jefe decimonónico respondía a un argumento estratégico en la medida en que tal adhesión podía fácilmente verse como una respuesta a una fuerza impuesta desde un ámbito exterior para la consecución de fines específicos en un momento propicio. Esta interpretación, aunque también cierta, parecía pasar por alto algunos aspectos de la experiencia etnográfica vinculados tanto a la experiencia socio-histórica mocoví en relación a sus liderazgos políticos como al complejo trabajo social advertido etnográficamente. Desde un punto de vista estrictamente instrumental quedaban inexplicadas cuestiones significativas advertidas etnográficamente, situación que motivó los siguientes interrogantes ¿la conexión con el jefe decimonónico esgrimida por los líderes comunitarios como forma de acción política era puramente instrumental? ¿Era ella solo el resultado de un nuevo modo de

relación con las agencias externas o debía este proceso algo a las transformaciones históricas experimentadas por el grupo? ¿por qué los miembros de la comunidad en su eventual afán estratégico reivindicaban una figura cuanto menos controvertida como el cacique Mariano Salteño?

Aún cuando la reciente influencia externa, si no impulsó, proporcionó algunas de las formas de organización política que dan hoy unidad a la comunidad de estudio, ella no parece agotar los sentidos otorgados a sus prácticas políticas. Como notamos, dar cuenta de los modos en que las prácticas políticas actuales se encuentran vinculadas al jefe mocoví, más allá y más acá de las demandas extra-comunitarias de “identidad” fue uno de los propósitos generales que esta tesis se planteó en la medida en que referentes culturales como el cacique Mariano Salteño pueden ser considerados tanto el resultado de relaciones contrastivas como de prácticas de socialización comunitaria. Antes que desestimar aquella expresión cultural por considerarla manifestación de una manipulación estratégica, preferimos atender a los lugares de identificación política hoy asumidos por la comunidad y a los trabajos de articulación social implicados.

Para atender a las cuestiones planteadas y buscando compensar la ausencia de estudios sobre este cacique, nos pareció pertinente, entonces, reconstruir la trayectoria del cacique Mariano Salteño evocada por los miembros de la comunidad. La pregunta por aquel jefe mocoví fue indispensable y nos invitó, como dijimos, a considerar junto a los testimonios etnográficos, documentación y literatura histórica. El interés de los capítulos siguientes apunta a atender a otra dimensión que su figura reúne: la dimensión histórica. Dedicaremos, por tanto, los capítulos III y IV a reconstruir y analizar el proceso seguido por el cacique mocoví Mariano Salteño con el propósito de brindar un panorama histórico acotado a las circunstancias analizadas.

Capítulo III. “Una mezcla de monarquía hereditaria, aristocrática y democrática”: mocovíes por el Chaco santafesino durante la segunda mitad del siglo XIX

La compleja dinámica inter-étnica en juego en el Chaco santafesino durante la segunda mitad del siglo XIX en el que transitaban, entre otros, el cacique Mariano Salteño, incluyó una variedad de matices que solo algunos estudios recientes han comenzado a revelar. Al recorrer la documentación, especialmente militar, nombres de caciques, baqueanos, capitanejos, alférez indígenas, se mezclan y se cruzan unos con otros, en una sucesión abrumadora y a veces interminable. Pasada la indiferencia, algunos de estos hombres se distinguen de otros ordenando un conjunto de relaciones sociales. La impresión general, cuando leemos las crónicas decimonónicas de los encuentros e incluso trabajos especializados, es que por entonces en el Chaco santafesino transitaban grupos indígenas liderados por personajes *difíciles de clasificar* (Richard, 2011). Ya sea por un título militar, por su nombre español, las marcas de siglos de intercambios inter-étnicos resultan inevitables. La variabilidad es enorme y desalienta cualquier intento de especificación.⁷⁷

Algunos diagnósticos acerca del futuro de los mocovíes y sus líderes se basaron, precisamente, en la multiplicación que puede verificarse por entonces de lo que algunos autores han comenzado a calificar como “formaciones sociales híbridas” (Spota 2014), formaciones cuya gran variabilidad hace dudar cuándo estamos ante conjuntos mocovíes y cuándo no. Los modos en que se ha sido interpretada la evidencia condujo a pronósticos que, en algunos casos, sentenciaron la decadencia de la sociedad mocoví. No es de extrañar, entonces, que salvo excepciones, los mocovíes y sus líderes del Chaco santafesino prácticamente se esfumen de la literatura especializada que trata la segunda parte del siglo XIX o bien, como sugerimos en el capítulo II, que subordinen su agencia al rol a los servicios brindados a la colonización republicana. Aún cuando sepamos que aquellas perspectivas responden a

⁷⁷ Algo de esta incomodidad fue advertida por Richard. A propósito de la guerra del Chaco (1932-1935) en su estudio se preguntaba sobre el tipo de personajes que se esconden tras los títulos de “caciques” y “capitanes” que se multiplican sin cesar por la geografía chaqueña., “la del grado de realidad sociológica de todos estos “caciques” mencionados por los militares.” (Richard 2011, 51).

concepciones tradicionales en clave “nacionalista” (Zapata 2014) en las que se presenta una versión del pasado nacional independiente del indígena, también es cierto que poco o nada se ha avanzado sobre este asunto.

Considerando el papel que algunos jefes mocovíes tuvieron durante aquel período y el que aún tienen para los residentes mocovíes de Colonia Dolores, en las páginas que ocupan este capítulo buscamos complejizar las resumidas afirmaciones que sobre ellos disponemos fundamentalmente a partir de la re-lectura de documentación histórica existente pero también de documentación nueva. Documentación circunscripta a una región acotada del Chaco santafesino y durante un período que comienza aproximadamente en la segunda mitad del siglo XIX, período de un nuevo aunque desperejo impulso estatal en la región. En efecto, esta sección temporal configura, a grandes rasgos, el irregular comienzo de la producción de nuevos informes correlativos al nuevo impulso estatal y misional sobre la región tras el silencio documental que, luego de la expulsión jesuita, cubre la primera mitad del siglo XIX mocoví (Ratto 2013).

Atender a la trayectoria política de un cacique como Mariano Salteño nos enfrenta a un problema debido a que aún la evidencia sobre sus actuaciones resulta fragmentaria. Por ello, en este capítulo identificaremos las actuaciones de otros hombres que las fuentes también caracterizan como “caciques” con el propósito de brindar un marco general que nos permita encuadrar la figura del cacique mocoví evocada por la comunidad de estudio. Aunque los datos no siempre vinculen de manera directa a Mariano Salteño, los ejemplos aquí analizados brindarán una composición provisoria, sobre una región y un período específico que acercará una mirada sobre un momento de las relaciones políticas sobre el que no poseemos estudios suficientes.

A partir de la documentación recabada entonces, sugerimos, en primer lugar, las coordenadas geográficas, procedencia y conformación heterogénea de grupos que transitaban por una región del Chaco santafesino, grupos que ya contaban con una historia de relaciones con los diferentes agentes del frente colonizador, al tiempo que reconstruiremos algunas dimensiones de la trayectoria política de algunos hombres que, al parecer y según las fuentes, los lideraban. No buscamos aquí historizar este

período en su totalidad, sino delinear algunos aspectos sobresalientes que nos permitirán observar la dinámica política mocoví en un momento en que las configuraciones de poder resultan cuanto menos ambiguas. En este proceso, y en segundo lugar entonces, distinguimos a partir de ciertos indicios documentales algunas formas de autoridad cuya dinámica aparecía hasta el momento borrosa.

a. Fuentes

La presencia mocoví durante el siglo XIX en el Chaco santafesino mejor documentada la encontramos en los registros de los misioneros franciscanos. Como dijimos, la segunda mitad del siglo XIX devuelve escasos documentos y estudios sobre los mocovíes. Aún así, contamos no solamente ya con los fríos reportes militares, que continuarán registrando los incesantes “ataques” mocovíes a la frontera, sino también con esporádicos reportes de exploradores y misioneros que registran, de manera desigual, diferentes aspectos de su organización social y política pero también estos documentos en ocasiones describen, desde una mirada más cercana, encuentros con los diferentes grupos indígenas. Entre estos últimos tal vez el de mayor importancia sea el Diario del explorador español Estaban Rams y Rubert quien en el año 1857 se encontrará con algunos “caciques” que transitaban por una región por entonces conocida como el Aguará.⁷⁸ Apenas pasada la segunda mitad del XIX, al Aguará como al resto del espacio santafesino se le impondrá junto a una de serie fortines, misiones y colonias, así como nuevos mapas derivados entre otras, de exploraciones como la llevada adelante por este explorador español (Córdoba y Villar 2010).

No conseguimos acceder de manera directa al *Diario de Viaje de Estéban Rams a Monte Aguará* pero hemos consultado otra publicación de 1860 titulada *Documentos Relativos a la Empresa de Navegación del Salado del Norte de la República Argentina*

⁷⁸ Esteban Rams y Rupert fue contratado por el Gral. Urquiza para encabezar una expedición por el río Salado. Trazar la navegabilidad del río Salado era una condición necesaria para sus planes de avanzar la frontera hasta sus márgenes. Según Grattarola, una vez llegado a Santa Fe. Rams sale para realizar el primer viaje por el río el 27 de enero de 1857 con el vapor “Santa Fé” del cual designa Capitán a don Lino Belbey y llevándolo al ingeniero del Gobierno Señor Bartolomé Blandowski para levantar planos y hacer observaciones científicas [...]. La expedición recorrió ciento catorce leguas, llegando al Monte Aguará,” (Grattarola 1949, 25). Como veremos, Aleman ubica su llegada a “ la altura del Monte Aguará sobre la margen oeste del Salado: en este lugar el Salado recibe los afluentes de los arroyos Calchaquí y Las Conchas.” (Aleman 1997, 82).

por Esteban Rams y Rubert, que en la sección *Memorias* registra parte de esta expedición.⁷⁹ Hemos hallado también un diario poco conocido, pero editado, que escribió el franciscano Constancio Ferraro que se sumó luego a la expedición de Rams. Como era de esperar, el Prefecto Ferrero a quién, vale la pena notar, se le adjudica la escritura del diario del explorador del Salado, procuró en ocasión de su estancia en la región conocida como *Monte Aguará la reducción de los mocovíes que allí se encontraban* (Gori 1972, 75).⁸⁰

Nos serviremos, pues, en estas páginas fundamentalmente del diario del misionero y también de otras de sus anotaciones, con las salvedades que a continuación detallaremos. Hemos tomado la edición editada por Néstor Auza bajo el nombre *El Diario de Viaje de Constancio Ferrero a Monte Aguará en 1857* en *Archivum* (1968) que a su vez procede de una reunión de entregas procedente del Periódico *El Nacional Argentino* que se editaba en Paraná por el órgano oficial del Gobierno de la Confederación, cuyas sede se hallaba en la misma ciudad.⁸¹ Con la misma suerte que Auza fuimos a buscar los originales del *Extracto* al Archivo de San Lorenzo. Tampoco la encontramos en el Archivo General de Santa Fe. Ante la imposibilidad de hallar el manuscrito nos servimos de esta publicación realizada por Auza, y de los apuntes, en

⁷⁹ Según Gastón Gori: el manuscrito del “Extracto” no fue redactado por Esteban Rams, sino por otro que lo menciona al empresario como a un tercero; no está firmado el que obra en Archivo de Gobierno, y creo posible que su autor ha sido el franciscano Constancio Ferraro.” (Gori 1972, 75). Por su parte, Bernardo Aleman toma los pasajes del un diario llamado *Diario Expedición de Estéban Rams a Monte Aguará* del Archivo General de Santa Fe. Salvo por los pasajes reunidos estos historiadores, no hemos accedido de manera directa a la la consulta del *Diario* del explorador en el Archivo General de Santa Fe.

⁸⁰ El *Diario* del misionero Ferraro comienza: “El día primero de junio de este año (1857) me he trasladado desde la reducción del 'Sauce' a la Colonia 'Esperanza' donde he celebrado bautismos y casamientos [...] he llegado con el último crepúsculo después de haber tocado el cantón Iriondo, al vapor “Salado” que se halla a tres leguas de distancia. Pasé a bordo del vapor por la noche; salí el día cinco en compañía del capitán del vapor, don Juan Bautista Benetti, de los dos indios que debían servir de vaqueanos y de los dos dragones del 'Sauce', que el Excmo. Gobierno de la Provincia había mandando para asistirme y conducir los cargueros que llevaban víveres al vapor “Santa Fe” parado frente al monte Aguará. (Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 75).

⁸¹ El *Diario* del misionero fue publicado en el periódico *El Nacional Argentino* que se editaba en Paraná y era el órgano oficial del Gobierno de la Confederación, cuyas sede se hallaba en la misma ciudad. Según Auza (1968), el *Diario* se publicó en 5 entregas: martes 29 de septiembre Nro. 531, cuarta página; jueves 1ro. de octubre Nro. 532, cuarta página, martes 6 de octubre Nro. 534, cuarta página; jueves 8 de octubre, Nro. 535, cuarta página, y el sábado 10 de octubre, Nro. 536, cuarta página.

este caso del *Diario de la Expedición de Estéban Rams*, que hicieran los historiadores Bernardo Aleman y Gastón Gori.

Aunque no hallamos ni el Diario del franciscano ni el *Extracto*, el Archivo Franciscano nos brindó otros documentos de importancia de los que aquí también nos servimos. Otros reportes de Ferraro nos llegan de manera indirecta a través de dos fuentes: los reunidos por la cronista francesa Lina Beck-Bernard, amiga del Prefecto y publicadas en Francia, en el año 1864 bajo el título *Le Rio Paraná. Cinq années de séjour dans la République Argentine*.⁸² Con algunos arreglos las anotaciones del misionero fueron también reunidas por el franciscano Vicente Caloni y dispuestas como apéndice de su libro *Apuntes Históricos sobre la fundación del Colegio de San Carlos y sus Misiones en la Provincia de Santa Fe* (1884) del que también nos serviremos.

b. Puntos de Partida

Ludwig Kersten en su estudio sobre los grupos indígenas del Gran Chaco durante el siglo XVIII afirmaba: “desde la mitad del siglo XVIII los Mocovíes se encuentran en un estado de decadencia” pero curiosamente agrega: “aun cuando D’ Orbigny en su época los considero la tribu mas poderosa.” (Kersten 1968, 55).⁸³ Las observaciones del naturalista D’ Orbigny durante el siglo XIX no fueron ajenas a varios especialistas, aunque es sabido que sus descripciones solían considerar a tobas y mocovíes como un mismo pueblo. Sus comentarios tampoco dejaron de lado una brevísima descripción sobre los jefes mocovíes del XIX. Bajo el título “gobierno” observa: “tienen un consejo compuesto por ancianos; y cada tribu se elije un cacique

⁸² Nos hemos servido en este capítulo de la traducción castellana de esta publicación: *El río Paraná. Cinco años en la Confederación Argentina*.

⁸³ Tomamos aquí algunos pasajes de su obra *Voyage dans L' Amérique Meridionale*, (1835-1847). D’ Orbigny fue enviado a América desde Francia por el Museo Nacional de Historia Natural. Sobre los cuatro tomos del *Viaje a la América Meridional*, Chaumeil afirma que esta obra: “ofrece una relación bastante completa así como una suma de datos muy a menudo inéditos (pero que deben mucho, por cierto, a informaciones o manuscritos de misioneros conseguidos en aldeas misionales, procedimiento que, dicho sea de paso, era común a la mayoría de los viajeros en aquel entonces [...]). Es sobre todo en Bolivia donde residió más tiempo.” (Chaumeil 2003, 461).

quien los dirige en la guerra, siendo mas un consejero que un jefe.” (D' Orbigny 1939, II:162–63).⁸⁴

Aunque pueda dudarse de la primera observación que convertía a los mocovíes en “la nación más poderosa” su comentario sobre la “fortaleza” mocoví durante la primera mitad del siglo XIX, no parece lejana a recientes análisis que resaltan la actividad política de los mocovíes en los albores republicanos. Del mismo modo, resulta pertinente notar otra observación establecida por D' Orbigny sobre el carácter del liderazgo mocoví: a sus ojos los “caciques” resultan mas consejeros que jefes.

En relación a la primera observación, y antes de concentrarnos en el objeto de este capítulo, tal vez convenga señalar brevemente tres cuestiones como puntos de partida que nos permitirán transitar mas cómodamente nuestra aproximación: la primera se refiere al proceso de despoblación misional que caracteriza la primera mitad de aquel siglo. Proceso que, nos permitirá presentar, como segunda cuestión, un bosquejo de la geografía por la que transitaban las agrupaciones que van al encuentro del explorador Rams. En tercer lugar, haremos una breve mención a un conjunto de identificaciones étnicas vinculadas a los procesos mencionados que aunque consideradas quedarán como trasfondo de nuestro propósito específico.

1. Mocovíes “errantes”: la despoblación misional

Para el mismo período en viajeros como D' Orbigny hacían sus observaciones sobre territorio chaqueño ya no eran novedad los signos de actividad mocoví advertidos por entonces en el recrudecimiento de sus inconfundibles ataques a la incipiente frontera norte y en el juego de alianzas y enemistades con las fuerzas republicanas, tobas y abiponas, fenómeno muchas veces vinculado a otro movimiento característico de este periodo: la despoblación misional. Como algunos trabajos señalan, la despoblación misional fue, a su vez, resultado de la descomposición del sistema misional. Recordemos que luego de la expulsión de los jesuitas y tras un breve período mercedario, muchas de las misiones fundadas por los jesuitas fueron trasladadas o simplemente abandonadas. Vanos fueron los primeros intentos franciscanos por estabilizarlas: durante la primera mitad del siglo XIX, los avatares

⁸⁴ Las traducciones son nuestras.

políticos, los vaivenes económicos y las sublevaciones indígenas hicieron difícil el accionar misional (Aleman 1997; Green 2005; Fradkin y Ratto 2013; Rosan 2013).

Hasta que las acciones del Gral. Estanislao López provocan el re-encauzamiento de gran parte de los emigrados mocovíes a las reducciones.⁸⁵ El efecto de la disminución de la población misional fue una realidad advertida por recientes estudios históricos, no solamente por el evidente aumento de los ataques a la frágil frontera, sino también por el aumento de la presencia mocoví en diferentes enclaves republicanos, principalmente en las estancias rurales de la región y por su participación en las fuerzas auxiliares.⁸⁶

De todos modos caracterizar como despoblación a este proceso, resulta, cuanto menos parcial. Desde tiempos coloniales los pasajes al territorio chaqueño desde las misiones fueron constantes y en muchos casos pusieron en riesgo el éxito misional. Bajo diferentes formas estos movimientos fueron incesantes.⁸⁷ Como las principales

⁸⁵ Hasta su llegada al poder escasa será la capacidad de las autoridades santafesinas para contener los conflictos fronterizos. Entre los años 1833 y 1835 realizó varias campañas con el objetivo de detener los ataques mocovíes (Aleman 1970, 59). Su llegada, y en especial su alianza con los abipones, asentados en San Jerónimo, “supuso un cambio decisivo en los grupos hasta entonces aliados a Artigas, que fueron quedando dentro del ámbito de influencia política de López.” (Fradkin y Ratto 2013, 40).

⁸⁶ Aunque con otros objetivos, un reciente trabajo etnohistórico llevado adelante por Ratto y Fradkin (2013) permite entrever algunos de los posibles rumbos de los residentes mocovíes que hasta las primeras décadas del siglo XIX ocupaban las misiones de San Javier, San Pedro e Ispín. Desde esta perspectiva, el éxodo se advierte documentalmente en el recrudecimiento de sus ataques hacia los enclaves republicanos y en el establecimiento de nuevas alianzas entabladas por los mocovíes con las fuerzas artiguistas, tropas que comenzaban su introducción en el territorio santafesino. Por otro lado, y según sus registros, aquellos hombres que abandonaron las reducciones, también encontraron lugar en las estancias rurales de la región suceso que, según los autores promover el aumento de los asaltos por robo de ganado. En sus palabras: “Los efectos de la movilización de 1810 y la consiguiente desorganización de la defensa fronteriza tuvieron efectos inmediatos en las relaciones inter-étnicas. A mediados de 1813 los indios volvieron a abandonar sus pueblos, repartiéndose en estancias e incrementándose el robo de ganado.” (Fradkin y Ratto 2013, 35). También Aleman (1997) y Cervera (1970) relacionan ambos episodios.

⁸⁷ Según Ratto y Fradkin “ el gobierno de Mariano Vera, que se extendió entre marzo de 1816 y julio de 1818 [...] buscó estabilizar las relaciones con los indios mocovíes –los mas cercanos a la ciudad- y convertirlos en aliados. [...]. La estrategia parece haber sido exitosa y a fines de agosto de 1816 el corregidor de la reducción de San Javier movilizaba unos 600 indios [...]. Pero esta situación no resolvía las tensiones en la frontera chaqueña santafesina ni estabilizaba las relaciones ya que en 1817 y 1818 fueron repetidas las incursiones de diversos grupos indígenas sobre Santa Fe. (Fradkin y Ratto 2013, 38). Vera, ante el fracaso de aquella alianza escribe: “el cálculo de tenerlos de nuestro lado había sido completamente erróneo” (Mariano Vera a José Artigas, Santa Fe, 8 de marzo de 1818, Tomo XXXVII, pp. 161-162. citado en Fradkin y Ratto 2013, 39). Surge entonces, una inevitable pregunta ¿quién ejercía cálculo sobre quién? Al parecer, la trama de las alianzas y

contribuciones señalan, para el Chaco santafesino durante el periodo colonial (Nesis 2005; Citro 2008; Nacuzzi, Lucaiulli, y Nesis 2008) pero también para el período republicano (Maffucci Moore 2007; Citro 2008; Rosan 2013) el objetivo de sedentarizar a los mocovíes tropezó con francas oposiciones, pero también con rodeos y eternas indeterminaciones que opacaron las certezas misionales. Por un largo tiempo, varias de las misiones para mocovíes también se transforman en atajos para sus incursiones, pues nada garantizaba una estancia estable, dado que los mocovíes, podían fácilmente acercarse y permanecer a la misión pero también podían alejarse. Un breve ejemplo tal vez muestre la dirección en la que apuntaban las confianzas y desconfianzas republicanas. Ante el recrudecimiento de los ataques mocovíes en 1814 un plan que proponía, no sin razón, la extinción de las reducciones mocovíes de Ispín, San Pedro y parte de San Javier, dejando la reducción abipona de San Jerónimo por “su regular conducta” (Fradkin y Ratto 2013).

Para la mitad de siglo XIX solo quedaban tres de las cinco reducciones misionales, que existían en el norte de provincia de Santa Fe: la reducción abipona de San Gerónimo del Sauce, San Javier y San Pedro (Aleman 1997, 111), (misiones que habían sido refundadas oportunamente por Estanislao López y posteriormente organizadas, como veremos en el capítulo IV, por los esfuerzos de la segunda oleada de franciscanos del Colegio de *Propaganda Fide*).

Mas allá de los dispositivos estatales en los que los estudios históricos han encuadrado parte de aquel éxodo indígena (estancias rurales o fuerzas auxiliares), nos interesa aquí notar que la amplia región conocida por entonces como el Aguará parece haber sido un destino mas o menos nítido para varios de los mocovíes de las misiones de San Javier, San Pedro e Ispín o Espín. A juzgar por una carta enviada por Urbano de Iriondo en enero de 1864, al Prefecto de Misiones Antonio Rossi, los hombres y mujeres que transitaban los alrededores del río Salado y amenazaban las fronteras procedían de aquellas reducciones abandonadas, “indios” que desde entonces permanecieron en aquellas tierras:

“después de haber consultado con D. Domingo Crespo y con Esteban Rams, que

enfrentamientos fue mucho mas compleja que la que los documentos suelen admitir.

*conocían bien a aquellos indios por haberlos tratado en sus viajes de exploración del Río Salado, podía asegurarle que, en total serán unos dos mil quinientos o tres mil indios, entre grandes y chicos [...]. Todos estos indios han pertenecido a los pueblos San Javier, San Jerónimo del Rey, San Pedro el Viejo e Ispín, que hasta el año 1811 permanecieron fieles y sumisos a sus 'Curas'. Después que se sublevaron fueron reducidos, tal cual se hallan hoy quedando en el monte y errantes los que ya he dicho, siendo los más los Ispíneros.”*⁸⁸

Aunque el pasaje recuerda la ya discutida figura decimonónica de desierto atribuida no solo a las abigarradas tierras del Chaco⁸⁹ también coincide con otros testimonios que destacan la reunión en aquella región de hombres y mujeres procedentes de las misiones abandonadas, especialmente los de la misión Ispín.⁹⁰ Otro comentario de De Iriondo describe el carácter de la relación entre aquellos hombres antes misionalizados y ahora insumisos bosquejando la dirección de un particular proceso de fusión social sobre la que haremos algunos comentarios mas adelante:

“Cuando los indios estaban arreglados, eran opuestos lo unos a los otros y aún tenían sus peleas pero cuando los abandonaron se unieron los de Ispín, San Javier y San Pedro para sus incursiones en nuestra campaña.” (De Iriondo 1968, 77).

2. El Aguará

Al promediar el siglo XIX abundantes referencias sobre grupos mocovíes pueblan una región de la actual provincia de Santa Fe. Sobre los contornos y características físicas de la región del Chaco en la que se desplazaban hacia fines del

⁸⁸ Carta dirigida al Prefecto de Misiones Fray Antonio Rossi por parte de Urbano De Iriondo del 13 de enero de 1864. Citado por el Padre Pedro Iturralde, Legajo nro. 9. “Relaciones del Colegio y Misiones” Archivo del Convento de San Lorenzo.

⁸⁹ Como comentamos anteriormente, el Chaco, sus paisajes y gentes fueron objeto de variadas especulaciones, muchas de las cuales estuvieron vinculadas con las prácticas de apropiación territorial del Chaco y de sus gentes (Lois 1999; Wright 2003; Giordano 2003).

⁹⁰ Otros trabajos históricos confirman para la reducción de San Pedro, por ejemplo, que “la gran crisis de 1810-1818 afectó gravemente a San Pedro, sus indios sublevados se unieron a los montaraces [indios no reducidos] despareciendo la Reducción.” (Cervera 1970, 102).

siglo XIX el franciscano Ferraro en las notas dejadas a la cronista francesa Lina Beck-Bernard decía:

“los indios mocovíes ocupan un territorio cuya extensión puede calcularse en doscientas leguas. Limita por el norte con los indios tobas, mortales enemigos de los mocovíes. Al este el río Paraná, al sur las provincias de Santa Fe y Córdoba, al oeste la provincia de Santiago del Estero. El suelo que habitan es notable por su fertilidad y variedad de productos. Hay en el, bosques admirables y vastas praderas entrecortadas por arroyos y lagunas. (Beck-Bernard 2001, 179–80).

Las escasas fuentes militares también identifican con cierta unanimidad al Aguará como una región por la que transitaban grupos mocovíes.⁹¹ No fue, sin embargo, un interés etnográfico lo que motivó tal identificación, sino que, y como consecuencia de las incursiones a los diferentes enclaves republicanos, los grupos fueron objeto de vigilancia específica. Todavía ajena a la ocupación estatal, esta inmensa región boscosa del Chaco santafesino se extendía al norte del Arroyo Las Conchas y al Oeste del río Salado, y tempranamente, esta región constituyó una

⁹¹ Aunque no es nuestro propósito aquí ponderar las diferentes dimensiones sobre las que se apoyaba la territorialidad mocoví al promediar el siglo XIX, debemos recordar que, hasta el momento, la literatura específica indica que los mocovíes se organizaban en bandas que se desplazaban por un territorio considerado como propio (Braunstein 1983; Citro 2008). Delimitándose así zonas comunes por las que se desplazaban bandas afines, cuyos contornos delimitaban una frontera con otros grupos étnicos. Durante la estación fría estas bandas de cazadores recolectores solían acampar por pocos días en lugares con abundancia de caza pero al comenzar la estación cálida las bandas dispersas se congregaban permitiendo diferentes tipos de intercambios matrimoniales y económicos. No encontramos aún estudios específicos sobre la territorialidad mocoví, aunque para el siglo XVIII, Nesis buscó relacionar la territorialidad con lo que llamó “pautas de movilidad”, tomando los aportes de Nacuzzi para los grupos de Pampa y Patagonia. Como notamos, desde esta perspectiva la movilidad debe comprenderse desde dos planos, como movilidad de una agrupación dentro de un territorio, refiriendo con ello a los ciclos anuales específicamente vinculados al modo de producción; y la movilidad entendida en sus dimensiones sociales, esta última, remite a la “capacidad de una determinada agrupación, por ejemplo una unidad familiar, de desplazarse dentro de diferentes agrupaciones mayores a través del tiempo y en diferentes ocasiones. La rigidez o flexibilidad de los límites territoriales inter-étnicos para el siglo XVIII ha sido objeto de discusión en el trabajo etnográfico señalado. A diferencia de las posturas que plantean la relación de los grupos guaycurúes con el territorio, comprendiéndolos como áreas sobre las cuales se ejercían derechos de exclusividad (Saeger, 2000, Paz, 2003), para esta autora, los grupos mocovíes aunque reconocían áreas como tradicionales no reclamaban derechos de exclusividad (Nesis 2005, 203). Debemos notar, por otra parte, que algunos autores también sugieren que los estudios sobre territorialidad o subjetivación colectiva del espacio deben incorporar una mirada sobre otro conjunto de fenómenos como aquellos que producen una apropiación colectiva del espacio como la mitología o la cosmología (Citro 2006; C. Paz 2003).

persistente preocupación republicana.⁹² Resulta todavía confuso el panorama étnico de esta región aunque documentos, principalmente militares, la asocian, como vimos, con pueblos aún no misionalizados y restos de pueblos misionales de mocovíes y tobas.⁹³

Acaso el recorrido del franciscano Constancio Ferrero, quien se sumará a la expedición realizada por Esteban Rams, buscando a futuros cristianos (trazado pacientemente por Aleman), nos permita tener una no tan vaga idea de la región en la que se desplazaban los mocovíes al momento del encuentro con el explorador español. A partir del análisis de los topónimos, dejados por los escritos franciscanos el historiador reconstruye el camino seguido por el prefecto Ferrero. Camino relevante para nuestros fines porque el misionero seguía los pasos mocovíes al promediar el siglo XIX:

“Primero desde Santa Fe se trasladó al Monte Aguará, pasando por la Soledad y siguiendo la margen derecha de Salado; desde el Monte Aguará se dirigió a la laguna del Palmar, al norte del Aguará en dicha laguna nace el arroyo Calchaquí, al norte del Palmar se encuentra la Cueva del Tigre, donde desemboca la Cañada de las Golondrinas, al Este de este punto la Sarnosa mas conocida hoy como la Sarnosita, y al Noeoseste, cerca del curso del Toba, Las Playas, donde posteriormente se levantó un fuerte con ese nombre, y aún anduvo otros dos días mas allá de estos parajes, lo que supone haber alcanzado posiblemente las márgenes del Paraná a la altura del actual Departamento de Gral. Obligado.” (Aleman 1997, 87–88).⁹⁴

⁹² Debemos notar que un conocido mapa de comienzos del siglo XIX, de un francés también reserva para la región del Aguará el nombre de “Indiens Mocovis dits montareces”; “Indios Mocovíes llamados motaraces”. (ver Mapa 2 en Anexo/Mapa) Sobre Martín de Moussy puede consultarse la *Descripción géographique et statistique de la Confédération Argentine* (1810-1869).

⁹³ Distinguiendo *Mocobis* y *Guaycuruces*, también Thomas Joseph Hutchinson todavía en 1866 afirmará que los primeros “generalmente” viven en la costa occidental del Salado y que “estas tribus bajo varios nombres ocupan una extensión de terreno comprendida desde diez leguas arriba del Kolulú hasta los confines del Chaco.” (Hutchinson 1866, 161). El norte del arroyo Kolulú no es más que uno de los límites de la región conocida como Monte Aguará. Waldemar (2007) delimita la región del Monte Aguará: “entre los límites de Morteros (Córdoba), norte del arroyo Cululú y márgenes del río Salado hasta el límite con Santiago del Estero, estando comprendidos en ella los parajes “Los Palos Negros” y “Avispas Negras” (en el actual Santiago del Estero).” (Waldemar, 2007: 2). Aleman, por su parte, delimita esta región como una “región boscosa que se extiende al norte Arroyo Las Conchas y al oeste del río Salado” (Aleman 1997, 201). Sobre las exploraciones al río Salado Norte puede consultarse: Rossi (2006), y Rossi y Banzato (2011).

⁹⁴ Bernardo Aleman, quien fue el que más se interesó por describir esta región, notó que el objetivo del coronel Obligado a fines de siglo de poner fin a las incursiones indígenas que azotaban la

La desigual riqueza documental no debe opacar la existencia de grupos mocovíes del otro lado del Salado. Aunque de contornos menos nítidos también encontramos información histórica y etnográfica sobre la presencia tanto de grupos mocovíes no misionalizados así como de restos de antiguos pueblos misionales al otro lado del río. Cerca de la Laguna Blanca, encontramos por entonces también algunas menciones específicas en este caso al cacique Mariano Salteño.⁹⁵ Aunque las inmediaciones de La Sarnosa y Las Playas será, como veremos, el lugar de una batalla que lo enfrentará al teniente Olmedo, las tolderías de este cacique suelen encontrarse en los documentos un poco más al sur, en las cercanías de esta laguna. El fraile Macagno, quien fuera, como veremos en el próximo capítulo, uno de los que hombres

frontera, incluía casi exclusivamente el asentamiento de la margen derecha del Salado en la que se encontraba el Monte Aguará. Lo mismo había pensado tiempo antes el Teniente Coronel Telmo López quien e había aventurado hasta aquella región para someter al cacique José María Araya. Fue solamente con el emplazamiento tardío de tres fortines en el Aguará como finalmente conseguirá “dominar este reducto de los montareces, considerado hasta entonces inexpugnable” (Aleman 1997, 201). En 1870 sobre esta región el Coronel Obligado manifestaba: “estos campos por sus bosques inmensos ofrecían un abrigo seguro a las tribus de indios enemigos como lo prueban las innumerables tolderías abandonadas que he encontrado en mi marcha y por la abundancia de caza de toda especie era un aliciente para la permanencia de los salvajes, que por otra parte tenían la ventaja de poder estar embocados muy cerca de los puntos donde daba sus malones.” (AHGE, doc N° 1116, Foja 203).

⁹⁵ No solo encontramos referencias al cacique Mariano Salteño sobre la orilla izquierda del Salado. Como veremos, a pesar de participar del encuentro con el explorador Rams, también encontramos referencias que notan las tolderías del cacique Roque más al norte, en las cercanías del Arroyo Golondrina. Referencias indirectas a los caciques Araya, Bonifacio, Roque y Domingo las encontramos nuevamente en las notas del franciscano Ferraro quien fundó, como veremos, la efímera reducción San Francisco Solano sobre la margen izquierda de este río. El Arroyo Golondrina cuyo nombre nativo, según Aleman, es Nasuisaty antes de embocar en el río Salado, del cual es tributario, toma el nombre de Arroyo Calchaquí o de las Vívoras (Aleman 1997, 212; Roselli 1980, 122). Cercano al Arroyo Golondrina en las cercanía de la Laguna Palo Pelado las fuentes señalan la presencia de tolderías mocovíes asociadas a los caciques Roque, Apolinario (o Polinario según algunas fuentes) y Dorado (o Nolzco). La asociación de esta región con las tolderías de los caciques mocovíes Roque, Apolinario y Dorado también la encontramos en un trabajo arqueología histórica sobre el Fortín Aguará (fundado en 1870 con el desplazamiento de la frontera norte) de Carlos Ceruti y Gabriel Cocco. Según estos autores: “Hasta que fue ocupado por Obligado, el punto de concentración de los malones estaba en Nasuisaty, sobre el Arroyo Golondrina. Desde allí partía un ancho camino “que se dirigía al norte, pasaba por la Laguna Palo Pelado (donde estaban las tolderías de los caciques Roque, Dorado y Apolinario) y llegaba hasta el Bermejo.” (Ceruti y Cocco 1998, 3). Podemos suponer que estas afirmaciones fueron tomadas de la siguiente descripción de Roselli en la que el jefe de frontera en 1873 dice: “por esta línea es por donde los indios de las tribus enemigas hacen más fuerza para penetrar a invadir a las provincias de Santa Fe y Córdoba pues los mismos bosques que pueblan toda la extensión de la línea hacen muy difícil la vigilancia, pues los indígenas se dirigen a sus incursiones por sendas que atraviesan los montes que les facilita caminos cubiertos para sus marchas. El medio más conveniente para evitar completamente que ejerzan sus depredaciones es invadir las tolderías de los caciques Roque, Dorado y Apolinario que están situadas en la laguna del “Palo Pelado “y establecer allí una guarnición”. (Roselli 1991, 35).

designados para la reducción de Mariano Salteño, dejó un informe en que confirma el área de la Laguna Blanca como la zona de influencia de este cacique.⁹⁶ No solo contamos con estos documentos, la historia oral de Colonia Dolores también afirma que fue en los alrededores de aquella Laguna donde se ubicaron por última vez las tolderías del cacique Mariano.

En suma, el bosquejo aquí propuesto a través de estos reportes breves sugiere que durante la segunda mitad del siglo XIX, en las inmediaciones de una amplia región conocida como el Aguará, se desplazaban grupos mocovíes al parecer liderados por lo que las fuentes documentales denominan “caciques”.⁹⁷

3. Un pasado misional

No sólo por sus nombres y apellidos castellanos sabemos que varios de los hombres que transitaban por el Aguará habían estado vinculados a las misiones santafesinas. También lo sabemos por el testimonio recogido por el misionero franciscano Constancio Ferraro en el que el “cacique” Araya cuenta al misionero que él y su gente habían partido de las misiones. El Diario franciscano reproduce las siguientes palabras: “Suponiendo un momento el caso que *volviésemos* ahora como antes a los brazos de gobiernos y formásemos pueblo” (Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 87, énfasis nuestro).

⁹⁶ Específicamente, el paraje conocido por entonces como “Donde desertó el Carpincho” ubicado al noroeste de la Laguna, al norte del arroyo San Pedro y en las cercanías del Saladillo Amargo, es el lugar que algunos estudios identifican como área de influencia (Aleman 1997, 128; Citro 2006, 73).

⁹⁷ Todavía en el último cuarto de siglo XIX los grupos del Aguará aparecen en las fuentes documentales a la vez como el propósito de misioneros y como el objetivo de comisiones diplomáticas y de expediciones militares republicanas. En efecto, en su informe el Capitán de Ingeniero Don Jordan Wysocki, ayudante del coronel Manuel Obligado, anotó: “La nueva línea de fronteras ocupa las únicas aguadas que existen en el Norte de la Poblaciones y el Indio privado de este elemento no podrá llevar sus escursiones en masas [...]. Con esto el salvaje tendrá que cambiar su estrategia y en vez de llevar las invasiones al interior tendrá que habérselas con las guarniciones. [...] Amás el indio tiene coartada la comunicación con las islas del Paraná y de San Javier cuyos parajes por su abundancia de bichos eran verdadero depósito de provisiones para ellos. En este estado de cosas, las tribus de Montarases, mocovíes y espineros, las más temibles por su audacia tenían que replegarse al Norte y contraer relaciones amistosas con los Tobas sus enemigos mortales ó someterse á las autoridades nacionales; creo que elejirán lo segundo. La tribu de los tobas que es la mas numerosa, habita la costa del Paraná y del Bermejo, Estos indios no son tan temibles.” (Informe del Capitán de Ingenieros Don Jordan Wysocki en Roselli 1980, 119–27).

El Diario deja entrever la información señalada por el cronista Uriondo pero también suma otros datos: junto a aquel cacique se encuentran antiguos “espineros”, esto es, indígenas que habían abandonado la antigua y nunca recuperada reducción de Jesús Nazareno Inspín.⁹⁸ Allí el misionero también escribió: “acabada la cena se principió el rezo del rosario; *unos indios de la antigua reducción de Espín* me contestan concluidas las oraciones” (Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 81). Si el cacique también había pertenecido a Espín, no lo sabemos, pero los documentos aplacan las dudas no solamente sobre el pasado misional de varios de los hombres y mujeres que el franciscano Ferraro encontró en el Aguará sino también dejan entrever que algunos procedían de Inspín.

No parece necesario insistir en la influencia no solo religiosa que las misiones dejaron entre los mocovíes. No casualmente Aldo Green (2005) en su clasificación de las tribus y sub tribus de la familia guaycurú distingue a los mocovíes del siglo XIX entre sanjavierinos, (identificados por el jesuita Paucke como los *Jogongaek* “chanchos del monte”), Sanpedrinos, Calchineros, *Ischipile* “ec (de la misión Inspín) y montaraces o *Noenagacec* (Green 2005, 15). Estos gentilicios parecen expresar una experiencia histórica que incluye a los mocovíes en su interacción con distintos agentes colonizadores pero también incluye a las interacciones de los mocovíes entre sí y con otros grupos indígenas vecinos. Como afirman Córdoba y Villar, los gentilicios no identifican una población estable, precisa, sino más bien categorías genéricas que operan de forma orientada y circunscripta según la racionalidad de cada contexto (Córdoba y Villar 2010, 20).

Ahora bien, si las noticias sobre los mocovíes nos llegan en sus interacciones con los diferentes agentes colonizadores, también llegan veladas, en el marco de las relaciones entre las diferentes parcialidades mocovíes y con otros grupos vecinos. Sin detenernos especialmente, pero atendiendo a los datos de Gori, algunos de los abipones fugados de las misiones no solamente fueron bien recibidos por los mocovíes del

⁹⁸ Jesús Nazareno de Inspín, quedó desamparada totalmente con los levantamientos posteriores a 1810, no volviendo nunca a refundarse, sus habitantes, fundamentalmente mocovíes se sumaron, como dijimos, a los “montarases” (Aleman 1997, 17).

Aguará sino que, al parecer, fueron incluidos a través de mecanismos de alianza.⁹⁹ Lo mismo puede decirse sobre los criollos, desertores militares, fugados de la ley y cautivos que solían incorporarse, como ha sugerido Spota, a los conjuntos que transitaban por esta región (Spota 2014).

Lejos estamos aquí de resolver los efectos de la influencia misional en la composición étnica de los mocovíes sureños, ni tampoco es este nuestro propósito. Esta sola cuestión merecería un estudio detallado pero pueden advertirse nuevas complejidades que permiten discutir los escasos datos disponibles. Aunque faltan estudios específicos, todos estos rodeos sugieren un camino a la hora de responder estos interrogantes étnicos: cómo era de esperar, la oposición mocoví /no mocoví no alcanza para comprender la complejidad de las interacciones históricas. Desde esta perspectiva, entonces, podemos pensar que los mocovíes no se esfuman durante el siglo XIX, las noticias sobre ellos nos llegan en el marco de nuevas relaciones: tanto en el marco de su relación con las misiones, ahora franciscanas, como en el de las nuevas relaciones y conflictos con los diferentes agentes del frente colonizador. En este nuevo contexto los mocovíes parecen mantener relación con los agentes militares, misioneros y participan de manera activa en las disputas provinciales y nacionales como las señaladas por Ratto y Fradkin (2013) para la primera mitad del siglo XIX.

Ahora bien, como ya apuntamos, analizar las prácticas políticas mocovíes durante este período ha sido una cuestión difícil, también porque los propósitos políticos de los agentes del frente colonizador y determinadas concepciones sobre los liderazgos indígenas suelen opacar varios de los documentos analizados. Atendiendo a estas precauciones distinguiremos a continuación dos casos de análisis. El primer

⁹⁹ Sin ir muy lejos, Gastón Gori en su estudio sobre Colonia Esperanza, por ejemplo, notó que acompañando al cacique Bonifacio (otro de los “caciques” que van al encuentro del explorador Rams) se encontraban unos conocidos vecinos de los mocovíes. Como era de esperar, ellos procedían de la reducción abipona de San Gerónimo del Sauce. El historiador incluso apunta que el cacique Bonifacio era pariente del cacique Javier, hijo de José María, también de la reducción de San Gerónimo (Gori 1972, 71). También señala que el cacique Araya tenía un hermano, Pedrito, que solía combatir con un tal capitán Reyes procedente de la misma reducción quien también había partido y refugiado entre los indios del Chaco con más de doscientos indios (Gori 1972, 55). Durante el encuentro con el misionero en el Aguará, cacique Pedrito aparece junto al cacique Araya aunque poca información tenemos sobre él. Según Gori: “todo induce a pensar que los indios del Sauce transitaba por la colonia no sólo porque contribuyeron con su trabajo desde su nacimiento sino porque vivían en la zona desde 1826, porque por ella iban a vincularse con los reducidos de San Pedro y de San Javier.” (Gori 1972, 77).

caso reúne a hombres identificados por el Diario del misionero como “caciques”, hombres con quienes se encontraron los exploradores al llegar al Aguará; el segundo ejemplo refiere también a un hombre identificado como “cacique” que algunos trabajos vinculan con el cacique Mariano Salteño y que los documentos encuentran en la misión de San Pedro. Con estas distinciones buscamos imponer un marco de análisis a la gran variabilidad hallada en la documentación sobre este asunto. No buscamos aquí proponer una tipología; en rigor, varias de las distinciones identificadas se basan en indicios documentales, indicios que obligan a considerar las formas de autoridad aquí sugeridas como hipótesis de trabajo provisionarias.

c. El encuentro con los “caciques” del Aguará

Un episodio fortuito había dejado el explorador Don Esteban Rams y Rubert y su compañía en el Aguará. La falta de calado del vapor que lo llevaba propició desde el mes de enero del año 1857 una convivencia que se prolongó once meses entre los viajeros y los mocovíes del Monte Aguará (Rams y Rubert 1860, 11).¹⁰⁰

Los mocovíes dieron la bienvenida a los recién llegados en un orden que, al parecer, nada debía al azar. Así se sucedieron, el cacique Roque (enviado por el cacique Bonifacio) luego el cacique Bonifacio y, finalmente, acompañado por una gran escolta militar, el cacique José María Araya. Además del reconocimiento de los recién llegados, aquel acercamiento siguió fórmulas de etiqueta que, al parecer, no eran nuevas. Sobre la llegada del cacique Roque un registro cuenta:

“a lo lejos vemos venir unos cuantos hombres a caballo y que parecen marchar en dirección hacia nosotros. Nos disponemos a recibirlos como a cuarenta pasos deteniéndose nos dirigen cumplidas saluciones solicitando permiso para aproximarse.” (Extracto del diario de viaje en Gori 1972, 70).

¹⁰⁰ Rams cuenta en la carta dirigida de Ministro de Estado: “El primer y principal inconveniente con que tropezamos fué de la baja de las aguas, pero a pesar de esto, y de los raigones de árboles que era preciso remover para dar paso á la embarcación y a pesar de haber naufragado la Chata, á causa de un raigón oculto, la que con inmenso trabajo pudimos salvar, sufriendo la avería de muchas mercaderías, y la pérdida de considerable cantidad de víveres; recorrimos ciento catorce leguas en el termino de siete días, *llegando á un punto denominado Monte-Aguará*. Aquí tuvimos que estacionarnos.” (énfasis nuestro, Rams y Rubert 1860, 11).

Alfred Métraux había notado ciertas formalidades entre los mocovíes: ningún mocoví entraba a una casa, nos dice, o desmontaba de su cabalgadura, sin una invitación (Métraux 1946a). Al parecer, una gran comida acompañó el encuentro de los caciques Bonifacio, Roque y los expedicionarios a la que pronto, y por expresa invitación de Rams, se sumó el “cacique principal” José María Araya. Afortunadamente, también contamos con el detalle de la llegada del cacique Araya. Decenas de guerreros lo acompañaron y secundaron en una formación de combate. Rams anotó:

“José, cacique principal, colocaba a retaguardia a sus soldados en número de ochenta habiendo mandado antes abrirse en dos alas las que ya se hallaban extendidas frente a nosotros, quedando así cubierto el centro con su fuerza, clavando en tierra sus lanzas bajaron de sus caballos.” (Extracto del diario de viaje en Gori 1972, 72).¹⁰¹

A pesar del despliegue militar, el recibimiento brindado no fue hostil aunque también debe notarse la intranquilidad de los recién llegados a juzgar por la estricta vigilancia a la que se sometieron los exploradores durante las noches de su estancia (Gori 1972).¹⁰² Vigilancia que, sin embargo, fue decreciendo que a lo largo de los varios meses que duró el encuentro propiciando conversaciones ricas en detalles que el explorador.¹⁰³ Rams comentó en una carta al presidente de la Confederación Justo

¹⁰¹ Tal despliegue recuerda otra observación de Métraux en relación a las prácticas guerreras mocoví según la cuales los mocovíes se ubicaban en dos líneas alrededor del jefe, de acuerdo al grado de parentesco que los unía a él. La formación recuerda lo que Métraux indicaba sobre las tácticas militares mocovíes. Tácticas que estaban orientadas a evitar bajas. En sus palabras: “Los mocoví generalmente se situaban en dos líneas alrededor de su jefe, de acuerdo a la cercanía de su relación con él. (...) La caballería mocoví era seguida por la infantería, y, mientras el cuerpo principal peleaba, pequeños grupos arriaban los caballos y el ganado” (Métraux 1946a, 314–15).

¹⁰² El franciscano Ferraro, que se sumó poco después a la expedición, cuenta la primera impresión en su *Diario*: “El resplandor del fuego que a poca distancia habíamos encendido trae al encuentro de la comitiva a tres indios de la toldería de Roque, al efecto de explorar la novedad. A una legua del vapor nos encuentran y con *las formalidades propias* de los indios averiguan y después de haberse bajado para tomarme las gracias se ofrecen para acompañarnos al vapor.” (Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 77, énfasis nuestro).

¹⁰³ En una nota de abril de 1859, fechada en Paraná y dirigida al Ministro de Estado en el Departamento del Interior el explorador describió su llegada de este modo: “Uno los objetos que siempre tuve y tengo en vista, es el mantenimiento de la paz y buenas relaciones con los indígenas, situados á sus márgenes (del río Salado) é inmediateces; su carácter afable, en cuanto puede serlo un salvaje y la tradición no interrumpida de hallarse dispuestos para formar reducciones, me alentaron á derramar entre ellos el bálsamo consolador de la relijion y las ideas de civilización por medio del trato y del comercio. Muy pronto estuve en relación con dichos indígenas que se presentaron antes de quince

José de Urquiza. “Varias noches vienen los caciques a tomar mate y a conversar un rato, llegando hoy a tantos que José Araya, cacique principal, en una de esas visitas se ha despedido y después de media noche acampando a veinticinco pasos del vapor sobre la margen derecha”. (AGN, Archivo J. J. Urquiza, Sala VII, Leg. 13.5.7, folio 215/16 en Auza 1968, 68)

Otras escenas, menos amables, retratan a estos hombres algunos años antes. Una incursión procedente del Chaco en los límites de Córdoba de doscientos hombres registrado en un parte militar de 1851 aportado por Gori trae a la escena nuevamente al cacique José María Araya y a algunos de los hombres de su grupo (Gori 1972, 58–59).¹⁰⁴ Pese a aquellos violentos encuentros otros datos dibujan una imagen más cordial del cacique Bonifacio. Encontramos, por ejemplo, referencias a sus habilidades comerciales. Al parecer, en aquella oportunidad buscó comerciar sus cueros de nutria con el explorador. El Diario de Rams nota que al subir al vapor Bonifacio dio la mano “a cuanto cerca de sí se hallaba” (Extracto del Diario de Esteban Rams en Gori 1972, 71) tal vez esta amabilidad le habría impedido ser claro con el misionero Ferraro quien en sus notas aseguraba al Convento sobre la absoluta disposición de Bonifacio para establecerse en misión (Beck-Bernard 2001, 56).

Ahora bien, a pesar de la desconfianza, los vínculos entre algunos de estos hombres del Aguará y aquellos vinculados al frente colonizador no eran nuevos. Además del pasado misional de varios de ellos, algunos datos señalan los títulos que poseía el cacique Araya. Según un reporte fechado el 20 de junio 1851 en el Monte de los Tigres, el cacique Araya tenía ya desde 1851 el grado de Mayor (Gori 1972, 58). También consta en el Extracto de Viaje de Rams, consultado por Gori, que el cacique

días en número de cuatrocientos cincuenta, armados trayendo á su cabeza sus principales caciques; nos ofrecieron su amistad y servicios y nos aseuraron de sus miras pacíficas, sin que hasta hoy huyan faltado una sola vez á tan importante promesa. Establé con ellos una especie de tráfico, para atraerlos con el albugo del interés, pagándoles jenerosamente los palos que cortaban y las pieles de nutria que me traian.” (Rams y Rubert 1860, 11, énfasis nuestro).

¹⁰⁴ Al cacique Bonifacio, por ejemplo, lo encontramos documentalmente en ocasión de un enfrentamiento con las fuerzas que acompañaban a otro explorador del Salado, Thomas Page. Años antes de la llegada de Esteban Rams a esta región llegaba otro explorador Thomas Page acompañado, entre otros, por el naturalista Amadeo Jaques y del gobernador de Santiago del Estero (Manuel Taboada). Tras el ataque, acceden la toldería abandonada de Bonifacio en la que hallaron objetos para el comercio procedentes del “pillaje” (Gori 1972, 71).

Araya había estado en Santa Fe, “concertando tratativas con el gobierno sobre canje de cautivos por prisioneros indios y que le recomendó a los hombres que harían expedición exploradora del río Salado (Gori 1972, 59). Lo mismo advierte Aleman (1997). Al parecer, el encuentro con el explorador Rams no fue una sorpresa para nadie (Aleman 1997, 84–85; Gori 1972, 58). El cacique había sido informado por el Gobernador de Santa Fe de la expedición que por allí pasaría por sus tolderías y le habían sido encomendados los expedicionarios. Fue tal vez por esa razón, y en ocasión de tal encuentro, que se le otorgó el grado de Teniente Coronel del Ejército (Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968).

Pese a estar vinculado con de los agentes republicanos como puede deducirse por sus títulos militares y sus tratos con el entonces Gobernador de Santa Fe, ni Araya, ni los suyos aceptaron la misión propuesta por el Prefecto Ferraro. O, mejor dicho, el cacique Araya nunca lo aceptó y el afable cacique Bonfiacio la aceptó solo por tres meses para luego no dejar rastros de ella. Como cuenta el Diario del misionero, después de aquellas largas conversaciones con Ferraro, Araya parece haber consentido la posibilidad de reducción a comienzos de 1858 pero no lo hizo.¹⁰⁵ El fraile Caloni sobre esta posibilidad escribió:

“(El misionero Ferraro) Le propuso al cacique principal José Araya quedarse él entre los indios y que le destinaría un lugar para su paradero y unos indios para que le acompañaran. A poca distancia del punto en que se encontraban existía el lugar de la antigua reducción denominada “San Pedro”. Dicho lugar le indicó el cacique y convino que un cautivo llamado Francisco le acompañase con su familia. prometiéndole agregarse a la reducción el mismo; pero tal promesa la desvaneció poco después diciéndole a un consejero suyo y en lengua mocoví “deje Vd. que se venga aquí el Padre, tendremos de tanto en tanto un poco de tabaco siquiera, pues yo nunca dejaré de mandar por vicios al Padre” (énfasis nuestro, Caloni 1884, 33).

¹⁰⁵ El lugar propuesto por el cacique fue el paraje de la antigua reducción de San Pedro (antes de su fundación en 1834 por Estanislao Lopez) en Añapiré cerca del cantón Ascochingas (Aleman 1997, 88; Caloni 1884, 22, 34; Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 82).

Las de Araya fueron solo promesas de reducción, como las del cacique Bonifacio.¹⁰⁶ En efecto, no lejos del Salado, en Tapera del Balta, por La Soledad, el cacique Canuto Bonifacio aceptó, en octubre de 1858, su reducción en la misión llamada San Francisco Solano. Las marchas y contramarchas de la misión pueden seguirse a través de varios documentos. Según una carta fechada 23 de octubre del misionero Ferraro al Ministro del Interior, Santiago Derqui, reproducida por Caloni y retomada por Pinillos (1949, 83) y Aleman (1997, 88–89): “Los indios hasta la fecha no dan motivo de quejas y pronto llegarán a esta reducción los caciques Roque y Domingo.” Pocos días después, sin embargo, el cacique Bonifacio atacó la misión. En su carta del 18 de noviembre de 1858 al gobernador Delegado, Coronel D. Rosendo María Fraga el fraile Ferraro contaba desde el Cantón 9 de julio relataba:

“Participo á V:E. que el día 25 del que espira, como á las 5 ½ de la tarde el cacique Bonifacio, con la gente que formaba la nueva reducción me saqueó completamente hasta dejarme con solo lo puesto, y se volvió a los montes. Dos horas después del saqueo, salí con un religioso que había quedado en mi compañía y caminando toda la noche y la mayor parte del día siguiente, he llegado á éste Cantón Militar, muy cansado pero no asustado.” (Caloni 1884, 35).

Sobre el escandaloso final de esta reducción que apenas duró tres meses, el Archivo del Convento de Lorenzo guarda las indignadas notas del misionero Ferraro. Aunque en las versiones recogidas por la cronista francesa Beck-Bernard sobre el fracaso de la reducción se atribuye a la falta de disposición del gobierno¹⁰⁷ en las cartas halladas en el convento franciscano de San Lorenzo y también en los apuntes de Caloni, Ferraro atribuyó el fracaso a la mala inclinación de los mocovíes del Aguará. Según el Prefecto nada les había faltado:

“no les dejé faltar los medios de mantencion y vicios, sinó que los proveí con abundancia [...] la verdadera causa debe atribuirse á la mala inclinación del

¹⁰⁶ Aunque no aceptó la propuesta del misionero el cacique José María Araya señaló como lugar de posible reducción el emplazamiento de la antigua reducción jesuita de San Pedro. (Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 87).

¹⁰⁷ Como escribe la francesa: “si el gobierno principia á negarnos algo, ahora que estamos al empezar nuestra reducción, después de algún tiempo, nos negará hasta los medios de nuestra subsistencia; mejor es pues, ejecutar ahora lo que tendremos que hacer mas tarde.” (Beck-Bernard 2001, 123).

cacique Bonifacio y unos montaraces no reducidos que continuamente lo trabajaban.” (Caloni 1884, 25).

De los episodios registrados por el Diario y de los datos recogidos pueden extraerse algunas ideas preliminares. En primer lugar, puede advertirse que estos hombres parecen haber podido transitar la frágil frontera de aliados a enemigos del gobierno provincial según los contextos; en segundo lugar se advierte que algunos de ellos, como el cacique Araya podían controlar la diplomacia administrando los asuntos con el exterior.¹⁰⁸ Por último, a pesar de las transformaciones de las que dimos cuenta hasta aquí, los intentos frustrados de misionalización podrían indicar que, por entonces, estos grupos conservaban, aunque amenazada, una cierta autonomía. En efecto, y como ha señalado Ratto, mientras no se los busco doblegar, la política de avance territorial del gobierno santafesino fue oscilante y por un tiempo buscó la colaboración indígena para resolver diferentes asuntos (colaboración que durante este período implicó tanto la formación de grupos de lanceros como la alianza con líderes étnicos).¹⁰⁹

1. El “cacique” Francisco

El franciscano Ferraro, escribió: “El cacique es nombrado de por vida y generalmente le sucede aquel de sus hijos que ha dado mayores pruebas de valor en la

¹⁰⁸ En octubre de 1857 los caciques Bonifacio y Roque “indios muy influyentes y conocidos” enviaron a “Bernando Isati, Lorenzo Tazzaorin y José María Amorrugui pertenecientes a los indios del Monte Aguará a reiterar al Excmo. Gobierno Nacional las seguridades de su adhesión.” (El Nacional Argentino, Paraná, 10 de octubre de 1857, citado en Auza 1968, 92, énfasis nuestro). Tomás Auza informa que según publicó el diario El Nacional Argentino, el Ministro del Interior Derqui tuvo una entrevista con ellos: “Son unos personajes curiosos por sus tipos y trajes” fue la impresión que estos hombres del Aguará le dejaron (El Nacional Argentino, op. cit. en Auza 1968, 92). De paso, vale la pena notar que no llamaba la atención, la calificación de “indios del Monte Aguará” categoría que, al parecer, por entonces tenía un significado para los contemporáneos.

¹⁰⁹ Sobre el proceso dificultoso proceso de militarización de los indios chaqueños y la “indefinición” sobre el tipo de cuerpo militar que ellos representaban Ratto nota que “desde el gobierno de Mariano Vera, que se extendió entre marzo de 1816 y julio de 1818 se busco estabilizar las relaciones con los indios fronterizos y convertirlos en aliados: esto fue posible de manera restable recién durante el gobierno de Estanislao López a través de una constante política de negociación y agasajos a los principales líderes étnicos [...]. *De manera que llegamos a mediados del siglo XIX con la intervención constante de los lanceros indígenas en distintos conflicto bélicos. [...]. Parece claro, entonces, que las relaciones entre caciques y autoridades militares se asentaron en estrechos lazos interpersonales mas que en relaciones formales de sujeción a la autoridad provincial con lo que el éxito de la incorporación de lanceros dependía en gran medida de las alianzas establecidas entre oficiales criollos y los caciques, mediadores entre el gobierno y la indiada.*” (énfasis nuestro, Ratto 2013)

guerra y en los actos de pillaje” (Beck-Bernard 2001, 187). El comentario parece encajar bastante bien con la observación de Caloni que da título a este capítulo cuando escribe: “la clase de gobierno que los rige es una especie de *mezcolanza* entre monarquía hereditaria, aristocrática y democrática.” (énfasis nuestro, Caloni 1884, 83). Con estas palabras, los franciscanos aludían tanto a un tipo de sucesión de “padre a hijo” bajo la idea rectora de “monarquía hereditaria” como a la supeditación de aquella sucesión a las oscilaciones del consenso, bajo la idea de “democracia” en la que nos detendremos mas adelante.

En su estancia en el Aguará el franciscano Ferraro encontrará también al cacique Francisco. La posición alcanzada por el no parecer haber sido, sin embargo, el resultado de una sucesión de “padre a hijo”. Francisco no descendía de ningún cacique, es más ni siquiera era un pariente. A pesar de esta condición no sólo fue un candidato a la posición de cacique sino que había logrado convertirse en uno: ¿Cómo lo hizo? ¿Se había simplemente agregado? ¿Poseía acaso alguna cualidad que los demás necesitaban? ¿Era un buen mediador? El cacique Francisco en una de las tantas conversaciones que mantuvo con el franciscano a propósito de su liderazgo expresó:

“Padre,- me decía.- [...] tengo yernos que a su vez han ahorrado a otra familia, ésta a otra, al paso que entre todos componemos una toldería. ... [...]. Por causa-continué- de mi grande bondad he merecido ser electo cacique; ¡qué bueno soy Padre! ¡Qué bueno! Me alegro, le conteste, me alegro [...]. Entramos enseguida en una enciclopedia universal de cosas.” (Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 83, énfasis nuestro).

A primera vista, en este brevísimo aunque sustancial pasaje parece cumplirse un viejo principio establecido para varios de los grupos del Chaco: la primacía de la localidad por sobre la descendencia. Aunque la realidad de esta práctica no puede corroborarse, ya que se basa en este único testimonio, podemos pensar que la matrilocidad gravitaba todavía sobre la vida de los mocovíes. En efecto, sabemos que el intercambio de yernos, *común a todos*, fundaba lazos de parentesco entre familias extensas, instituyendo relaciones políticas que impedían a los grupos aliados por matrimonio considerarse como extraños (Clastres 2008). Sin descender de un jefe,

un hombre como Francisco podía convertirse en uno. Pero ¿quién era Francisco? Un cautivo, probablemente criollo. El franciscano anotó las palabras de Francisco:

“yo no soy como estos indios, *no robo, ni hago mal a nadie; unos bichos y especialmente conejos es lo que como diariamente y traigo a mi familia; fui al principio un desgraciado cautivo, procuré aplacar la fortuna y pude con mi trabajo y ahorros obtener la numerosa familia que poseo*” (*Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 84, énfasis nuestro*).¹¹⁰

Ahora bien, antes de detenernos en su condición de cautivo nos interesa atender al testimonio de Francisco sobre el modo en que se convirtió en “jefe”: Para prevenir cualquier equívoco tal vez convenga antes precisar algunas cuestiones: en primer lugar, y como la bibliografía especializada ha notado, la filiación en grupos como el mocoví no cumplió, como en otros grupos, un papel estricto en la conformación de grupos sociales (Bossert, Sendón, y Villar 2012). Por doquier se establece, entonces, que a excepción de algunos importantes pueblos en esta región chaqueña no se encuentran regímenes unilineales de parentesco, la mayoría de ellos eran cognaticios bilaterales, esto es, pueblos que valorizan la filiación indiferenciada por cualquiera de sus ancestros (Ego puede elegir libremente la pertenencia a un grupo de descendencia) (Braunstein 1983; Braunstein 2008; Citro 2008). En segundo lugar, el acuerdo se traslada también a otras cuestiones concernientes a la alianza: la única prohibición que los especialistas han advertido (y que puede rastrearse hasta las crónicas de Paucke) es la prohibición (para evitar una relación incestuosa) de casarse con un pariente, situación que ha permitido postular “tendencia muy general a la endogamia de la tribu y a la exogamia de la banda del mismo modo, también se ha comprobado una amplia extensión en esta región del Chaco de regímenes de residencia matrilocales.” (Bossert, Sendón, y Villar 2012, 62).¹¹¹ En el Chaco, un hombre vivía, entonces, con sus hijas y

¹¹⁰ Vale la pena notar que el cacique Francisco fue quien condujo al misionero y a sus acompañantes hasta las tolderías del cacique José María Araya. En efecto, en un momento de la larga estancia de Ferraro, este cacique a sabiendas de que podía ser atacado había comenzado a espaciar las visitas al vapor de Rams. Ante la preocupación inversa, de un ataque, el misionero pidió a Francisco que lo condujera hacia las tolderías del cacique Araya para averiguar sus intenciones. Así fue que lo condujo hacia los campamentos principales que, a diferencia de su propia toldería, se encontraba a gran distancia del vapor. Vale la pena notar aquí que será también un cautivo, Polonio, el que conducirá a los franciscanos hasta las tolderías del cacique Mariano Salteño.

¹¹¹ Recordemos que la residencia matrilocal requiere que una pareja tras el matrimonio resida con la

los esposos, con los hijos de sus hijas y con sus hijos varones solteros. La bibliografía especializada consigna pues que la unidad social básica era pues la familia extensa, un grupo de parientes que cooperaban en las distintas actividades sin un mecanismo centralizado de autoridad.

En este contexto, la alusión a los “yernos” parece algo más que un dato circunstancial. En teoría, en una amplia región chaqueña el yerno que llega al hogar matrilocal por matrimonio (pero también en otros casos por raptó), pronto pasará de “extraño” a convertirse en “suegro”. En atención a esta norma podemos pensar que, probablemente Francisco pudo haber llegado al grupo como cautivo (pero también pudo haber llegado como miembro de otro grupo) y casado con un mujer local. Como vimos, los hermanos de esta mujer, cumpliendo la norma matrilocal, a su turno también debieron partir como yernos a otro grupo. El suegro de Francisco (y padre de su mujer) al morir dejó vacante un lugar. Entre todos los hombres (“de afuera”) que también por la norma matrilocal se encuentran allí fue, al parecer, Francisco el que reunió las cualidades necesarias que lo convirtieron, como el cuenta, en “cacique”. Por las buenas (o por “las malas”, como en el caso del un cautivo) son, al parecer, los yernos llegados del exterior los que suceden a un jefe, pero también son hombres que fueron “elegidos” por algún atributo como “jefes”. Francisco, menciona que fue por su “bondad” que fue “electo” cacique lo que, por otra parte, parece sugerir las mencionadas prácticas de consenso.¹¹²

No importa de cuan lejos estos hombres procedan (de otra agrupación o del mundo blanco) ellos debían para integrarse ajustarse (en teoría) a esta norma tanto como poseer ciertos atributos si buscaban convertirse en “caciques”. Aunque falta mucha mas información para resolver esta cuestión, y aquella sea la única referencia disponible, su consideración nos brinda una pista que nos invita a considerar en este caso, por un lado, a los líderes condicionados por la organización social de las agrupaciones y, por otro, limitados por una serie de cualidades al parecer imprescindibles para el ejercicio del liderazgo. Por otra parte, el caso de Francisco

familia o el grupo de parentesco de la esposa.

¹¹² Debo a una conversación con Diego Villar la explicación de este tema, aunque la utilización en este contexto es responsabilidad mía.

también nos permite notar que este había dejado de formar parte de su grupo original y comenzado a formar parte de una nueva agrupación.

Sin emprender un estudio en profundidad del cautiverio criollo podemos sin embargo señalar que aunque no sabemos cómo Francisco había llegado hasta allí, en las notas dejadas por el misionero Ferraro a su amiga Lina Beck -Benard cuenta algunos detalles sobre el cautiverio durante aquel período entre los mocovíes:

“los cautivos criollos adultos eran ultimados sin excepción y los niños siempre conducidos al desierto, aunque a éstos no los maltratan; cuando están en edad de casarse son declarados libres pero casi siempre quedan en el Chaco, que constituye para ellos una segunda patria, porque han adaptado la vida y costumbres de los indios.” (Beck-Bernard 2001, 191).

El misionero Caloni confirma esta observación:

“los niños y niñas que los indios hacen cautivos en sus correrías, se aficionan de tal manera á la vida salvaje, que á los ocho ó diez meses que viven entre ellos yá no piensan salir, aún cuando puedan hacerlo. Estos cautivos quedan siempre al poder del que los robó hasta la edad de hombres ó hasta que no los hayan jugado ó vendido por un caballo ó yegua. A la edad de comprometerse se casan con otras cautivas ó indias por cuya razón se observan en varias tribus, unos tipos medio blanco y de regulares facciones, y ellos son los peores enemigos de los cristianos y los que causan mayores daños” (Caloni 1884, 85).

Probablemente, entonces, Francisco había llegado a corta edad a los campamentos, como otros cautivos, podía haber dejado los campamentos pero, como ya se ha notado suficientemente para el Chaco y la cronista francesa confirma, no fueron muchos los que eligieron esa opción. Por estas mismas notas, sin embargo, sabemos que no todos llegaba a la posición de Francisco, el franciscano también notó que los cautivos muchas veces solían ser “apostados” en juegos de cartas, que se procuraban por intermedio de sus parientes reducidos: “Juegan a la suerte las pieles de animales, las mantas, los caballos y *hasta los cautivos*, cuando los tienen” (Beck-Bernard 2001, 184, énfasis nuestro). Aún cuando también en este caso las palabras de la cronista y las del misionero son, por ahora, una de las pocas alusiones a las formas de cautiverio entre los mocoví durante este período, podemos pensar que

probablemente la ventaja comparativa de Francisco se relacionara con las cualidades que este hombre reunía. Cualidades vinculadas a la capacidad de brindar la información necesaria para el diálogo con la sociedad criolla que recuerdan algunas observaciones de Cesar Spota a propósito del cautiverio en esta región del Chaco para la segunda mitad del siglo XIX.

Tomando también, entre otros, los comentarios de la cronista francesa Beck-Bernard sobre el cautiverio, el autor en su estudio buscó atender a la dinámica que asumió la incorporación de criollos en las tolderías chaqueñas a partir de la figura del “indio blanco”. Como mencionamos en el capítulo I, Spota buscó en la “agencia mestiza” un modo de aproximación a las realidades mestizas presentes en el Chaco santafesino durante este período, enfoque que lo llevó considerar en su estudio en la “participación blanca” en las tolderías y en los llamados “liderazgos mestizos” o “caciques blancos” (Spota 2014).¹¹³ Como también dijimos, si bien no concentra su atención en los mocovíes, muchas veces los incluye en su argumentación general de los grupos que transitaban por el Chaco santafesino en la segunda mitad del siglo XIX. Ahora bien, para el autor, la promoción social del cautivo se tornaba posible a partir de su propia situación mestiza.¹¹⁴ Spota demuestra cómo estos hombres lograban una promoción a las más altas jerarquías de la estructura social. En sus palabras:

“la razón de la promoción de estas personalidades hasta las máximas jerarquías aborígenes radicaba en las características identitarias que los distinguían. Un cúmulo de experiencias fruto de las experiencias mestizas que diseñaron su biografía. Fruto de historias de vida signadas por la migración transcultural, eran capaces de desplegar una agencia, cuyos atributos les otorgaban una combinación eficaz de los componentes sociales idóneos para aspirar a la conducción de los grupos indígenas.” (Spota 2014, 205).

¹¹³ Para el autor las razones que propiciaron la migraciones hacia las tolderías indígenas fueron varias: El autor distingue cuatro clases principales: aquellos hombres que desertaban de las normas militares, aquellos otros que desertaban de las normas civiles, los perseguidos políticos, pero también incluye hombres que por razones individuales decidieron aquel pasaje y, por último, se detiene en aquellos que se encontraban en las tolderías porque había sido cautivos.

¹¹⁴ Para el autor: “Los nexos entre la constitución del poder y la autoridad aborígen, y el lugar que ocupaban los *passseurs* culturales en tal proceso, señala otro de los ejes de estudio pertinentes a la comprensión historizada de los indios blancos” (Spota 2014, 109–10).

Al parecer y como también nota el autor, estos “indios blancos” reunían el capital simbólico y práctico que les permitió desempeñarse como “interlocutores legítimos del diálogo intercultural.”¹¹⁵

2. La aristocracia de los bosques confundida con la plebe.¹¹⁶

¿Eran los caciques mocovíes, como sugiere D' Orbigny, consejeros antes que jefes? A primera vista puede advertirse que los exploradores, pero también otros agentes del frente colonizador, buscaron a intermediarios como el cacique Araya, o Francisco, a los que concibieron sin más como “caciques”, situación que condujo a diferentes distorsiones sobre la importancia política de algunos hombres cuyo liderazgo se mostraba, como las fuentes franciscanas cuentan, cuanto menos limitado. En efecto, impresión general que transmiten las fuentes franciscanas es que por entonces los hombres que lideraban grupos que transitaban por aquella región eran algo así como caciques que excepto durante los períodos de guerra tenían escaso poder. Sobre este punto el misionero Ferraro también notaba:

“La toltería del cacique general no es siempre la cuenta con el mayor número de guerreros, sobre todo cuando quiere mantener cualquier genero de disciplina entre sus subordinados, porque esto no se concilia con sus costumbres libres y extravagantes. Esto en tiempo de paz, pero tratándose de una expedición

¹¹⁵ En su análisis señala que además de los casos por el analizados (Carlos Binaghi; el paraguayo Juan Saavedra y un trío de criollos) o “de cualquier individuo que la futura revisión documental indique como posible sujeto histórico real detrás de la categoría 'cacique blanco’, el caso nos brinda la oportunidad de sintetizar algunos aspectos centrales en el fenómenos de 'mestizaje social'.” (Spota 2014, 109). En conjunto, el “amalgama mestiza”, según Spota, producía una síntesis capaz para maniobrar “los intersticios liminares del campo transcultural”. Ser un indio blanco significaba entonces poseer la capacidad de operar en simultáneo con códigos culturales diversos.

¹¹⁶ El título refleja la impresión que le causó al misionero el toldo del cacique Araya. Según el misionero su toldo: “presentóse a mis ojos compuesto de dos paredes formadas con palos y gramilla, que abriéndose en dos líneas unian dos extremidades en un vértice y formaban un ángulo, que sostenía los palos que pasaban sobre los otros, sobre cuya superficie se apoyaban dos cueros que correspondían a los palos de la pared derecha y cubrían el techo [...]. Al poco rato me saludaba un hombre de bien formado y fuerte cuerpo [se refiere al al cacique Araya]. Me invita luego a descansar sobre un grande quillapi. [...]. A un abrir y cerrar de ojos mi alfombra sin ser pisada por otros estaba rodeada de caciques, optimates y de indios de toda especie, cuyos pies se extendían hasta la orilla de la alfombra y las personas formaban un perfecto y cerrado círculo. [...]. *La aristocracia de los bosques confundida con la plebe*. Mientras demoraban en este trabajo vio llegar ensartada en un palo una nutria perfectamente asada [...]. Acabada la cena y manifestando mi agradecimiento al señor teniente coronel por la oferta que graciosamente me hizo de su habitación, me acosté bajo un cielo sereno, cerca de mis compañeros y de otros que los cacique me habían destinado para mi asistencia.” (Diario de Viaje a Monte Aguará en Auza 1968, 83–84, énfasis nuestro).

guerrera o de robos de hacienda, o de asaltos a estancias, el cacique general dispone de una autoridad absoluta y es obedecido fielmente por los caciques de las tolderías.” (Beck-Bernard 2001, 188).

Por otra parte, y aun cuando los documentos consultados caracterizaban al “gobierno” mocoví resaltando sus componentes hereditarios, también ellos destacan que no todo estaba abandonado a la herencia.:

“A veces ocurre que el hijo, sucesor del padre, no responde a las esperanzas cifradas en él entonces los indios lo destituyen y se ponen a las órdenes de otro que les parece más valiente, eligiéndolo por unanimidad.” (Beck-Bernard 2001, 188).

La escasa autoridad de los jefes fue no solo advertida por D’ Orbigny, también inspiró algunas palabras del misionero Ferraro:

“la obediencia al cacique general no es obediencia efectiva, porque cuando quiere reprimir algún desorden lo abandonan los indios de inmediato. De ordinario el poder está en manos del más rapaz y bandido. Este es el que maneja siempre la tribu más numerosa como se vio con los caciques Roque, Zuriquín y Bonifacio.” (énfasis nuestro, Beck- Bernard, 2001: 188).

El fracaso de los caciques mocovíes de imponer su autoridad también puede rastrearse en el siguiente comentario de otro franciscano, el padre Caloni anotaba: “*El único medio que adopta el cacique principal por faltas, es privarse de tratar con ellos mostrándose enojado por un tiempo mas o menos largo. En fin, se reconcilian en alguna diversión general en la que concluyen por quedar todos embriagados.*” (énfasis nuestro, Caloni 1884, 83).

Estos pasajes recuerdan a las observaciones realizadas en el capítulo I a propósito del modelo de liderazgo sugerido para los mocovíes, principalmente recuerda el modelo formulado por Pierre Clastres, según el cual los liderazgos en este tipo de sociedades se articulaban fundamentalmente por consenso social y se activaban en circunstancias específicas como la guerra. Junto al coraje, la literatura especializada consigna que la generosidad y la elocuencia constituían también atributos inevitables del liderazgo. Recordemos también que la bibliografía específica consigna que en ausencia de coerción era fundamentalmente en encuentros comunes donde el conjunto

social tomaba sus decisiones. Estas reuniones que, como vimos la literatura especializada llamó “borracheras” (Braunstein 1983; Braunstein 2008; Citro 2006; Citro 2008; Perusset y Rosso 2009) porque en ellas se compartía distintas bebidas fermentadas realizadas con los frutos de la algarroba, del chañar y de la miel.¹¹⁷ También propiciaban encuentros entre grupos aliados, acompañaban otras instancias de la vida social, como los ritos de iniciación, los preludios de las batallas y sus finales.¹¹⁸

Si bien no hay suficientes datos que permitan confirmar la existencia de estas celebraciones en el Aguará durante este período, los misioneros franciscanos notaron algunas reuniones políticas y dejaron algunos comentarios sobre ellas.¹¹⁹ De la mano de Caloni, por ejemplo, encontramos la siguiente referencia: “El cacique principal es casi siempre electo por la tribu entera, en ocasión de una *reunión general* y después de un hecho de armas gloriosamente consumado.” (énfasis nuestro, Caloni 1884, 83). Tal vez por su frecuencia, o su carácter festivo estas reuniones fueron o bien reducidas a prejuicios morales, o bien subsumidas únicamente a sus aspectos religiosos e ignoradas de los análisis políticos mocovíes (Citro, 2008).¹²⁰ Pese a no disponer aún

¹¹⁷ Esta última objeción será, por ejemplo, la que hará Citro al trabajo de Nesis a sus estudios coloniales. En efecto, mientras que Citro trabajó estas celebraciones en la certeza de que la autoridad entre los mocovíes se constituía no solo política sino también de manera ritual Nesis priorizó, junto a la herencia los atributos individuales de los candidatos al mando.

¹¹⁸ Caloni brinda una descripción sobre los preparativos de estas bebidas fermentadas con motivo de un matrimonio mocoví: “la *chicha*, formada de frutos de algarrobo ó de lechiguana, segun la estación, se prepara de antemano en unos cueros cocidos de animales á manera de bolsa, hasta que quede bien fermentanda; enseguida se caban dos pozos en el suelo, uno mas profundo que otro; en el ménos profundo se echa la *chicha* tal cual se halla en los cueros y por una comunicacion puesta de un pozo á otro, cael el licor en un lienzo, que purificado vá á parar en una vasija de barro destinada á propósito: Y de ese licor se convida á toda la concurrencia; mientras un brujo parado de pié y teninedo en una mano un mate cerrado, sacude sus semillas sobre la otra mano y canta á voz alta unas canciones intarituladas y no inteligibles para los civilizados, festeja las libaciones que los cricinstantes ofrecen á Baco.” (énfasis en el original, Caloni 1884, 79).

¹¹⁹ Sin embargo, y como apuntamos, Citro probó su existencia para el período jesuítico, a partir de información etnohistórica y etnográfica, y también confirmó la existencia de estas celebraciones de bebida para el periodo republicano en contexto misional (Citro 2008). Vale la pena notar que en aquellos encuentros tenían lugar enfrentamientos discursivos y corporales que ponían en acto las cualidades de valentía y de coraje asociadas a caciques y guerreros. Resulta sugerente destacar aquellos desafíos no constituían una mera representación de cualidades de coraje o valentía preexistentes sino que constituían una *performance* ritual que conformaban una forma de adquirirlos, de adquirir los atributos que legitimaban posiciones de liderazgo y permitían la cohesión del grupo (Citro 2008, 179–80).

¹²⁰ Otro comentario del franciscano Caloni notó: “Cuando el cacique general determina el robo de á algunas estancias de las provincia que lindan con el Chaco convoca á los cacique á él sujetos, y allí

de registros destallados sobre estas celebraciones, rápidamente se advierte la importancia de estas reuniones periódicas, importancia que, al menos, impide, como han señalado diversos autores, relativizarlas en tiempos republicanos (Citro, 2008).¹²¹

Ahora bien, aunque varios de los atributos propuestos por Clastres para los liderazgos parecen adaptarse bien a los jefes aquí tratados, tal vez en este punto sea necesario advertir las restricciones que algunos autores han notado para el modelo clastreano. En efecto, una teoría clastreana aplicable a diferentes casos y diferentes momentos elude los matices y articulaciones específicas que dieron cuerpo a las estructuras políticas mocovíes. Como afirma Villar: “la tesis clastreana evoca la existencia de un modelo autónomo definido y definible al margen de la contingencia. La evidencia fáctica, por el contrario, impone progresivamente la aparición de estructuras políticas nativas definidas en tramas variables de articulaciones, dependencias y tensiones que hasta obligan al observador desapasionado a dudar cuándo determinada institución es indígena y cuándo no.” (Villar 2013, 11). Así, desde diferentes perspectivas ya se ha insistido en la necesidad de evaluar el impacto de la expansión colonial y estatal sobre las sociedades indígenas, las cuales sufrieron

en presencia de estos, de los respectivos consejeros y algunas brujas, manifiestan con la mejor reserva los indicios, y la probabilidad de un feliz éxito de la empresa y calculada la seguridad de agua en el camino, se determinan los manejos y el día de clara luna para el robo. Antes de salir se reúnen todos en un lugar determinado y después de un festejo general que termina con una chupa, las mujeres y los chicos se encaminan al Norte y se esconden dentro de bosques impenetrables; los hombres montados en sus caballos se dirigen al Sud ó al Oeste á su objeto” (Caloni 1884, 74, énfasis en el original). A simple vista, estos encuentros, durante el siglo XIX desbordan en aspectos de orden religioso acaso por esa razón, como sus antecesores jesuitas los franciscanos las calificaron como demoníacas. Origen semejante atribuían un siglo antes a las llamadas brujas, hechiceras, o “viejas”. Estas mujeres habían cumplido durante el siglo XVIII un papel destacado en las ya conocidas celebraciones de la victoria (Vitar 2001; Vitar 2004; Rosso 2012)

¹²¹ Al parecer, este tipo de reuniones también precedían y sucedían expediciones de importancia como los encuentros bélicos o los asaltos a diferentes enclaves republicanos. La escasa autoridad del jefe advertida por las fuentes contrasta con las alusiones a su poderío en tiempos de guerra. Como cuenta la cronista francesa: “Muchas veces el misionero [Constancio Ferraro] tiene que resignarse a ver cómo se conciertan los preparativos de pillaje y saqueo. La víspera del día en que deben partir esas expediciones (siempre en menguante de luna) se juntan los adivinos para calcular, según el resultado de sus horóscopos, la buena o mala suerte que pueda caber a la expedición. Esa noche los hombres reunidos, alrededor del fuego, se embriagan con un licor fermentado, compuesto con el fruto del algarrobo y la miel silvestre. Esta bebida muy fuerte llamada chicha, los emborracha hasta caer dormidos al son de la música de los adivinos, quienes murmuran cantos cabalísticos entremezclándolos con una especie de silvido que le es peculiar. Los gestos bestiales de los indios tan pronto se iluminan como se ensombrecen a la luz movediza de las llamas. Cerca de la escena las mujeres y los niños esperan resignados con pasividad.” (Beck-Bernard 2001, 104).

procesos complejos de transformación. En esta dirección, Marta Bechis, por ejemplo, retomando algunas formulaciones de Fried en su estudio sobre los cambios en los liderazgos pampeanos durante el siglo XIX, propuso analizar el “efecto sesgante de las situaciones secundarias”, refiriendo con ello a “un cambio en la composición de las instituciones políticas en presencia de sociedades mas desarrolladas políticamente.” (Fried 1975, 9; en Bechis 1989, 53).¹²² Sin ir muy lejos de lo aquí señalado, y en esta dirección, diferentes estudios han señalado, por ejemplo, el pasaje de los llamados atributos tradicionales del liderazgo, ligados al coraje y a la valentía hacia nuevos atributos requeridos para las posiciones de liderazgo, como aquellos principalmente asociados a la capacidad mediadora, proceso estrechamente vinculado a los diferentes procesos de contacto y dominación (Susnik 1995; Nesis 2005; Citro 2008; Nacuzzi, Lucaiulli, y Nesis 2008).

Como vimos, fue especialmente el cacique Araya el encargado de administrar los asuntos con el exterior, esto es, fue el responsable de mediar la relación inter-étnica. Aún así, y a partir de los indicios expuestos, podría sugerirse que si bien, y por un lado, tal distinción parece definir la centralidad de algunos hombres por sobre otros, ella no parecía todavía corresponderse linealmente con el tipo de relación que efectivamente

¹²² Aún cuando Marta Bechis aplica estos conceptos para la región pampeana del siglo XIX, ellos también han sido utilizados para otros periodos y otras regiones. A propósito de esta cuestión los estudios de Lidia Nacuzzi, por ejemplo, encuentran en las formulaciones de Bechis puntos de cercanía y algunas distancias. Como vimos, con “efecto sesgante” Bechis alude a los efectos devenidos de la situación de contacto: tales efectos fueron evaluados por la autora desde diferentes aspectos de la vida de las sociedades indígenas. Ahora bien, sintéticamente su conclusión, será que los “efectos sesgantes” tornará a estas sociedades del sur en sociedades “mas complejas”. Para Nacuzzi, en cambio, la noción de “efectos sesgantes” debe ser re-pensada en base a estudios pormenorizados sobre las interacciones de los caciques y sus grupos en la situación de contacto (Nacuzzi 2011, 33). Incluso la autora invierte la propuesta de Bechis, haciendo siempre la salvedad que ambos estudios se dedican a periodos diferentes. Como sea, la autora observa que para el siglo XVIII, por ejemplo, el impacto de la vinculación entre indígenas e hispano-criollos no estuvo exenta de matices y que “uno de los efectos sesgantes fue, como primer paso una des-complejización en el ámbito de las instituciones políticas indígenas.” (Nacuzzi 2011, 34). Al parecer, el centro de la discusión se encuadra aquí en el carácter evolucionista que para Nacuzzi acompaña algunas aproximaciones sobre las sociedades nómades del sur americano. En particular, aquellas que destacan que el contacto con la sociedad hispano-criolla produjo una suerte de transformación en la estructura indígena en una dirección y en un sentido. Para la autora sencillamente, resulta imposible que estas sociedades se complejizaran en la medida en que ellas jamás fueron sociedades simples. En esta línea, y a la inversa de la propuesta de Bechis, Nacuzzi señala la des-complejización, en algunos casos, de las instituciones políticas nativas: hasta finales del siglo XVIII, los grupos indígenas de esta región fueron simplificando sus estructuras políticas. Sus afirmaciones se fundamentan en un estudio dedicado a los cacicazgos de Pampa-Patagonia (Nacuzzi 1994).

el “cacique” y sus seguidores tenían, (Bechis 1989, 59) como el pasaje de sobre el “enojo del cacique” de Caloni nota y el ejemplo del cacique Francisco sugiere. De todos modos, y aunque falta más información, no parece exagerado notar que la centralidad de figuras como la del cacique Araya deban ponerse en relación con la influencia de los diferentes agentes del frente colonizador (sin contar las múltiples inclusiones en la economía republicana en las que aquí no nos detuvimos pero que desde tiempos coloniales influyeron de modos diversos sobre la autoridad de los líderes. Aún más, y como otros estudios han sugerido, parece posible pensar que, en algunos casos, tal relación constituyera también una vía de promoción para hombres surgidos en el marco de la diplomacia republicana. En esta dirección, podemos notar que además de los caciques, exploradores, misioneros o autoridades de frontera, oficiaron de intermediarios otras figuras que jugaron un papel destacado en la relación interétnica debido a su posición particular. Aunque las clasificaciones son siempre discutibles, es posible mencionar a otros intermediarios que pueblan las fuentes decimonónicas como los lenguaraces, vecinos, baqueanos e incluso a los cautivos, todas ellas figuras que favorecieron el diálogo intercultural y que buena una parte de la literatura especializada calificó como “cultural brokers” (Szasz 1994). Si estos personajes fluctúan entre dos mundos, se diferencian, sin embargo, de aquellos hombres que oficiaban de intermediarios oficiales entre ambos mundos. Sobre estos últimos “en ningún caso podemos dudar de su procedencia ni de su inserción en la sociedad de la que provienen” (Ratto 2005a).

d. El “cacique” José María Salteño

No todos abandonaron las misiones durante aquel período de éxodo misional, otros simplemente se quedaron, o bien, como notamos, fueron re-encauzados por las acciones republicanas. Baste notar que muchos mocovíes permanecieron en las reducciones aún sin misioneros durante la intermitencia de la acción misional que caracterizó a la región desde la expulsión jesuita. Para citar solo un caso, en una carta del fraile José Zattoni dirigida al Prefecto de Misiones Constancio Ferrero un año antes del desembarco de Rams en el Aguará en la que pueden leerse algunos pormenores del

estado de una de las reducciones del Chaco santafesino, la Reducción de Calchines, luego de aquel período de abandono misional. Allí leemos:

“respecto a la cristiandad la he hallado bastante relajada. Poquísimos eran aquellos que supiesen el Padre Nuestro y Ave María, la mayor parte ignoraba toda oración religiosa [...] y aunque haga más de treinta y cinco años que carecen de sacerdotes han conservado gran veneración a las cosas sagradas y a las imágenes de Santos. Tienen la costumbre de festejar a éstas por tres o cuatro días continuos, danzando alrededor de ellas.” (Caloni 1884, 96).

Pese a la existencia de testimonios como el precedente, resultan aún insuficientes los estudios sobre los procesos de apropiación de las figuras cristianas entre los mocovíes del Chaco santafesino durante este período. Como notamos en capítulo anterior, a partir de este y otros ejemplos, Silvia Citro, sin embargo, mostró cómo los rituales católicos introducidos por los misioneros fueron transformados y resignificados de acuerdo a prácticas como las celebraciones de bebida y creencias tradicionales mocovíes (Citro 2008).¹²³

Ahora bien, y mas allá de estas consideraciones que revelan una situación singular durante el proceso la recomposición de la acción misional franciscana de mitad de siglo XIX, debemos señalar que algunos reportes notan que, por entonces, un posible pariente del cacique Mariano Salteño, un tal José María Salteño (o Mariano Salteño) se había desempeñado como “Sargento Mayor” en las fuerza auxiliares de la reducción de San Pedro.¹²⁴ Al menos así consta en un reporte militar de 1856 aportado

¹²³ Sobre la persistencia de fiestas patronales en los pueblos misioneros, Citro nota cierta continuidad entre los rituales anuales celebrados en los montes y las fiestas patronales introducidas por los misioneros, “aunque la performance de ambos fuera cada vez más diferente”. Es probable, nos dice, que en aquel período de cierta independencia de los pueblos misionales y a la vez “de persistencia de los santos católicos en sus festividades promovieran una peculiar creatividad cultural por la cual los rituales católicos fueran transformados y resignificados de acuerdo a las propias prácticas y creencias mocoví.” (Citro 2008, 188).

¹²⁴ Sobre la posiciones militares alcanzadas por algunos caciques Citro señaló “cierta continuidad del liderazgo militar de algunos caciques aunque reformulados al servicio de los mandos militares republicanos [...]. La necesidad de algunos caciques mocovíes santafesinos de aliarse o colaborar con el ejército fue fruto del constante avance militar que se produce en esta provincia durante el período republicano [...] durante la segunda mitad del siglo XIX. Según la autora: “al modelo del cacique cristianizado y sedentarizado iniciado por los jesuitas, se le sumará, en algunos casos, este retorno de las funciones guerreras, aunque disciplinadas bajo los mandos republicanos.” (Citro 2008, 189).

por Aleman. Funciones que desempeñó hasta 1859 cuando pidió su retiro. Por entonces solicitaba que “se lo exonere del mando de los Lanceros y *demás indígenas de esa Colonia*, por sus habituales dolencias y falta de salud.” (énfasis nuestro).¹²⁵ Aleman por otra parte sugiere que “se distinguieron en ese rango y al mismo tiempo en la Jefatura del Cuerpo de Lanceros Indígenas de San Pedro, varios de apelativo ‘Salteño’.” (Aleman 1997, 110).¹²⁶ De todos modos, debemos notar que la información sobre uno de los, hasta entonces, “caciques” de la reducción de San Pedro, José María Salteño, son todos dudosos. Algunas reconstrucciones afirman que era el padre del cacique evocado hoy en Colonia Dolores, y de Francisco Salteño un lancero que algunos autores también asocian al cacique Mariano Salteño (Dalla-Corte Caballero 2012b, 126).¹²⁷ Nada parece tampoco contradecir la veracidad de esa afirmación pero los documentos son aún elusivos.

Si algunos registros informan que este “cacique” de San Pedro, se había destacado como “Sargento Mayor”, otros datos nos brindan una perspectiva algo diferente de este Sargento. Afortunadamente, contamos con un testimonio, que nos interesa directamente sobre este hombre, que, al parecer, estaba emparentado con el cacique Mariano Salteño.

Tras décadas de abandono misional en una carta el franciscano Tavolini daba cuenta del estado de la misión de San Pedro. En una carta dirigida al misionero Ferraro fechada en San Pedro en noviembre de 1857, el padre describe el estado de la misión tras el gran abandono y también describe el estado en que encontró a los “caciques” de la misión. Aunque el franciscano no menciona los nombres de los caciques de la

¹²⁵ Según Aleman: “Las primeras referencias son de año 1856 cuando un parte del Comandante Coronel Rodríguez destaca la actuación de los Lanceros del Sargento Mayor Salteño, como también la del Alférez Don Francisco Salteño por su relevante participación contra los montaraces.” (AGSF. Archivo de Gobierno, Tomo 15, año 1856, Fº 252 en Aleman 1997, 110).

¹²⁶ Una vez aceptado su retiro fue reemplazado por en el cargo y nombrado Sargento Mayor, Valentín López (Aleman 1997). Sobre esta punto es interesante notar la equivalencia establecida por el autor entre el rango de cacique de la misión con el rango militar del Cuerpo de Lanceros de aquella reducción. Desde esta perspectiva queda suspendida una pregunta por el sucesor de José María Salteño en el cargo del Cuerpo de Lanceros: Valentín López.

¹²⁷ Dalla Corte señala que “hacia mediados del siglo XIX aparecen mencionados los caciques José María Salteño [...], Mariano Salteño, seguramente ambos padre e hijo, quienes decidieron abandonar plenamente la persecución de la que eran objeto se incorporaron a las reducciones (Dalla-Corte Caballero 2012b, 126).

reducción, podrían coincidir con uno de los caciques (el cacique José María Salteño) nombrado en los documentos aportados por Aleman para esta reducción y para el mismo período:

“que estas gentes por falta de Curas estaban todos amancebados, excepto tres matrimonios; y todos ignorantes de las cosas de la Religión a excepción de algunos. (...) entre grandes y chicos, la reducción cuenta cerca de mil almas. (...). Respecto de la enseñanza, los mozos y los chicos, bastante han aprendido a rezar; pero los demás, o por falta de tiempo que emplean en buscar la mantención, o porque no tienen con qué cubrirse para venir a la iglesia y también porque carecen de voluntad poco he podido hacer. Por lo que si no se procura una autoridad más formal (porque los dos caciques chupan divinamente) no aprenderán, ni tengo esperanza que aprendan.” (Caloni 1884, 85; Pinillos 1949, 90–91, énfasis nuestro).

A primera vista, el incesante movimiento indígena, el desinterés por algunas cuestiones de la fe cristiana, la casi total inexistencia de matrimonios, la desnudez, los bautismos dudosos, la caza en busca de “mantención”, fueron algunas de las dificultades con las que se encontró el misionero al momento de asumir su posición en la misión de San Pedro, tanto como la borrachera en las que encontró sumidos a los caciques de la misión.¹²⁸ Sobre esta caracterización, y de manera general, podemos notar que distintos estudios sobre zonas fronterizas advirtieron que ciertas instituciones (como las escuelas que los misioneros impusieron en las reducciones) fueron dispositivos asentados fundamentalmente para “civilizar” a los grupos indígenas (Langer 1994; Giordano 2003; Wright 2003; Lagos y Santamaría 2007).¹²⁹ Para el período colonial y republicano, estudios diferentes han señalado que

¹²⁸ Wright nota que las imágenes de desnudez y caza ilustran “los anti-valores” de la empresa civilizadora que los franciscanos procuraban realizar. Para el autor esta imagen “ilustran algunos de los íconos que separaban ambos mundos. El cuerpo desnudo era una metáfora de carencia, de ausencia; tal vez una excesiva proximidad con la naturaleza. La caza, por otro lado, era una actividad caótica, desordenada, dependiente de la suerte, implicaba además un retorno a lo salvaje, a un lugar peligroso en donde los aborígenes podrían olvidar todo acerca de la vida civilizada; un regreso a la praxis ancestral desde las dispersas islas de la cultura blanca” (Wright 2003, 2).

¹²⁹ El pasaje también muestra, como apuntó Langer para los chiriguano misionalizados, la especial atención franciscana sobre la educación de los niños, única promesa de cambio al tiempo que nos invita a repensar el papel de la misión no ya como un lugar “de transformación unilateral hacia la “civilización” sino como un lugar de negociación entre los indígenas y demás grupos. (Langer 1994, 103)

instituciones como las misiones procuraron establecer un ordenamiento tendiente a producir individualidades indígenas e inscribir en los cuerpos la disciplina del trabajo (Boccarda 2005; Wright 2003). Sin embargo, varios estudios también notaron que la tarea, no fue sencilla. El éxito no estaba asegurado. En efecto, la conversión hacia la “civilización” fue, como dejan traslucir este y otros documentos, una tarea difícil. Más bien negociaciones y varios fracasos acompañaron la acción misional.¹³⁰ Giordano sobre este punto notó cómo las miradas sobre el indígena chaqueño entre los franciscanos no fueron unánimes, mientras que algunos consideraban que la acción civilizadora era posible otros veían en esta tarea un objetivo difícilmente alcanzable (Giordano 2003, 12). El padre Tavolini parece un buen ejemplo de esta última posición, su afirmación es categórica en este caso, si no se procura otro tipo de autoridad “*no aprenderán, ni tengo esperanza que aprendan*”.

A propósito de los líderes hallados en la reducción, por el momento sólo podemos señalar que a pesar de su pertenencia a las fuerzas auxiliares, a los ojos del franciscano los “caciques” allí asentados, no constituían el tipo de autoridad adecuada. Aunque contamos aquí también con este único testimonio podemos vislumbrar en aquel pasaje la percepción franciscana sobre las diferencias entre el tipo de autoridad existente en la misión recién recuperada y el tipo de autoridad “necesaria” para el progreso de la misión. Figuras como el cacique José María Salteño aún cuando configuraban una autoridad, no parecen todavía configurar el tipo de autoridad

¹³⁰ No estamos sosteniendo que las misiones no cambiaron profundamente la vida de los mocovíes sino más bien resaltamos, en concordancia con otros estudios, que ellas no se impusieron sobre una materia inerte. Para Lagos y Santamaría las dificultades que enfrentaron los franciscanos fueron muchas, pero tal vez la más evidente haya sido la tarea de conversión. En efecto, en su estudio sobre la intervención franciscana durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, advierten que en muchos casos las dificultades de la prédica entre los indígenas hundió a los misioneros en una especie de resignación y los hizo dudar sobre la posibilidad de que los indios “logren comprender la distancia entre el pecado y la virtud.” (Lagos y Santamaría 2007, 193). Los franciscanos describen como un problema que los indígenas no posean ninguna religión, “que no haya un mundo sobrenatural, que no exista un calendario ritual [...] sólo se encuentra entre los chaqueños, espíritus del bosque relacionados con su actividad cazadora (“dueños de los animales”), que son, al mismo tiempo, benignos y malignos.” (Lagos y Santamaría 2007, 194). Para los autores la falta de resultados invitará a los misioneros a pensar en otros medios de civilización como el trabajo; un medio tal vez más efectivo para comprender las pautas de la sociedad civilizada. Wright, por su parte, en su estudio sobre las ideas y prácticas de la labor civilizadora de los misioneros también nota las reiteradas quejas de los misioneros sobre la incapacidad de los indígenas de asimilar los “hábitos blancos” (Wright 2003).

“formal” requerida por la misión.¹³¹ A la luz del recorrido presentado en los apartados anteriores no parece casual que el misionero notara en estos hombres una de “falta de autoridad”. Pero también debe señalarse la necesidad misionera de intervenir sobre esta cuestión.

*

Recapitulando: A lo largo de este capítulo buscamos avanzar en la caracterización de las prácticas políticas mocovíes al promediar el siglo XIX en una región específica del Chaco santafesino. Dada la escasa documentación por el momento solo podemos extraer de manera tentativa algunas conclusiones de carácter general. En el capítulo I, habíamos notado que la formulación de tipos políticos en muchos casos fue infructuosa a la hora de dar cuenta del cambio social. A propósito de los liderazgos, y a partir de las formulaciones clastreanas, se ha insistido, por un lado, en la impermeabilidad de formas políticas igualitarias, refractarias a cualquier forma de centralización política; por otra parte, y como contrapartida, también se ha tendido a generalizar procesos de centralización política aplicables por igual a varios grupos (Sendón y Villar 2013). Aunque aún no podamos ponderar de manera detallada la incidencia de las diferentes aproximaciones del frente colonizador en la conformación de las formas de autoridad mocoví durante este período, hemos propuesto un recorrido por las trayectorias de algunos hombres que las fuentes identifican como “caciques” cuya complejidad sugiere la necesidad de atender a las múltiples dependencias a la hora de dar cuenta de las prácticas políticas mocovíes. En esta dirección, la trayectoria seguida por hombres como el cacique José María Salteño por ejemplo, fue diferente de la seguida por hombres como los caciques Araya o

¹³¹ No parece menor la mención a las “chupas” de los caciques. Allí parece entreverse algo de aquellas las “juntas de bebida” o “borracheras” que fueron descritas por la bibliografía especializada. Tampoco aquí debemos exagerar la extensión de una práctica social a partir de este breve comentario pero a la luz de estudios existentes, en especial el estudio de Citro sobre los caciques misionalizados no parece irrelevante. En efecto, la autora en su estudio se detuvo, a propósito de los liderazgos mocovíes en contexto misional, precisamente, en aquellos encuentros en los que se bebía y propuso considerarlos “como prácticas ritualizadas que permitieron legitimar los liderazgos y renovar los vínculos de parentesco”. Si como notamos una vez establecida la misión quedaba organizada una jerarquía de poderes, es posible esperar encontrar, como observa la autora, ciertas prácticas reformuladas que permitieran legitimar los liderazgos sobre las que aun tenemos todavía escasa información.

Francisco. Mientras unos permanecieron en la misión o se sumaron tras el re-encauzamiento estatal, otros las habían abandonado y nunca aceptaron otras. Si, por ejemplo, a través de las alianzas con el gobierno provincial o los títulos otorgados, el Estado procuró centralizar e individualizar a figuras como el cacique José María Araya, o bien se procuró fortalecer la posición de José María Salteño con un cargo militar en la misión de San Pedro, el peso de tal intervención no parece el mismo en un caso que en otro. Como mencionamos, y aún cuando el cacique Araya haya asumido ante las demandas externas la representación de su grupo, tal distinción no parece corresponderse estrictamente con el tipo de relación que efectivamente tenía con sus seguidores; el caso de Francisco, aunque tenue, parece brindar un indicio en esta dirección de un tipo de relación social y política existente entre los grupos descriptos bajo la pluma del misionero Ferraro en la que se entrevé el peso de las relaciones de parentesco y de los atributos que lo habían convertido en “cacique”.

Por otra parte, la situación del cacique José María Salteño en la misión de San Pedro se presenta diferente no solo por el hecho del ocupar el espacio de la misión sino también porque, según algunos indicios, y pese a la “debilidad” de su autoridad, la intervención misional y estatal parece haber propiciado por unos años el afianzamiento de su posición y de su “cargo” en las fuerzas auxiliares de San Pedro. Recordemos que una vez establecida la misión quedaba organizada una jerarquía institucionalizada de poderes en la que algunos caciques como José María Salteño quedaban al “mando”. Si bien aún no sabemos las modalidades en que aquella distinción institucional afectó su posición en relación con sus seguidores, resulta tal vez significativo notar que el cacique haya “renunciado” no solo a su lugar en las milicias sino también al “mando” de los indígenas de la reducción, lo que parece, al menos, sugerir el progreso de la intervención misional sobre la autoridad poco “formal” de hombres como José María Salteño. No es difícil pensar que si este fuera el caso, su posición haya posibilitado al interior de la reducción una identificación con el poder misional. Si aún no tenemos datos suficientes que permitan asegurar tal identificación, veremos en el próximo capítulo los pormenores que introdujo una disyuntiva semejante en el ámbito de la misión franciscana.

Hasta aquí, si bien para estos casos los documentos franciscanos nos permitieron vislumbrar algo del estado de la inter-relación existente en aquel momento, se mostraron todavía limitados para dar cuenta de la articulación interna del mundo indígena. Mientras no podamos incorporar otros casos para el mismo período, que permitan una discusión comparativa, la diversidad de actuaciones nos impide tomar posiciones finales, y nos invitan a considerar como hipótesis provisionarias las variadas formas de autoridad aquí identificadas. De todo modos, debemos recordar que, antes que objetivos en si mismos, las distinciones establecidas fueron mas bien hipótesis de trabajo que tuvieron como principal objetivo presentar un marco general que nos permitiera encuadrar la figura del cacique mocoví evocado por la comunidad de estudio, que, a primera vista, se encuentra asociado de diferentes maneras a los hombres hasta ahora aquí tratados.

Dentro de este marco general, hemos apenas entrevisto algunas referencias a la presencia del cacique mocoví evocado en Colonia Dolores. Aunque algunos indicios permiten vincularlo a la misión de San Pedro, (recordemos que desde algunos estudios como el de Dalla Corte se sostiene que Jose María Salteño era su padre) otros reportes militares lo asocian a los caciques Roque o Domingo, hombres a su vez relacionados con el cacique José María Araya hasta su muerte en 1859. En efecto, los siempre fragmentarios partes militares, no omitieron, sin embargo, dedicarle varias páginas a los pormenores de la derrota del presunto aliado mocoví Teniente Coronel del Ejército José María Araya. En una batalla fechada en 1859, cuya magnitud de advierte en los registros que llegan hasta nosotros, las fuerzas republicanas al mando del Teniente Coronel Telmo López, dieron muerte al “aliado” cacique mocoví José María Araya (combate al que acudieron en su auxilio los “caciques” Domingo y Benito).¹³²

Años después de la muerte del cacique José María Araya, otros reportes militares señalan una cuestión que podrían vincular a los caciques que acompañaban a José María Araya con el cacique Mariano Salteño. El Archivo Histórico Militar guarda un documento del 30 de septiembre de 1865. En camino desde la frontera de Santiago del Estero hacia Santa Fe, el Sargento Mayor Segundino Farías se encontraba

¹³² A.G.S.F. Libro Copiador Guerra y Marina 1852-1860, Archivo de Gob. Tomo 18, año 1859 F° 289 a 291. Parte del Combate del Zanjón de las Conchitas (en Aleman 1997, 65-66)

con un grupo de “caciques” mocovíes. En el Campamento del Tigre, región cercana al Aguará el agente republicano asiste a una reunión encabezada por el “cacique Mariano”, quien era acompañado por algunos de los caciques que vimos acompañaban al cacique José María Araya, como el cacique Roque, Nolasco y Domingo. Todos ellos, recordemos, participantes del encuentro con Rams en 1857 y el último protagonista del infructuoso rescate del cacique Araya en la conocida batalla de 1859. Al parecer, estos caciques solicitan una visita al gobernador pero también, y en una práctica común a la hospitalidad mocoví, y como el mismo Sargento Farías informa, lo invitan a compartir seis días con ellos en el “Aguara”.¹³³ Aunque solo se lo menciona como el “cacique Mariano” otros datos permitirían pensar que se trataba de Mariano Salteño. En efecto, las acciones de Mariano Salteño aparecerán, como veremos en el próximo capítulo, retratadas en otros documentos como la batalla que encabezó, años después, acompañado, entre otros, por el cacique Roque, presumiblemente el mismo que acompañaba al cacique Araya. Si aquel reporte podría configurar uno de los frecuentes ejemplos de negociación entabladas por los mocovíes con los agentes republicanos (Levaggi 2000) también sugiere los contornos de una trama política (que excede las más citadas relaciones comerciales) y que vincula a diferentes “caciques” que se desplazaban por la misma región.

Con este telón de fondo, entonces en el siguiente capítulo nos dedicaremos a reconstruir la trayectoria política del cacique Mariano Salteño.

Capítulo IV. El cacique Mariano Salteño en la misión franciscana

Atendiendo a las consideraciones precedentes, y para comenzar este capítulo, en la primera parte delimitamos dos momentos en la trayectoria del cacique Mariano Salteño y su gente: el de los prolegómenos de la reducción y el de su misionalización.

¹³³ Del encuentro también participaron otros caciques (como los caciques Ponciano, Apolinar, Saturnino y Nicolás) que fuentes documentales permiten asociar a su vez con el cacique Roque. En efecto, después de la muerte del cacique José María Araya, partes militares señalan una cuestión que parece vincular a algunos hombres que acompañaban al cacique Araya con el cacique Mariano Salteño. (Parte del Sgto. My. Segundino Farías al Coronel General de la Frontera, Fortín Libertad, 30/9/1865, AHGE, caja 8, doc N° 152).

En el primer momento, podremos entrever algunos aspectos de la dinámica política en un momento en que comienzan a entrecruzarse las fragilidades de la resistencia indígena al frente colonizador, dinámica que mostró los recursos existentes frente a una política estatal que buscó, por un breve período, en las negociaciones y pactos fronterizos un medio que permitiera garantizar sus proyectos expansivos.

En el segundo momento, veremos erigirse también bajo la figura del cacique Mariano Salteño la reducción misional de San Martín, pueblo de Dolores. La participación en prácticas de intercambio marginales, las diligencias judiciales en búsqueda de los títulos de propiedad de las tierras de la reducción junto con su participación en las milicias republicanas serán algunas de las acciones que nos permitirán trazar las coordenadas de su estancia misional.

En la segunda parte de este recorrido, repasaremos algunas dimensiones vinculadas a la rebelión de San Javier de 1904. El tratamiento de esta cuestión en este capítulo no será exhaustivo, la razón de su introducción se relaciona con que aquel acontecimiento aparece como un evento relevante de la trayectoria política del cacique evocado hoy en Colonia Dolores, y en segundo lugar, porque nos permitirá poner en perspectiva las afirmaciones existentes sobre su figura, varias de las cuales se apoyan en la posición adoptada por este cacique frente a este movimiento socioreligioso.

También este capítulo dedicará unas palabras a la represión del levantamiento de San Javier por las fuerzas estatales, especialmente atenderá al éxodo mocoví provocado por la represión desde aquellas reducciones misionales hacia el norte de la provincia de Santa Fe y sur de la provincia del Chaco.

a. Antes de la reducción

A la par de las expediciones militares al Chaco, la política de convenios con la población que habitaban aquel territorio fue una opción atendida por el Estado nacional. La extensión de la línea de frontera a través de la instalación de fuertes-reducción requería en principio aquietar las incursiones guaycurúes. El diseño de la política estatal de frontera pasó por diferentes alternativas a lo largo del siglo. Si bien

el propósito primero fue el sometimiento indígena, algunos funcionarios del gobierno nacional sostuvieron la necesidad coyuntural de continuar con las negociaciones iniciadas con algunos “caciques” (a través de la política de tratados) en tanto que otros defendieron una posición militarista sin mediaciones (Lenton 1992). En todo caso, y más allá de las posiciones que suscitaron acalorados debates, la política de negociaciones, común en Pampa y Patagonia, ocupó también a aquellos interesados en la “civilización de los indios del Chaco”.¹³⁴ Infrecuentes comparados con los convenios sureños, y breves, en tanto su alcance se extendió hasta aproximadamente las campañas militares de la década del ochenta, los pactos nos acercan algunas de las formas que asumió el liderazgo indígena durante este período.¹³⁵

Ahora bien, antes que analizar durante el desarrollo de las relaciones inter-étnicas desde una perspectiva jurídica nos interesa más bien enfocarnos en la dinámica política que tomaron estos encuentros. Al parecer, y como han notado otros estudios, por un tiempo el avance estatal se debió a esta combinación entre avances militares y negociaciones fronterizas (Ratto 2011). Del mismo modo, y como contrapartida, esta alternativa llevó a hombres como Mariano Salteño a encarar negociaciones diplomáticas al parecer cada vez más apremiadas por el avance estatal. Por estos años en los registros militares se advierte un marcado aumento de la presión estatal y los acercamientos específicos al cacique Mariano Salteño se hacen cada vez más nítidos.

En efecto, a comienzos del año 1865 el cacique Mariano Salteño (consignado en algunas fuentes como “principal”) junto con otros dos caciques fue convocado por

¹³⁴ Entre los trabajos que abordan esta cuestión para la frontera colonial pueden consultarse, entre otros, el estudio de Nacuzzi (2006) y el trabajo de Florencia Nesis (2008) para el caso mocoví. Para la frontera republicana además de la rica recopilación de pactos y tratados de Abelardo Levaggi (2000), encontramos los trabajos de Ratto (2003) y de Jong (2009), dedicados a la región de Pampa y Patagonia.

¹³⁵ También Ratto propone una visión sobre las principales discusiones que se llevaron a cabo en torno a la conquista militar del territorio indígena. Aunque en su estudio no analiza el avance específicamente de la frontera norte santafesina (en tanto que integra solo dos sectores fronterizos como es la frontera sur de Córdoba, Mendoza, San Luis y la frontera bonaerense) señala de manera general que, durante el período 1869-1872, y especialmente tras la guerra del Paraguay, la defensa de la frontera volvió a ocupar la agenda estatal en la que se buscaba lograr la neutralidad de los principales caciques mediante negociaciones de paz. Sin embargo, entre las vacilaciones sobre la política a seguir la autora nota un aspecto interesante que conspiró contra la política defensiva: “la escasa habilidad para estar a cargo de la diplomacia inter-étnica pues desconocían en profundidad los vínculos parentales y las alianzas entre los líderes étnicos” (Ratto 2011, 10)

agentes militares de la diplomacia fronteriza para celebrar acuerdos. El comandante Leopoldo Nelson, siguiendo las órdenes del poder ejecutivo, hizo lugar al presunto pedido del cacique Salteño de encontrarse con el gobernador. Cullen lo recibió junto a los caciques José Santos y Juan Calchiquí, con sus respectivas familias, y propuso su reducción en Cayastacito. El encuentro fue seguido de una entrega de regalos en correspondencia con el rango de cada uno de los participantes del encuentro: “Viendo su desnudez, les dio [el gobernador Patricio Cullen] una gratificación, según sus clases, para que pudieran vestirse”¹³⁶ Los términos del acuerdo han quedado, por ahora, en las sombras. De acuerdo a Levaggi (2000), el cacique Mariano Salteño y otros caciques que lo acompañaron prometieron volver con los suyos y con los cautivos y asentarse en el lugar sugerido. No lo hicieron. Ni la propuesta ni los regalos convencieron a alguien que, sin embargo, aún parecía disponer de su tiempo. Como el cacique Araya, por el momento, el cacique Salteño y su gente se sustrajo de la reducción.

Poco mas de un año después de incumplido el acuerdo con los agentes estatales, el teniente coronel Matías Olmedo, luego de otras expediciones contra los indios y acatando las órdenes del sucesor del gobernador Cullen, Nicasio Oroño (1865-1868), se enfrentó con los hombres. al parecer, liderados por este cacique mocoví. El avance militar parece haber llegado hasta las mismas tolderías del cacique, donde la milicia dio muerte a algunos indios. Aunque este asalto militar no fue definitivo para Salteño y algunos de los suyos, quienes después de enfrentar a las guardias nacionales lograron perderse en el monte.¹³⁷

¹³⁶ Nelson inspector y comandante general de armas; Paunero; 10-1-1865, CGE, DEH, Campaña contra los indios del Chaco, Caja 3, nro. 795, 2826, 2829 (en Levaggi 2000, 548). Al momento de la escritura del presente trabajo, el Archivo General de Ejército no conserva los documentos de los encuentros aquí citados, razón por la que nos servimos de los fragmentos transcritos por Abelardo Levaggi.

¹³⁷ Combate llevado adelante por las tropas del Comandante Matías Olmedo en las inmediaciones de La Sarnosa y Las Playas. En efecto, el 22 de diciembre de 1866 las fuerzas republicanas de enfrentan “en el intermedio de La Sarnosa y Las Playas” el cacique Mariano Salteño y los caciques José Espinero, Lucas y Valentín Teoti, Miguel Antonio, Roque, Dorado y Saturnino. Primero atacaron las tolderías de Salteño y Espinero dieron muerte a siete indios, recuperaron tres cautivas y 15 caballos y ultimaron a cuatro guardias nacionales, sin que nada pudieran hacer las tropas al internarse los indios en la espesura de los montes. (Archivo Histórico del Ejército Docs. N° 917 y 202 fechados en Paso del Quebracho en Aleman 1997, 182–83).

Pese a las negociaciones al finalizar el año 1868 todavía Mariano Salteño no se había reducido. Aún más, otro episodio lo muestra en una escena que bien podría complementar los lineamientos trazados en el capítulo anterior sobre la reducción de San Pedro. En octubre de 1868, las fuerzas republicanas encarcelaron al mocoví Andrés López por insubordinación. López era el Sargento del Escuadrón de Lanceros de San Pedro, escuadrón que, recordemos, diez años antes había estado al mando del cacique de la reducción (José María Salteño o Mariano Salteño) otro Salteño, a quien lo había reemplazado en el cargo de lancero, otro López, Valentín López (Aleman 1997). Un rumor que atemorizaba a las autoridades, ponía en cuestión el encarcelamiento de Andrés López. En efecto, Mariano Salteño, quien, como vimos, pocos meses antes había pactado su reducción, amenazaba, según el franciscano Tavolini, con rescatar a cualquier precio al encarcelado Andrés, por lo que el padre proponía su traslado. Según un reporte militar del 10 de octubre de 1868 José Jáuregui escribía:

“[...] me á parecido conveniente mandar preso al Yndigena Sargento del Escuadrón de Lanzeros de San Pedro, Andrés Lopez, el cual se encontraban en este cuarte Geral preso y engrillado [...] por actos repetidos de insuordinación contra todos sus Superiores y tentativas continuas de traer a este punto desórdenes [...] es en atención de que el padre Micionero Fr. Francisco Tavolini me dió aparte hayer que avia oido decir que el Domingo 11 iba a venir el Cacique Mariano Salteño con algunos Indios mas a sacarlo de la prisión a dicho López, vivo o muerto, López es altamente ostil que permanezca con nosotros me parece que convendrá desterrarlo a Martín García u otro punto lejano: para que no pueda turbar la buena disposición que hay en estos.” (énfasis nuestro).¹³⁸

registro. Al mes siguiente y en una persecución por robo de caballos, una de las tantas y nada extrañas persecuciones redactadas en diferentes documentos militares, el Teniente Olmedo detuvo a los atacantes con una patrulla militar que era acompañada

¹³⁸ Carta de José Jáuregui al Señor Ministro General de Gobierno Dr. Dn. Simón Iriondo, fechada en Cayastacito 10 de octubre de 1868. (AHGE, caja 2, doc N° 74). En otra carta fechada el 26 de octubre, Jáuregui comunica al gobernador que recibió una comunicación del Comandante General Matías Olmedo, donde se le ordenaba que mande “al Mayor Jobson y el Capitán Francisco Salteño [presunto hermano de Mariano Salteño] con toda la fuerza de caballos que pudiera reunir, para protegerlo”. (AHGE, caja 2, doc N° 77).

por los Lanceros de de San Pedro, su capitán y sus cuatro alférez. Entre los prisioneros se encontraba el hijo de uno de los alférez que participaba de la patrulla, Isidoro Seco. El hombre declaró haber sido enviado por el cacique Mariano Salteño quien, a su vez, ya estaba avisado de la marcha de Olmedo por una:

“china que vino del Chaco con la gente del Cacique Mariano, cuya china se fue del fortín Almagro a San Javier, y de allí paso a los montes, a darles partes que los invadian, y todas las tolderías estaban situadas en observación desde el mistolar Costa de Calchaquí, hasta el monte de Los Loros, de donde venía el ya mencionado Isidoro Seco (hijo del Alférez Cruz Seco).”¹³⁹

Como era de esperar, cuando llegaron las partidas comandadas por Olmedo y su misterioso alférez, en los toldos no había nadie. Ahora bien, en primer lugar, si hasta aquí no puede dejar de verse un juego de estrategias con fines militares y comerciales, complicidades y disimulos, tampoco pueden ignorarse, aunque difusa, algunas dimensiones de una trama social y política que junto a las patrullas republicanas y sus fuerzas auxiliares recorría el Chaco santafesino. No podemos tampoco aquí tomar posiciones conclusivas pero, al parecer los “Salteño” (una “dinastía” para autores como Aleman) nombraban por entonces a hombres que asediaban diferentes enclaves republicanos pero también a hombres que los defendían. Los datos impiden anudar los vínculos parentales y políticos de manera clara pero no es imposible entrever que se extendían por fuera de las líneas misionales, cuestionando, dicho sea de paso, una vez más, la cada vez menos aceptada idea que presenta a la misiones y sus milicias como espacios cerrados y homogéneos. Misiones que comenzarán, junto con las estancias de colonos, a avanzar de manera sostenida sobre el espacio santafesino.

Versiones diferentes, aunque no contrapuestas, se adjudican la reducción del cacique Mariano Salteño: un estatal y otra religiosa (Rosan 2013). Varios documentos dan cuenta de una persistente tarea franciscana en lograr la misionalización de los mocovíes. Aunque suele atribuirse al franciscano fray Hermete Contanzi, a cargo de la misión de San Javier, la reducción de este “bravo” cacique (Caloni 1884; Iturralde 1930; Auza 1997), sabemos que su reducción fue un proceso más complejo que

¹³⁹ Reporte fechado el 1ro. de diciembre de 1868 en Cayastacito del Comandante Matías Olmedo al Gobernador Delegado Dr. Don. Simón de Iriondo. (AHGE, caja 2, N° 86 y 87).

además de comprometer a los misioneros, suscitó, como recién vimos, un interés específico entre los encargados de la frontera norte e involucró negociaciones y visitas del cacique Mariano Salteño al gobernador de Santa Fe.¹⁴⁰ Cuenta Levaggi que en mayo de 1868 el ministro del interior Eduardo Costa, durante su permanencia como interventor federal, había hecho tratados con Mariano Salteño, Valentín y otros caciques.¹⁴¹ Cabal, consideró que estos trabajos tuvieron “un éxito completo”. Por su parte, el teniente Olmedo afirmaba que “sólo se había atraído a Mariano Salteño y a Valentín, (un total de más de setenta personas entre grandes y chicos).”¹⁴²

Por su parte, fray Pedro Iturralde, en su escrito sobre Hermete Constanzi, informa que en 1868, y tras varias visitas, el fraile consiguió persuadir a Mariano Salteño sobre su reducción.¹⁴³ Vicente Caloni (1884), quien, como vimos, recupera en sus escritos algunos pormenores de las expediciones franciscanas al Chaco, registra una carta del fraile Macagno, (quien continuó la tarea comenzada por el misionero Constanzi) al Prefecto Pezzini en la que describe algunos aspectos de la expedición a las tolderías de Mariano Salteño. Aunque extenso vale la pena detenerse en el siguiente pasaje de la expedición de mayo de 1868 pues es una de las pocas descripciones disponibles sobre este jefe mocoví antes de su reducción:

Como a siete cuadras se dejaron ver unos indios a caballo. El cautivo Polonio fué á reconocerlos, era el cacique Mariano y uno de sus hijos que esperándonos ya recorrían las cercanías del camino por si nos alcanzaban a ver. [...].

¹⁴⁰ Fray Hermete Constanzi fue Prefecto de Misiones entre 1886 y 1892 (Auza 1997, 821).

¹⁴¹ Cabal al ministro de Guerra, Paunero: Santa Fe, 19-5-1868, CGE DEH, caja 4 nro. 9202 (Levaggi 2000, 548-49).

¹⁴² Olmedo al jefe accidental de la frontera Norte de Córdoba, Eleodoro del Castillo: Cayastacito 25-8-1868, CGE, DEH, , caja 4 nro. 4571 (Levaggi 2000, 549).

¹⁴³ Según el padre la geografía sobre la que ejercía su influencia el cacique Mariano Salteño se extendía “desde los Sunchales hasta el río Bermejo, y lo mismo atacaba cristianos de Norte santafesino que a los Tobas del territorio Nacional del Chaco.” (Iturralde 1930, 11). Para Aleman hubo una expedición anterior a esta pero de la que no se tienen registros precisos. Al parecer, fue en abril de 1867 (Aleman 1997, 124-25). Es posible pensar que se trate de la expedición fechada el 14 marzo de 1866 detallada por Dalla Corte. En efecto, según la autora, el fraile Hermete Costanzi se dirigió a los bosques de Margarita “donde se había instalado el Cacique Mariano Salteño y contó con la ayuda de un grupo de indígenas sometidos que pudieron conversar con los mocovíes “montaraces”, es decir, aborígenes ariscos, intratables y rústicos.” (ASCB Caja 32: fray Hermete Costanzi, San Javier, al prefecto de Misiones fray Rafael Jerónimo Pezzini, 14 de marzo de 1866, en Dalla-Corte Caballero 2012b, 30)

Enseguida tomamos la marcha encaminándonos al lugar denominado “Donde desertó el Carpincho”, en que el cacique tenía el resto de su gente [...]. En oportunidad le dirigí la palabra á la multitud, explicándole, el objeto de la misión, [...]. Llegamos a las cuatro de la tarde y la indiada nos recibió con grande algazara y prolongados vivas. Apenas bajé del caballo me rodeó toda la indidada; el cacique Mariano Salteño acercándose el primero, tomó respetuosamente las gracias, ceremonia que practicaron todos igualmente por orden, cada uno a su vez. En esa oportunidad dirigí la palabra a la multitud explicándole el objeto de la misión. El cacique y los demas indios manifestaron estar conformes con tales proposiciones. Enseguida forme una especie de capilla entre los quebrachos, recé con todos los indios el Santísimo Rosario y al fin les prediqué la divina palabra, explicándoles el Capitán Francisco Salteño en lengua Mocoví; la que atendían con profundo silencio y particular devoción. Los caciques Mariano, Valentín Tiotí, Ignacio Lanche, Cruz Lero, Máximo Tarragona, se reunieron para tratar sobre su reducción. Siento no poder comunicar el por menor de lo que allí se trató, pues no me fue posible asistir a esa reunión, pero sí sé que han convenido reducirse.; que al efecto se fueron a traer sus familias que las tienen en la otra banda del río Salado. Yo tuve varias conferencias particulares con el cacique Mariano en las que pude conocer su decidida voluntad en reducirse pues me aseguró que, dado el imposible que nadie quisiera cumplir lo prometido, se reduciría él solo con su familia.(énfasis nuestro, Caloni 1884, 48–49).

A pesar de estas tratativas, y como recién notamos, todavía en octubre de ese año Salteño acechaba la misión de San Pedro. Aún así, puede advertirse el papel jugado por este cacique: en este encuentro, como en los otros, su figura aparece significativamente en primer lugar frente a otros que lo acompañaban. A primera vista, podríamos pensar que tal disparidad se debe a una mayor jerarquía de Salteño frente a los otros, sin embargo, en este pasaje puede vislumbrarse también cierta simetría en la posición social de los caciques. Aún cuando a través de estos acuerdos con los misioneros se buscara concentrar el poder en ciertas figuras, la supeditación de las decisiones a ciertas “reuniones” parecen al menos resaltar la importancia del consenso grupal, una de las características del liderazgo mocoví resaltadas por los franciscanos para el caso de los caciques del Aguará. Este mecanismo puede vislumbrarse en el

mencionado pasaje a propósito de la necesidad de decidir la posibilidad de reducción. Como notaba el misionero: “Los caciques Mariano, Valentín Tiotí, Ignacio Lanche, Cruz Lero, Máximo Tarragona, se reunieron para tratar sobre su reducción. Siento no poder comunicar el por menor de lo que allí se trató, pues no me fue posible asistir a esa reunión.”.

El fracaso de la expedición franciscana de mayo de 1868 fue atribuido por el padre Iturralde a la disconformidad del cacique Mariano Salteño sobre las aptitudes del fraile Macagno quien, al parecer, no entendía la lengua mocoví como si lo hacía el padre Contanzi. Así fue que el padre:

“Tuvo pues que volver por tercera vez a los montes y trajo al cacique Mariano con mas de quinientos indios. Con ellos y con otros trescientos del cacique Valentín Teotí, quien un año después trajo el P. Bernardo Trippini, conecedor también del idioma mocoví”, se fundó la Misión de San Martín Norte, en el sitio llamado Cayastá Grande” (Iturralde 1930, 12).

Cercana a la conocida misión de San Javier se funda, entonces, la misión de San Martín Norte.¹⁴⁴ Emplazada como una reducción de frontera próxima al fortín de Cayastá Viejo, también llamado Cantón de San Martín. Sabemos que allí se asentaron junto a los más de cuatrocientos seguidores del cacique Mariano Salteño, los seguidores del cacique José Manuel y los del cacique Valentín Teotí. En una nota, fechada el 21 de octubre de 1870 y dirigida al Gobernador Mariano Cabal, fueron estos tres caciques asentados en la misión: “Mariano Salteño, Balentín Teotí y José” junto con los primeros misioneros de la reducción (los padres Arana y Marchetti) quienes solicitaron títulos de propiedad sobre las tierras de la misión:

“deseando formar un nuevo Pueblo, en el lugar llamado Cayastá Grande, cuasi centro del Chaco, en donde en el presente tenemos algunos ranchos [...] suplicamos a N. E. se digne a concedernos el título de propiedad”¹⁴⁵

¹⁴⁴ Según Auza, en el año 1867, el flamante Prefecto de Misiones fray Rafael Pezzini envió a los frailes Hermete Constanzi y Mariano Macagno al desierto: de cuya gestión resulta la creación, a fines de 1869, de la reducción llamada San Martín. El total de indios fue inicialmente de cuatrocientos pero poco después aumentó a seiscientos setenta y ocho, lo que obligó a enviar otro misionero que lo fue fray Gerónimo Marchetti” (Auza 1997, 816).

¹⁴⁵ Solicitud fechada en Santa Fe, el 21 de Octubre de 1870 dirigida al Excmo Sr. Goberador Dr.

Como veremos, esta no será la última vez en que se realizará un pedido por los títulos de propiedad de las tierras de la misión.¹⁴⁶ Debemos notar, por otra parte, que después de casi dos décadas, la misión se mudará al actual emplazamiento de Colonia Dolores (en el capítulo V veremos la trascendencia que este desplazamiento hoy tiene para los residentes mocovíes de esta localidad).¹⁴⁷

b. La reducción franciscana

Aún cuando las reducciones indígenas solían agrupar distintas parcialidades y hasta diferentes pueblos, los testimonios franciscanos coinciden en resaltar el liderazgo en la misión del cacique Mariano Salteño tras su reducción.¹⁴⁸ Documentos como el siguiente procedentes del Archivo Franciscano firmado por fray Marchetti no dejan dudas:

*“Mayo cuatro de mil ochocientos setenta: Día en el cual llegamos á esta nueva Reducción del Cacique Mariano Salteño. F. Bernardo Arana y Gerónimo Marchetti, al poco tiempo fuimos ha buscar las maderas por los montes para construir la capilla, y ranchos para nuestra habitación (énfasis nuestro)”*¹⁴⁹

Como otras misiones del Chaco santafesino pasada la segunda mitad del siglo XIX, la reducción de San Martín estuvo bajo la jurisdicción de la orden franciscana.

Mariano Cabal. Departamento Topográfico, AGSF (en Del Río 2013, 80).

¹⁴⁶ El agrimensor Carlos de Chapeaurouge será designado para para realizar los deslindes y subdivisiones de tierras lo cuales comienzan en noviembre de 1871 y terminan en enero de 1872: “Luego de terminada la medida, el agrimensor entregó algunas concesiones y dejó en manos del Padre Fray Bernardo Arana la tarea de distribuir los solares y las chacras.” (Del Río 2013, 83).

¹⁴⁷ Según el franciscano Caloni: “Esta Reducción se fundó en el sesenta y nueve en un lugar muy bajo, rodeado or el Sud Este y Oeste de agua, hubo de formarse así por la gran multitud de indios salvajes que fácilmente la hubieran destruidos, y ni las fuerzas nacionales la hubieran podido defender. El año ochenta y nueve, se convino con el Gobierno, en dar nueva forma á esa población: se midió el campo en concesiones se delineó un nuevo pueblo de mejores condiciones higiénicas y de mayor provernir [...] Esta nueva posición de nuestra Reducción se encuentra á veinte y un metros sobre el nivel de las aguas.” (Caloni 1897, 73).

¹⁴⁸ Poco se sabe del destino de los caciques Teotí y José Manuel. Pese al acuerdo de reducción establecido junto a Mariano Salteño las idas y vuelta fueron, al parecer, la regla. Sobre el cacique Valentín Teotí, el fraile Caloni apunta que partió hacia el monte: “su intención no era permanecer en ellos sino exigir del gobierno nuevas garantías para su indiada, como efectivamente lo probó volviendo á nuestra reducción de Santa Rosa, donde presentemente se halla.” (Caloni 1884, 56). Sobre José Manuel nos referiremos más adelante.

¹⁴⁹ Minuta del Fray Gerónimo Marchetti dirigida al comisario prefecto Fray Antonio Rossi (ACSCB, caja 32, sobre 11, 1870-1876).

Como notamos anteriormente, en regiones como el Chaco Santafesino donde fue dificultoso el avance militar, las negociaciones políticas como las descritas en el apartado anterior y la instalación de misiones fueron algunos de los dispositivos establecidos para normalizar a los grupos indígenas todavía autónomos.¹⁵⁰

Junto a las misiones dirigidas por la orden franciscana, entonces, se consolida a fines de siglo XIX, la presencia de los colonos en esta región. Como vimos en el capítulo I, su presencia fue impulsada por el Estado a través de la promoción de asentamientos de inmigrantes y de concesionarios privados muchos de los cuales tomaron a su cargo la promoción de la inmigración. El frente colonizador buscaba por cualquier medio poner freno a los asaltos indígenas. Como lo demuestra el detallado trabajo de Maffucci Moore (2007), los colonos asentados en la provincia de Santa Fe manifestaron reiteradamente sus reclamos ante las autoridades locales por las incursiones a las colonias de los indígenas no reducidos a quienes frecuentemente acusaban de robo.¹⁵¹

Tampoco aquellos hombres ya asentados en las jurisdicciones misionales quedaron exentos de tales sospechas. Muchas veces fueron acusados de “robo” en complicidad con los “montaraces”.¹⁵² Los colonos aducían que los indios reducidos, aprovechando los permisos de caza, se reunían para organizar asaltos a las colonias

¹⁵⁰ Como ha sido notado por diferentes estudios las misiones religiosas fueron tanto lugares de “civilización” y disciplinamiento para el trabajo pero también fueron lugares de “negociación” entre indígenas y misioneros (Langer 1994; Wright 2003; Teruel 2005; Combès 2005). Como señalamos en el capítulo I, resultaron antecedentes para el estudio de la misionalización mocoví en esta porción del Chaco santafesino la lectura de los estudios para el período colonial de Nesis (2005), Citro (2008) y Nacuzzi et. al (2008); también nos aportó una mirada fructífera ya para el caso abipón los estudios de Paz (2005) y Lucacioli (2005). Para el período republicano mocoví resultaron también valiosos los aportes de Citro (2008), Giordano (2003), y Dalla Corte (2012b). De manera general, resultaron también fundamentales los estudios para el Chaco occidental de Trincherro (2000) y Teruel (2005), así como aquellos que abordaron la expansión de las misiones religiosas sobre territorio chiriguano (Langer 1994; Combès 2005; Villar 2013).

¹⁵¹ Además de las expediciones oficiales, fueron frecuentes las expediciones punitivas contra los “montaraces” organizadas por los colonos que solían reunir a voluntarios de colonias cercanas con el objetivo de poner freno a los asaltos indígenas o vengarlos (Maffucci Moore 2007).

¹⁵² La introducción de dispositivos como la misión fue acompañada de discursos que caracterizaban las actividades realizadas por los mocovíes allí asentados como “robos” o “malones”. Aún así, y por un tiempo, las jurisdicciones reduccionales del Chaco santafesino posibilitaron desplazamientos certeros en favor de una economía donde los asaltos (“malones”) fueron bien tolerados por todos los sectores involucrados (concesionarios, comerciantes, autoridades locales, misioneros).

(Maffucci Moore 2007).¹⁵³ Al parecer, los mocovíes de la reducción de San Martín supieron sostener intercambios comerciales con los llamados “montaraces” y, probablemente, con otros sectores marginales que, ya desde épocas coloniales, conformaban en esta región un heterogéneo y agitado paisaje social que la legislación estatal procuró contener.¹⁵⁴ Varios de los incesantes reclamos colonos apuntaron precisamente a los mocovíes de la reducción de San Martín: “Se han sucedido nuevos robos por los indios de San Martín” advierte en noviembre de 1878, el juez de paz de la colonia Alejandra en un informe sobre una expedición de voluntarios.¹⁵⁵

Podemos suponer que “los indios de San Martín” eran secundados por el cacique de San Martín en una práctica que no era nueva, a juzgar por las quejas halladas en varios documentos. En apoyo de esta hipótesis, contamos con los diferentes partes de “robo de hacienda cometida por los indios”, encabezados por el cacique Mariano Salteño pocos años antes de su asentamiento en la misión.¹⁵⁶ Otras referencias también señalan movimientos de los mocovíes asentados en San Martín fuera de los límites de la misión. A los ojos del comentarista, y a pesar de las quejas, los frecuentes pasajes de los mocovíes hacia el territorio chaqueño (o la continuidad de la “vida montaraz”) no habían cesado y junto con la pensión estatal brindada al cacique eran la causa de un fracaso:

“[...] desgraciadamente [las tierras] no las cultivan o sea que han abandonado su vida montaraz solo a medias. le dan [al Cacique] 40 pesos fuertes al mes el

¹⁵³ Lecturas atentas verán en el reclamo de los colonos victimizaciones actuadas cuyo propósito no era otro que la justificación de las expediciones punitivas esgrimiendo el fantasma del “malón”. Las exageraciones tal vez bien sirvieron a tales propósitos pero las diferenciaciones esgrimidas entre “montaraces” y reducidos en estos testimonios permiten suponer sobre la existencia de tales alianzas.

¹⁵⁴ Nos referimos a aquellos sectores constituidos por lo que las reglamentaciones provinciales imprecisamente definían como “vagos” o “malentrenidos” participantes activos de intercambios informales en la región y que la reglamentación buscó detener (Bonaudo y Sonzogni 2000).

¹⁵⁵ Informe del juez de paz de Alejandra, fechado el 25 de noviembre de 1878 al jefe de la expedición Benjamín Logan Moore, AGSF, Gobierno, T. 50, f. 473 (en Maffucci Moore 2007, 18)

¹⁵⁶ Como vimos en el primer apartado, hemos relevado desde 1865 una sucesión de documentos que muestran al cacique Mariano Salteño como protagonista de “robos” de ganado. Los partes elevan quejas por los continuos “robos” de ganado encabezados por partidas al mando de cacique. Un parte, fechado, por ejemplo, en enero 1866, en Cayastacito de José Jaúregui al Jefe Político de la Capital de Santa Fe, expresa: “Creo no equivocarme al hacerle presente a VS. que los Indios que han hecho este robo han de ser los indios que manda el Casique Mariano Salteño.” (AHGE, caja 2, N° 816).

Gobierno Nacional y ración de carne diaria, así que no hay hambre".¹⁵⁷

Si el otorgamiento de raciones, pensiones y las promesas de tierras configuraba una de las vías a través de las cuales se buscaba la implementación de un nuevo orden, no en todos los casos dieron rápidamente el resultado esperado (De Jong 2007b). Las nuevas colonias culpaban a los misioneros de proteger las acciones indígenas.

Como mencionamos en el capítulo II, no solo en el imaginario oficial encontramos una mirada sintética sobre esta figura, sino también fue común encontrar afirmaciones como las precedentes en la bibliografía tradicional principalmente asociada a los servicios militares que este cacique prestó a las fuerzas auxiliares republicanas. Como hemos notado, algunos trabajos ofrecen una versión que resume su liderazgo del cacique Mariano Salteño a los servicios prestados a la colonización republicana. Roselli, por ejemplo, afirma: "Mariano Salteño fue un fiel colaborador de su padrino [Coronel Manuel Obligado] el jefe de Fronteras. Actuó como emisario en numerosas veces para tratar el sometimiento de los montaraces" (Roselli 1980, 35). Por su parte Aleman escribe: "Este cacique se convirtió, desde su sometimiento en colaborador de las fuerzas cristianas y en el jefe más reconocido de la nueva Reducción." (Aleman 1997, 124). En el siguiente apartado nos dedicaremos pues a poner en perspectiva estas aseveraciones.¹⁵⁸

1. Mariano Salteño: ¿Agente de la colonización blanca?

Sabemos que durante el período en que se hizo efectiva la reducción de Mariano Salteño, el destino de estas reducciones de frontera era al ejercicio de funciones de frontera. En las colonias fronterizas solían articularse junto con las funciones productivas las funciones defensivas (Bonaudo y Sonzogni 2000).¹⁵⁹

¹⁵⁷ Memoria presentada al Congreso Nacional de 1870 y 1876 por el Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública (Maffucci Moore 2007, 20–21).

¹⁵⁸ Fue especialmente iliminadora la compleja lectura de Isabel Combès de los problemas políticos entre los chiriguano del siglo XIX, en especial, su cuestionamiento a los testimonios que oponen, como en nuestro caso, a jefes "fantoques" impuestos por los blancos con los jefes "legítimos" de las comunidades (Combès 2005).

¹⁵⁹ Bonaudo y Sonzogni también señalan para esta región santafesina que en "los ochenta del siglo XIX los grupos indígenas del norte alternan en su mayoría las actividades de subsistencia en el interior de la reducción con conchavos esporádicos en ingenios y obrajes de la costa noreste" (Bonaudo y Sonzogni 2000). Entre las funciones productivas, importa recordar que junto a las actividades promovidas y pretendidas por la misión (la agricultura de subsistencia), las prácticas tradicionales

Podemos suponer que ya desde su reducción, y tal vez como consecuencia de la misma, el cacique Mariano haya recibido el cargo de “coronel y jefe de las milicias indígenas del Norte”. Como consta, por ejemplo, en otros tratados promovidos por los agentes militares en el Chaco santafesino, ellos incluían en alguna de sus cláusulas la obligación de “cooperar a la defensa de la Frontera cuando los indios montaraces invadan y ayudar a los Jefes de Frontera en las expediciones que hagan contra los indios montaraces” (Levaggi 2000, 552). Algunas fuentes consignan, sin embargo, que el cargo desempeñado por el cacique Mariano Salteño respondían a la posición de “sargento de baqueanos” (Gallagher 1997).

Aunque hasta ahora no encontramos estudios que aborden específicamente el alcance de los aportes mocovíes a las fuerzas militares republicanas en el Chaco santafesino, Aleman (1994), Saeguer (2000) y Silvia Citro (2008) destacan, como vimos la participación mocoví en los cuerpos de lanceros de las reducciones de San Javier y San Pedrito desde mediados del siglo XIX. Aunque no se ocupa de manera específica del cacique Salteño, Citro ofrece una lectura diferente a aquella mirada tradicional que atiende al papel desempeñado por los indígenas solo a los servicios prestados a la colonización blanca. Sobre la participación mocoví en los cuerpos auxiliares de los ejércitos republicanos, por ejemplo, sugiere que esta participación implicó, para aquellos “caciques cristianizados” y sedentarizados de las misiones “el retorno de las funciones guerreras aunque disciplinadas bajo los mandos militares republicanos e incluso apunta que en muchos casos, los grupos que se desplazaban por el Chaco siguieron sus propios objetivos al combatir.” (Citro 2008, 189). De acuerdo a estas observaciones debemos entonces, tomar al menos con precaución las menciones sobre la cooperación indígena en las fuerzas militares republicanas aún durante el siglo XIX. Como el mismo Coronel Obligado escribe: “nadie ignora la clase de servicios que podía prestar los indios liberados a sí mismos, el servicio no solo es irregular [...] como los oficiales son de ellos mismos, les encubren como es

(caza, pesca y recolección) y las actividades comerciales (conocidas como “maloneo”) se sumarán trabajos periódicos en las tierras de los flamantes colonos y en los nuevos obrajes e ingenios de la región.

consiguiendo sus fechorías y continuas ausencias” (Servicio Histórico del Ejército, Doc. N° 1083, en Aleman 1997, 190).¹⁶⁰

Ahora bien, hombres como Salteño no solo reciben un título, también y como vimos, reciben otros beneficios como una pensión (sobre la que los colonos se quejaban) que lo dejaba en una posición claramente diferente al resto (Combés, 2005). Es probable que por su cargo de Teniente Coronel (cargo equivalente, recordemos, al obtenido por el cacique Araya) este cacique estuviera facultado a recibir un pago mensual tanto como el suministro de alimentos para la manutención de su “tribu” (Levaggi 2000, 553). En efecto, y como sugieren algunos estudios, estos elementos no constituyen elementos neutros sino que configuran modos de implementar un orden funcional al proyecto de expansión estatal (De Jong 2007b). En esta línea no es difícil hallar ejemplos sobre su participación militar. Una demostración directa de su participación en las expediciones republicanas de Mariano Salteño la encontramos en una nota dirigida por el Coronel Manuel Obligado al General Emilio Mitre, en la que se destaca la participación del cacique Mariano:

“Cuando regresó el Cacique Mariano Salteño, de las tolderías del Cacique Pedro Antonio Guampa, y me avisó que este cacique y sus indios nos estaban traicionando, me comunicó también que un gran número de indios Tobas y Montaraces se preparan para invadir.” (Ministerio de Guerra y Marina 1871, 264).¹⁶¹

¹⁶⁰ A diferencia de la participación mocoví en las fuerzas auxiliares, los lanceros abipones del Sauce, en cambio, han recibido un tratamiento específico por parte de Aldo Green quien analiza la evolución del sometimiento indígena a los cuadros militares republicanos de acuerdo a las posibilidades y límites estatales. Para el autor, si hasta 1860 se observa cierta autonomía de los grupos indígenas, a partir de esa fecha asistimos a un cambio, resultado del pasaje de mecanismos de gratificación “al creciente empleo de la coacción a través de los líderes indios pero también prescindiendo de éstos.” (Green 2005, 13). El despliegue de esta política condujo a una paulatina “destribalización”, propiciada además por el aislamiento y la dispersión a la que se vieron sometidos los lanceros del Sauce. Para Green: “Los líderes tradicionales solo podían transformar su prestigio en poder con apoyo externo. Su cooptación no fue suficiente para conformar a un Estado que hizo lo posible para fortalecerlos frente a los suyos, dotándolos de un poder que nunca habían tenido.” (Green 2005, 11). En efecto, los nombramientos parecen haber provocado, como nota Green problemas políticos graves al interior de las reducciones en las que la autoridad legítima comienza a verse cuestionada por aquella surgida con apoyo externo.

¹⁶¹ No está demás notar los vínculos que algunos historiadores han trazado entre el cacique Pedro Antonio Guampa y el cacique José María Araya. Según Aleman: “un cacique señoreaba por estas tierras (cordobesas) y montes y que con sus malones había sido el azote de colonias y poblaciones santafesinas y cordobesas, fue el mayor obstáculo que encontró el Coronel Manuel Obligado en su

Un año después encontramos otro parte fechado en San Pedro en que también Manuel Obligado cuenta que:

“Hace pocos días despachó [Mariano Salteño] un Parlamento, á entenderse con las dos tribus de indios Espineros, que moran en las costas del Paraná, al norte del Rey, y abrigo la esperanza que dentro de poco podré comunicar á V.S. el sometimiento de esta tribus á la Autoridad Nacional.” (Ministerio de Guerra y Marina 1872, 7).

La posibilidad de sumar a nuevos grupos a la reducción de la mano del cacique Salteño también la advertimos años antes. Aunque no contamos con los detalles debemos notar que en el año 1869 este cacique también se había comprometido a traer a los “Espineros”. En una carta fechada en Santa Fe el 20 de mayo al Ministro de Guerra, Cabal cuenta que:

“el jefe de la tribu mas numerosa de “Espineros” ha pedido también reducción y vendrán pronto. Mientras tanto Salteño se ha internado al Chaco de donde los está mandando. Hay pues ya cerca de trescientos indios reducidos, y confío que en dos meses mas no quedará en el Chaco ni uno solo de los que hostilizan á esta Provincia y la de Córdoba” (Ministerio de Guerra y Marina 1870, 223)

Varios años después Mariano Salteño también se prometió atraer al cacique José Manuel con quien, recordemos, él se había reducido, aunque el éxito de esta empresa fue relativo. El misionero Caloni anotó dos intentos posteriores de reducción de José Manuel uno de ellos emprendido por Salteño. En su *Bosquejo Histórico* escribe:

“[...] en el mes de Enero de noventa y tres mandé de acuerdo con el Señor Gobernador al Cacique Mariano Salteño, al Desierto para la conquistade á algunas tribus; pues, se sabe de antemano sus inclinaciones favorables de venir á la vida civilizada. despúes de varias idas y venidas se concertó la reducción del renombrado Cacique Manuel con su numerosa indiada y colocarla en nuestra

avances, sin bien no llego hacerlo peligrar en ningún momento. Se llamaba este Cacique Pedro Antonio Guampa, y había actuado ya en las indiadas del Cacique José Araya, derrotado y muerto por López en 1859.” (Aleman 1970, 78). El 16 de octubre de 1870, cacique Guampa pactó con el gral. Manuel Obligado su reducción en el Fuerte General Belgrano junto con el cacique Roque. Al parecer no cumplió con lo pactado y el cacique Guampa fue muerto por los agentes militares (Levaggi 2000, 550–51).

Reducción de San Martín [...]. fracasada la última expedición me personé á V.E. para intentar de nuevo la reducción del cacique José Manuel, pero no fué posible” (Caloni 1897, 51–52).

Ahora bien, a pesar de la política de disciplinamiento estatal, y de su participación activa en las fuerzas republicanas, la autoridad del cacique Mariano Salteño no parece poder resumirse solo a su participación en las fueras republicanas. Otras situaciones en la que lo encontramos envuelto no parecen encontrar una explicación aceptable reduciendo su trayectoria solo a esta perspectiva. Años después de aquellas intervenciones, este cacique “manda a lancear a un agente militar y al padre misionero, luego de una reunión con “los principales” en la que se encontraban todos “borrachos”. En efecto, en mayo de 1875 en una nota fechada en el Pueblo de Dolores, el Padre Gerónimo Marchetti describe.

“Sabado Santo oigo desde mi patio unos gritos como de pelea y veo que la pelea esa era entre el cacique Mariano y otro hombre más, viendo eso aconseje sosiego al cacique [ilegible] pero enseguida dicho cacique me manda a llamar y le pregunto lo que se le ofrecía, me contesta que dejara a su mujer retirarse, antes bien se alborota mas y mas diciendo barbaridades, hasta que me hizo salir de la boca que si el llegase hacer como el mismo decía, en ese caso avisaría a los Jefes de frontera, dicho esto me fui a mi casa, [...] vino enseguida con lanceros estaban muy chupados, el encargado que era el Teniente Don Isidoro Gonzales vino también pidiendo sosiego, el cacique se enoja tanto contra del teniente que lo quiso hacer lancear, por la misericordia de Dios, que detuvo el brazo. Viendo el Teniente que su vida se hallaba en peligro se manda a mudar donde tenía sus fuerzas. Dicho cacique no da tiempo que le abra se enoja conmigo, después va a su casa y vuelve con tres tiradores con carabina [...] los pone delante de la puerta de mi casa [...] me dijo que mañana no estaría mas en este mundo, pero viendo yo que los tiradores ya estaban en acto de tirarme, dispare a fuerza [...] no había caminado la distancia me enderezo. Un tirador me apunta, me percibo yo de ello [ilegible] y dije al tirador: ya que quieres hacer una barbaridad conmigo le dije le haras a este Santo Crusifijo que tenía en la mano, me contesta que no. ¿Con que quieres matar a mí? Me contesta que sí, que se lo ordenaba el cacique y, entonces y entonces me arrodille adelante con el Cruscifijo en la mando delante del Casique pidiendo por Dios que no me quitase la vida, que era inocente de lo

que se me acusa [...] hasta me puse en señal de perdón pero no quiso creerme. En una palabra, el Crucifijo me salvó la vida porque por respetar a el no me hizo fusilar. Sino de otro modo me hubiera hecho fusilar [...]. Como a las tres de la mañana de esta misma noche me mande a mudar a la Estancia de Don Luciano Loyola si me tardaba un poco mas yo no contaba con mi vida, porque al rato de haber salido el Casique dijo que pongan sentinela en la puerta del padre y que no dejen salir. A los dos días de haber salido volví a mi casa porque ya estaba el comandante Jobson [ilegible] el cual con su llegada acabo todo con tranquilidad y paz. Todo lo dicho aunque falte todavía mucho de lo que sucedió entre la fecha del Sabado Santo y el día de Resurrección. (ACSCB, Caja 1, sobre 6, 1875, énfasis nuestro).

Podemos notar que testimonios como el precedente presenta otras aristas de las actuaciones del cacique, una actitud algo diferente a la “fiel colaborador”. Su posición parece algo más ambigua. Su papel como “funcionario de gobierno” abre aquí, cuando menos, una incógnita. Aún desempeñándose como “coronel” de las fuerzas indígenas, las reuniones del cacique Mariano con los “principales” (de las que aún no podemos dar cuenta) parecen aún brindar a los mocovíes asentados en la reducción el telón de fondo de algunas decisiones de importancia. El pasaje también muestra como el cacique “ordena”, ordena matar al misionero, también “ordena” dejar un "sentinela" en la puerta de la casa del misionero.¹⁶² Si su cargo en las milicias indígenas, entonces,

¹⁶² Bajo el título “Intento de Martirio” el Archivo Franciscano guarda otra nota más nítida respecto de estos mismos acontecimientos. Aunque sin firma puede leerse: “No debo cerrar este pequeño círculo del año 1875 si sin mencionar un hecho de muchísima transcendencia en el valor religioso porque no ocurrió por lo cual casi pasó desapercibido. El P.B.Arana por sus reconocidas virtudes era muy deseado por el Vble, Distorio para formar parte de el como Maestro de Novicios. Aceptó el año 1875, Fue en San Lorenzo y el P. G. Marchetti quedo solo en la Misión. El Sabado Santo de aquel año se han realizado las ceremonias acostumbradas. Por la tarde reina el silencio del día santo. Pasada la Oración, en el patio de la casa del P. Gerónimo se oyen gritos como de pelea de hombres. Sale y ve entre otros al Cacique Mariano, hebrío, quien le contesta: “Todo es celo por mujeres”. Se santiguan y todos se retiran a sus casas. Sin embargo en la casa de Casique hay una borrachera a fondo. Se han reunido los principales. El alcohol va llevando a la cabeza de cada uno las ideas más disparatadas y contradictorias. Se llega a esta conclusión. El P. Gerónimo es el protector de la tribu, en el se refugian todos y están seguros. *De repente un chusco dice el Cacique que el P. Gerónimo ha traicionado a toda la tribu y al Cacique. Este determinado fusilarlo. Se presentan los ejecutantes, todos borrachos.* El P. Geronimo se arrodilla ante el cacique que ha dado la orden, pero que aun esta indeciso porque lo ama. Pero el alcohol de unos y otros... ponen las cosas de mal en peor. El P. de rodillas con el Crucifijo en la mano, dice el indio que apunta: si me matas a mi, matas a cristo” y le responde “*Cacique quiere matar a vos*”. Aquello continúa sin término. Un recuerdo trae a otro y las cosas van de mal en pero. Así lo ve uno de los buenos indígenas jóvenes y toma la resolución de salvar la vida del Misionero. A las tres y media de la mañana tiene un caballo encillado en la costa sur del Cayastacito. Convencia al P. Geronimo que dejándolo todo en ese mismo instante y que se

expresa en parte los intentos estatales de organizar una jerarquía indígena, al mismo tiempo el documento precedente evidencia el empleo por parte del cacique de aquella posibilidad de “mandar” a otros lanceros otorgada por el Estado con otros fines. Debemos resaltar también que estos registros informan, ante la amenaza del misionero, de la preocupación del cacique de ser denunciado ante las autoridades militares, posibilidad que probablemente pondría en duda su capacidad de mantener el orden en la misión.

A pesar de estas acciones, hasta el momento, no hay constancias de la prescindencia de sus servicios por parte de las autoridades republicanas, ni de intentos por parte de las autoridades civiles, militares o religiosas de favorecer a otros caciques, en reemplazo del cacique Mariano, a pesar de las reiteradas quejas de los colonos (por su conducta, por la pensión recibida y por el por el mantenimiento “a medias” de su “vida montaraz”) y de la desconfianza que aún parecía ocasionarle a su padrino el Coronel Manuel Obligado.¹⁶³ Como consta en la documentación, y pese a su asentamiento en la reducción, a su colaboración favorable en las expediciones, resulta aún necesario informar a las autoridades sobre su fidelidad.¹⁶⁴ Mas tarde, sin embargo,

vaya a la Estancia de Leiva y permanezca unos días. Lastima grande que el P. no nos dijo el nombre del prudente y caritativo neófito. Vuelve el Martes de Pascua. En las actitudes y casa del Cacique hay todavía marcados signos de borrachera. Ha encendido todas las velas de la iglesia y las cuida para que no haya incendio. Pero se cuida también de que nadie entre en la iglesia, ni aun las personas mas conocidas y devotas. Pasados unos días todo volvió al orden y el P. Gerónimo empezó a reparar los entuertos causados por aquella tremenda crisis alcohólica. Pero no pudo con la parte moral, pues el cacique permaneció separado de su mujer hasta la muerte. Esta se retiró a vivir con sus padres su única hija en una casita entre San Javier y La brava. El P. Superior Bernardo Arana aconsejó al Autor que anotara en los anales de la Misión el hecho tan digno de mención. Y así se hizo.” (ACSCB, Caja 1, sobre 6, N° 5, sin año, énfasis nuestro).

¹⁶³ En la constancia de bautismo del cacique Mariano Salteño hallada en el Archivo del Convento de San Carlos encontramos la confirmación del padrinazgo del Coronel Manuel Obligado. Bajo la firma de Fray Bernardo Trippini se lee: “*El día once de setiembre de mil ochocientos setenta, yo el infrascripto [...] bauticé en esta capilla de Belgrano al Cacique Mariano Salteño de edad de cuarenta años, indígena de la reducción de San Martín. Fueron padrinos el Coronel Manuel Obligado, y Doña Marcelina Alvarado, a quienes advertí el parentesco espiritual y la obligación de enseñarle la doctrina cristiana de que doy fé.*” (Libro Segundo de Bautismo de Cayastacito o San Pedro, 19 de junio de 1858 al 27 de abril de 1871, 237 y 238, ACSCB)

¹⁶⁴ Al parecer, el cacique mocoví aún ocupaba los pensamientos del Manuel Obligado, quien en una nota al Inspector General de Armas, en ocasión del intento fallido de reducción de otras “tres tribus de importancia”, apunta que “El cacique Mariano Salteño y su tribu, continúan dando pruebas de sus buenas disposiciones.” (San Jerónimo del Rey, 2/3/1873. Memoria presentada por el Ministro de Estado en el Departamento de Guerra y Marina al Congreso Nacional en 1863 [hasta 1889] en Levaggi 2000, 555).

y a pesar de los elogios del Coronel Obligado sobre el “gusto” que lo indios de la tribu de Mariano comenzaban a tener por la agricultura, un testimonio franciscano nota que:¹⁶⁵

“[...] los indios, incluso el cacique Mariano Salteño, poco o nada se preocupan de mejorar sus habitaciones y su porvenir, viven muy contentos con la ración que les suministra el Gobierno, y la caza de animales silvestres [...]”¹⁶⁶

A pesar de las quejas, su presencia en la misión parece por el momento indispensable y motivo de reportes a las autoridades. Aún más, a comienzos del siglo XX, por ejemplo, el fraile Giuliani, se defendía de las eventuales acusaciones del cacique Mariano Salteño ante el Ministro de Gobierno de Santa Fe.

“[...] en estos días se presentará el cacique Mariano, irá con quejas contra mí, por ciertas disposiciones hechas [...] por haberle cortado con dichas disposiciones ciertos abusos de que ellos aprovechaban [...]. Probablemente él pedirá su pase para el Tostado. Creo no conviene ni para la provincia ni para la gente de aquí que Mariano haga dicho viaje a dicho punto en estos momentos. Conviene que lo aconseje que vuelva aquí enseguida amenazándole que si él no reside aquí y ayuda al padre a hacer respetar las órdenes del gobierno y consigue que todos trabajen y labren, el gobierno le privará de su pensión.”¹⁶⁷

Todavía a comienzos del siglo XX, la influencia del cacique Mariano Salteño sobre los mocovíes de la reducción parece tan insoslayable como la necesidad misionera de contar con esa influencia. Ante las disposiciones que coartan los “abusos de que ellos aprovechaban”, el cacique Salteño amenaza con irse a Tostado, mostrando con ello cierto margen de maniobra, partida que a los ojos del franciscano, pondría en riesgo nada mas ni nada menos que la estabilidad de la misión. Estos y otros indicios sugieren que su autoridad parece más bien una condición que fue necesario tolerar.

¹⁶⁵ Manuel Obligado escribía: “La reducción de la tribu del Cacique Mariano Salteño, se acrecienta notablemente y, á fuerza de constancia y mucho trabajo se va consiguiendo le tomen gusto a la agricultura, y este año ha hecho grandes sementeras de maíz.” (Ministerio de Guerra y Marina 1872, 7).

¹⁶⁶ ACSCB, sobre 3, enero de 1879

¹⁶⁷ Nota del Fray Giuliani, administración de la colonia indígena Dolores, al Ministro de Gobierno de Santa Fe (ACSCB, caja 32)

Del mismo modo puede notarse que la amenaza franciscana, esta vez, consiste en el retiro de “su pensión”.

Las características hasta aquí señaladas nos permiten suponer que la posición política del cacique Salteño era por entonces, cuanto menos, ambigua. Debemos enfatizar, sin embargo, que ni las actuaciones del cacique mocoví, ni las dependencias hacia su figura aquí esbozadas por parte de los agentes implicados en la reducción, minimizan el impacto que la ocupación militar tuvo en los liderazgos indígenas de esta región del Chaco. Indudablemente el cacique Mariano Salteño contó con los favores de las autoridades republicanas pero también contó, como puede vislumbrarse, con el apoyo de los residentes indígenas de la misión por un largo período. Sin embargo, los soportes de su legitimidad permanecen aún en las sombras. De todos modos, y aunque no podemos descartarlo, hasta el momento, no hemos relevado ningún registro que presentara al cacique Salteño, quien como vimos representaba a los “indios de San Martín”, ejerciendo algún tipo de coacción (expoliación o sojuzgamiento) sobre los mocovíes de la reducción. Es más, las peripecias legales en procura de tierras de la reducción para él y sus seguidores en la que lo encontramos envuelto, décadas después de su reducción, nos invitan a ser cautelosos a la hora de caracterizar su liderazgo.

2. Peripecias legales

Ante el fracaso de las primeras solicitudes de tierras, dos iniciativas documentadas del cacique de la reducción de San Martín muestran que la apelación a los tribunales provinciales constituía todavía un recurso para resolver un asunto de notable urgencia.¹⁶⁸ Vale la pena detenerse en estos documentos que describen las

¹⁶⁸ Recordemos que luego de terminada la mensura solicitada el agrimensor Carlos Chapeaurouge entregó algunas concesiones aclarando que no se encontraba dentro de sus atribuciones la entrega de la mensura al sur del arroyo Cayastá por lo cual ellos debían solicitarlas directamente al Gobierno de la Provincia” (Del Río 2013, 84). Como era de esperar, el 23 de julio de 1872 los misioneros y el cacique Mariano Salteño solicitan el terreno sur del arroyo Cayastá. El Departamento Topográfico rechazó el pedido. Interesante resulta atender a las razones: “comprenderá fácilmente los inconvenientes y peligros a que estarían expuestos los estancieros vecinos, cuando en circunstancias dadas, sus ganados tengan que ir a pastar y tomar agua en el arroyo Cayastá ocupado en su parte principal por un pueblo cuya existencia es muy inverosímil por los elementos con que se cuenta para su formación pero cuya propiedad es solicitada (AGPSF Agosto 28 de 1872 en Del Río 2013, 85). Finalmente, y por un Decreto Provincial 25 de septiembre de 1872, firmado por Don Simón de Iriondo se arpebe la mensura practicada por el agrimensor “sin la anexión que ha hecho *ad referendum* de una fracción al Norte del Arroyo que se le mandó tener por límite.[...] adjudicarse en propiedad a las familias pobladoras de la citada Colonia, las suertes para chacras y solares para

diligencias entabladas por Mariano Salteño. En el primero, del 10 mayo de 1894, solicita nuevamente a las autoridades argentinas tierras de la reducción sobre las tierras de la nueva locación tras un traslado.¹⁶⁹

Mariano Salteño por mi propio y a nombre de todos o la mayor parte de los habitantes indígenas residentes en San Martín de Norte [...] encontrándome al presente en estado de la mas completa crisis, como así mismo mis compatriotas y deseando ocuparnos en cultivar los terrenos de San Martín que hemos poseído legalmente años atrás y que encuentran abandonados en la actualidad después de haberlos indebidamente usufructuado por varios años colonos extranjeros, en esta virtud vengo ante V.E. en solicitud de la más justa petición rogándole se digne acordarnos el derecho de primitivos poseedores mediante las escrituras que no obran en nuestros poderes que habernos sido sustraídas inconsideradamente en épocas distantes por el gobierno de entonces que conculcó nuestros legítimos derechos, pero que en los archivos de la Provincia consta lo que exponemos y existen en San Martín hombres ancianos que son testigos oculares de nuestro principio de pobladores y de nuestro despojo por absoluto despotismo.” (énfasis

pueblo, de que se les ha dado posesión, según la relación que obra en el expediente [...]. Procédase a su escrituración, nombrando en comisión al efecto al Coronel D. Leopoldo Nelson y al cura del lugar, R. P. Fr. Bernardo Arana.[...]. En los títulos de propiedad otorgados se expresará que los terrenos donados no pueden enajenarse, so pena de volver al dominio del fisco, sino después de cinco años de posesión, sin que en ningún tiempo puedan adquirirse por una sola persona más de cuatro concesiones.” (AGPSF, Departamento Topográfico, Carpeta 2, Santa Fe, septiembre 25 de 1872 en Del Río 2013, 86).

¹⁶⁹ En el año 1887 se traza nuevamente el Pueblo Dolores cambiando su ubicación original y se nombra una nueva Comisión de Administración. El 14 de mayo de 1887 se procedió a la mensura y delineación de la Colonia Indígena de San Martín, diferenciada del Pueblo Dolores. De acuerdo a Dalla Corte el “Poder Ejecutivo decretó que la ubicación del Pueblo y la entrega de los lotes de cultivo se dieron en el punto más alto del terreno, para lo cual el agrimensor que efectuó la operación debía proceder de acuerdo con la Nueva Comisión de Administración nombrada por el decreto. Las manzanas del pueblo formaron cuadrados de cien metros de lado, separadas en calles de quince metros de ancho, dejando avenidas de 40 m que rodeaban las manzanas. [...]. Aprobada la operación de mensura, [...] otorgando la autoridad a la Comisión de Administración que había sido nombrada por decreto el 25 de setiembre de 1872. La Nueva Comisión formada por Juan Manuel Zavalla, Emilio Soupillant y fray Vicente Caloni procuró conceder los títulos de propiedad gracias a las disposiciones otorgadas por el gobierno provincial. Tomando esta base sobre el Pueblo Dolores, el mismo día se dispuso la mensura de la Colonia Indígena de San Martín en el seno del Departamento de la capital santafesina. [...]. Los documentos fueron entregados al presidente del Departamento Topográfico ese mismo día 14 de mayo de 1887 con el objetivo de que un agrimensor público delinease la Colonia Indígena y el Pueblo Dolores, documento que fue dirigido por el agrimensor Justo José del Barco y aprobado por el Ministerio de Gobierno el 21 de mayo de 1887.” (Dalla-Corte Caballero 2012b, 324)

nuestro)¹⁷⁰

En este límpido pasaje encontramos cuestiones de importancia. Todas aluden a una urgencia. La presión de los colonos y criollos sobre las tierras parece ya insostenible y el reclamo de la cesión de tierras oportunamente efectuada parece a sus ojos una forma de garantizarla. El testimonio también hace lugar a una mención tal vez extraña y seguramente inadvertida para el ordenamiento jurídico en ciernes, distinción ya señalada por Andino (1998): los ancianos como testigos de dos momentos diferentes: la antigua posesión territorial y el despojo reciente, testigos de “nuestro principio de pobladores” y “de nuestro despojo”.

Pero no fue aquella la última oportunidad en la que el cacique Mariano Salteño se sirvió de un instrumento judicial. Privación, insistencia, tenacidad, lo llevaron a repetir la solicitud al gobernador de la provincia de Santa Fe el 10 de julio de 1900. En efecto, el reclamo de tierras por parte de Salteño persiste años después. Quebrando la fórmula de presentación anterior y siempre mediado por misioneros “por no saber firmar” manifiesta:

Mariano Salteño coronel y jefe de las tropas indígenas del Norte, ante V.E. con todo el debido respeto me presento y digo: Que hace cinco años, el Supremo Gobierno de esta Provincia me hizo donación de dos concesiones de terreno fiscal en la colonia San Martin del Norte y una o varios casiques de los que estan bajo mi mando y tambien como yo al servicio del gobierno mas hasta el presente no tenemos las escrituras á pesar de poseer dichos terrenos y solamente algunos tienen un simple voletto firmado por el administrador de la colonia Fray Vicente Caloni.

Por no tener seguridad alguna respecto á la propiedad, vengo en solicitar de V.E. se digne ordenar que se me dé á mí y á mis subalternos las respectivas escrituras que nos constituya legítimos propietarios. Será un favor mas que de anticipado agradezco al Supremo Gobierno y trataré de corresponder sirviéndole cada vez con mas espero y fidelidad. Es gracia. A ruego de Mariano

¹⁷⁰ Solicitud de Mariano Salteño dirigida al gobierno de la provincia de Santa Fe (AGSF, T° 319, años 1894, expediente 800)

Salteño por no saber firmar. Julio Durán. (énfasis nuestro) ¹⁷¹.

El reconocimiento gubernamental de la propiedad deviene central para el cacique Mariano Salteño. Atendiendo al incesante avance colono, el reconocimiento legal de tierras de la reducción no parece una cuestión de poca importancia. La prueba de posesión territorial en la reducción lo constituyen los boletos firmados por fray Vicente Caloni.¹⁷²

Aún considerando la mediación franciscana en la confección de aquel expediente y a la luz de las actuaciones hasta aquí descritas pensamos que la posición asumida por el “coronel y jefe de las tropas indígenas” se muestra cuanto menos ambigua en relación a los diferentes agentes del frente colonizador: Si en casos como los descritos por el coronel Obligado apoya a los agentes estatales, esto es, se presenta como un aliado, en otros, como en las peripecias legales, busca las tierras de la colonia para él y los suyos (“compatriotas” en un caso, “subalternos” en otro). Aún con apoyo misional, este reclamo parece mostrar un aspecto novedoso de su agencia política. Esta alianza con los misioneros tampoco garantizó un acuerdo eterno. Puede, como vimos, romperse por un asunto menor (como el quiebre de algunas “disposiciones” apuntado por el misionero) y llegar a límites insospechados (como la amenaza de muerte al misionero).

Aunque restan varios interrogantes sobre la vida misional de los mocovíes en esta región del Chaco santafesino, a lo largo de estas páginas también advertimos que los agentes republicanos debieron aceptar a figuras como el cacique mocoví Mariano Salteño. Del mismo modo podemos notar que si hombres como él supieron aprovechar las oportunidades que se presentaban negociando con los diferentes agentes del frente colonizador, esta circunstancia no siempre jugó a su favor. Al parecer, esta particular posición encontró algunos límites. Pese a la vitalidad y complejidad del su liderazgo durante más de treinta años, y pese también a treinta años de misionalización cristiana

¹⁷¹ Solicitud de Mariano Salteño dirigida al Señor Gobernador de la provincia de Santa Fe, firmada por Julio Durán “a ruego de Mariano Salteño por no saber firmar” (AGSF, letra S, N° 78, Libro 9)

¹⁷² Sabemos que Vicente Caloni fue prefecto de las misiones franciscanas y que había participado del traslado de la reducción en calidad de administrador. En relación al reclamo de propiedad, algunas fuentes señalan que los frailes Vicente Caloni y Hemete Constanzi no sólo mostraron preocupación sino que alentaron la adjudicación de tierras en propiedad a los indígenas (Giordano 2003).

en 1904 asistimos a un movimiento socio-religioso conocido como la rebelión de San Javier.

Hemos dicho que los ordenamientos institucionales propuestos por el Estado, marcaron de modos diferentes la dinámica de los liderazgos y en cada caso presentaron particularidades propias. Si hasta aquí nos hemos aproximado a algunas de las prácticas políticas esgrimidas por el cacique Salteño ante los requerimientos de los diferentes agentes del frente colonizador, resultan todavía escasos los registros que permiten acercarnos a los modos en que su legitimidad fue garantizada en el contexto de la misión por varias décadas. Probablemente, a lo largo de este período y ante los violentos cambios, las situaciones fueron cambiando y los problemas se multiplicaron. Problemas que opusieron, como veremos, a grupos diferentes en una coyuntura apremiante. En efecto, los comienzos del siglo XX se advierten algunos signos de movilización política que tienen entre otros al cacique Salteño como objeto expreso. En esta dirección, diferentes estudios afirman que los problemas surgidos en 1904 proceden de la actitud fiel de caciques como Salteño y López (cacique de la reducción de San Javier) a las autoridades blancas. Al parecer, su legitimidad como cacique de la misión fue puesta en duda al comenzar el siglo XX. Andino, por ejemplo, quien en su estudio analiza de manera central la rebelión de San Javier, opone “caciques leales” contra “caciques rebeldes” (Andino 1998). Debemos notar que esta mirada fue compartida por otro estudio que también opuso la figura del cacique Salteño a la de los caciques “rebeldes” representados por los líderes de la rebelión (V. Greca 2009).¹⁷³

¹⁷³ A propósito de la rebelión también Verónica Greca sostiene: “existía un grupo mocoví, encabezado por el cacique Mariano López, que apoyaba plenamente a las autoridades oficiales, siendo a su vez favorecido por éstas. Dicha actitud de “vender” al grupo a cambio de favores personales fue calificada de “traición” por la mayoría de los mocovíes, quienes se vieron defraudados por esta complicidad de su supuesto líder con aquellos a quienes consideraban como enemigos. Esta falta de representatividad del cacique, a quien acusaban de conspirar en contra de los intereses del grupo, fue uno de los factores que motivó el descontento y generó las condiciones para la emergencia de líderes rebeldes [...]. Este problema de lealtades entre los caciques formaba parte de una situación generalizada, ya que tanto el cacique de San Martín (Mariano Salteño) como el de San Javier (Mariano López) mantenían buenas relaciones con las autoridades estatales.” (énfasis nuestro, Greca, 2009: 15).

c. La Rebelión de San Javier de 1904

Mariano Salteño mostró reservas ante el fenómeno que se desencadenaba ante sus ojos. No podemos afirmar lo mismo respecto de varios de los indígenas de su reducción que, consignados en algunas fuentes como “emigrados”, participaron activamente del levantamiento de 1904 siguiendo a nuevos líderes y a una profecía. Ignorando los caprichos jurisdiccionales, el levantamiento reunió gente de diferentes reducciones, la mayor parte de las cuales provenía de la reducción encabezada hasta aquel momento por el cacique Mariano Salteño (Andino 1998).

Varios de los mocovíes residentes en San Martín Norte, y en contra de la voluntad de este cacique, acudieron al llamado realizado por el shamán de una reducción cercana a San Martín Norte, la reducción de San Javier. De manera desigual, algunas versiones consignan que la prédica habría llegado a San Martín Norte de la mano de Domingo López, quien junto a Francisco Golondrina, y Santos Megráné (“Gallareta”) fueron los líderes espirituales de los grupos congregados en San Javier. No unánimemente, las versiones consignan que la prédica habría llegado a distintas misiones cercanas a San Javier varios meses antes de la mano de Domingo López (Tomasini 1987; Ubertalli 1987; Andino 1998). Convocatoria exitosa que provocó que el fraile franciscano Buenaventura Giuliani, quien se encontraba por entonces en San Javier, en un telegrama al gobernador le adjudicó a él, y a otros líderes involucrados, la responsabilidad del éxodo de estos indios hacia San Javier. En aquella ocasión el fraile escribió:

“Los indios de San Martín están casi todos nuevamente aquí. La culpa la tienen Juan, Andrés [hermanos del cacique de San Javier Mariano López], Domingo Pérez [López] y Francisco Golondrina juntamente con otros indios de aquí y de San Martín. Cuatro de los primeros, constituidos en adivinos, fueron y mandaron chasques para que todos los demás de San Martín vinieran, asegurándoles que de otro modo perecerían en un diluvio que se produciría en la fecha que señalaban. Es necesario tomar medidas enérgicas por el bien público.”¹⁷⁴

¹⁷⁴ “Unión Provincial”, Santa Fe, 22 de abril de 1904, pág. 2 en Andino 1998, 50

No es menor notar, a la luz de lo dicho hasta aquí sobre las celebraciones mocovíes, que la convocatoria coincidió con una celebración cristiana, la fiesta patronal de San Francisco Javier, celebrada el 3 de diciembre de 1903, fiesta que desde tiempos jesuíticos tenía lugar en la misión y que reunía seguidores de diferentes localidades (Citro 2006). Hombres y mujeres mocovíes abandonaron sus casas, sus tierras y se dirigieron a San Javier. Andino recoge las quejas de los colonos que ya no encuentran brazos para trabajar. Entre ellos rescata el testimonio de un vecino del pueblo que asegura que: “los adivinos, los Tatadiós, como ellos los llamaban, se encargaron de trastornarles la cabeza fijando en su cabeza una idea tan peregrina como absurda” (Andino 1998, 47). Al parecer, San Javier contaba por ese entonces con casi ochocientos emigrados procedentes de reducciones cercanas.¹⁷⁵

Una atmósfera festiva podía advertirse en San Javier. Las fuentes disponibles coinciden en señalar un ambiente festivo (Andino 1998; Citro 2006). Si para algunos criollos era aquella una de las ya comunes reuniones anuales mocovíes, para algunos de estos últimos aquella reunión significó el encuentro con lo que la profecía auguraba, movilizaba e impulsaba. Un frenesí exaltante, una efervescencia reunía en cantos, danzas, rezos colectivos a los mocovíes. Según un revelador testimonio de un vecino del lugar las celebraciones se habían prolongado en “una medida nunca antes vista” (Andino 1998, 44). Las versiones existentes sobre el mensaje profético son variadas. La prensa que cubrió el fenómeno junto con algunos trabajos etnográficos, señalan que ella auguraba un diluvio que terminaría con los blancos, diluvio del que estarían protegidos los mocovíes que migraran a San Javier. La implicación de un tiempo mítico en el mensaje profético parece desde algunas perspectivas irreprochable: según algunos autores la noción de tiempo involucrada en el mito mocoví destaca la expectativa de un retorno a las condiciones míticas mediante crisis cíclicas como los incendios y los diluvios.¹⁷⁶ La profecía auguraba, entonces, un tiempo de plenitud en

¹⁷⁵ Aunque San Javier no fue una rebelión encabezada exclusivamente por los mocovíes residentes en San Martín Norte fueron, como muchas fuentes reclaman, un sustento inobjetable. La rebelión burló los caprichos jurisdiccionales estatales. En esta dirección, pocas veces se ha advertido, por ejemplo, que dos de los tres shamanes participantes de la rebelión de San Javier procedían de la misión liderada por el cacique Mariano Salteño.

¹⁷⁶ A propósito de la profecía Giménez Benítez et al. notaron que: “Los mocovíes creen que el mundo fue destruido en varias oportunidades, estos cataclismos serían: un devastador incendio debido a la caída del sol, una gran inundación debido a la destrucción de Arbol del cielo y otro debida al diluvio.

el que las tierras serían devueltas y prometía la invulnerabilidad ante las armas de fuego (L. Bartolomé 1972; Andino 1998; Citro 2006).¹⁷⁷

Poco sabemos sobre los shamanes de San Javier y de San Martín Norte, líderes del levantamiento. No sólo porque el monopolio franciscano de los testimonios nos impide hasta hoy saber sobre los sujetos que, a simple vista, podrían ser considerados competidores de los frailes cristianos, sino también porque es posible suponer alguna estrategia de ocultamiento por parte de los mocovíes sobre sus prácticas religiosas en la misión (Citro 2006). Sea como fuera, los shamanes, aunque desdibujados, salen a la luz en las crónicas franciscanas a propósito de la rebelión pero ya con sus atributos de profetas, situación que nos impide determinar si aquellos líderes eran tradicionales o si habían surgido espontáneamente.

Como dijimos, el espacio de San Javier había sido ungido por una profecía que desde mediados de 1903 comenzó a reunir a los mocovíes. Pero este espacio albergaba otro, aún más íntimo, que congregaba por las noches a los creyentes: el rancho del profeta Domingo López, cercano al de Andrés López. La casa del primero devino un templo con velas e imágenes y estatuillas cristianas que durante las noches que precedieron a la rebelión reunía en oraciones a los seguidores. En referencia al profeta Domingo López el fraile Giuliani escribe:

[...] Estos eventos, así como otros eventos de la cultura humana acontecen en un tiempo mítico en el que la existencia humana y animal eran intercambiables. En este tiempo este pasaje era posible, y luego ya no lo fue y la vida humana quedó claramente separada de la vida animal. [...] La idea de cataclismo futuro que acabaría con nuestra era esta bastante extendida.” (Giménez Benítez, López, y Granada 2002, 2–3).

¹⁷⁷ La idea cíclica de tiempo, también compartida con los tobas, fue vinculada por Cordeu y Siffredi, en ocasión del análisis de la rebelión milenarista de Napalpí, a otro elemento también rector de la profecía de San Javier: la invulnerabilidad a las balas occidentales. Los autores remiten este tema y el de la resurrección de los muertos, frecuente en los movimientos mesiánicos, a núcleos del universo mítico. Los mitos tobas predecían, entonces, junto a la próxima catástrofe, la recreación regenerada de la humanidad, sugieren así que: “Es razonable suponer que los creyentes en la rebelión asociarán con la próxima regeneración del tiempo [...] la resurrección de los difuntos y la inmunidad de los participantes, los nuevos “justos” que habrían de atravesar el clivaje entre los dos órdenes del tiempo. Si estos en verdad fueron homologados a los salvados y los puros del paradigma mítico, el cataclismo apocalíptico bien pudo estar representado por las balas occidentales.” (Cordeu y Siffredi 1971, 101). Aunque la dimensión de resurrección de los muertos no ha sido aún registrada en la profecía de San Javier, sí encontramos, junto a aquella espera escatológica, el tema de la invulnerabilidad a las balas. Para Gordillo la expectativa sobre la invulnerabilidad de las armas de fuego resulta significativa en la medida en que el shamanismo podía “neutralizar lo que originalmente había causado la derrota de estos grupos: la superioridad de la maquinaria militar del Estado argentino.” (Gordillo 2006, 152).

“este [Domingo López] fue el verdadero instrumento de que se sirvieron Juan y Andrés [hermanos del cacique de San Javier] para traer la gente de San Martín, y para a traer a aquellos y los de aquí a su partido, llegando a tal punto su malicia estúpida que sesado con un cuantos en el citado cuarto se travestía imitando las vestiduras sagradas para hacer ciertos actos supersticiosos, imitando también y oyendo confesiones de hombres y mujeres, su voz era vida de todos como la de un Profeta, es decir, como revelación del mismo Dios.”¹⁷⁸

Como el misionero advirtió, también nosotros podemos notar que el despliegue de estos elementos se presentaron como un desafío público a su poder.¹⁷⁹

1. Miradas sobre la rebelión

Como anticipamos en el capítulo I, milenarismo o mesianismo, han sido los nombres que han recibido diferentes movimientos que desde un vocabulario religioso, han propiciado una rebelión en rechazo de un orden existente. No nos corresponde detallar la variedad de movimientos socio-religiosos pero suelen presentarse una serie de características que permiten deducir su existencia. La literatura especializada advierte que la salvación prometida por el milenarismo será, fundamentalmente, colectiva, terrestre, inminente, total y milagrosa.¹⁸⁰ Pereira de Queiroz señala que, en el marco de creencias milenaristas, “alguien – un héroe o mensajero divino- tendrá función de instaurar en el mundo la sociedad perfecta.” (Pereida de Queiroz 1969, 21).

¹⁷⁸ Informe del fray Giuliani dirigido al prefecto de Misiones fray Pedro Iturralde, s/f (ACSCB, caja 1, amario 2, sobre 28). Fragmentos de este documento también fueron reproducidos por Dalla Corte (2012a)

¹⁷⁹ No podemos omitir que junto a las expresiones religiosas mocoví, elementos de la religión cristiana pueblan las fuentes, las interpretaciones y los recuerdos. La identificación de los profetas como “tata dioses”, la imitación de las vestimentas sacerdotales, el templo con las figuras y estatuillas cristianas, y, como veremos, los estandartes con las figuras crísticas, constituyen aspectos significativos de los que no podemos dar cuenta en estas paginas. No despreciamos aquí los aspectos sincréticos, ya que sería un absurdo suponer que estamos ante dos credos mutuamente excluyentes que se enfrentan. Las misiones no estaban, ciertamente, divididas taxativamente por dos ortodoxias. La estabilización de una sociedad en transformación imponía acomodaciones continuas (Gruzinski 2000). Sin embargo, la religión mocoví aún constituía un fundamento para la acción no como vestigio, ni como supervivencia, sino como fuerza y condición de este movimiento.

¹⁸⁰ Para Frigerio, además de *colectiva*, ella también será *terrestre* en tanto que se realizará en la tierra e *inminente* en tanto que vendrá pronto. *Total*, según esta mirada, implica que la transformación será absoluta y milagrosa alude a que el proceso involucrará la intervención de agentes sobrenaturales. (Frigerio 2000, 13). Barabas agrega que la salvación también será *catastrófica* porque ella será precedida de acontecimientos apocalípticos, castástrofe que terminará con la salvación de los elegidos. (Barabas 1989, 35).

El mesianismo, en cambio, nombrará dentro del marco de creencias milenarista un caso particular, cuya diferencia central será la presencia de un mesías que mediante revelaciones guiará al grupo hacia el nuevo orden.¹⁸¹

De todos modos, y antes que una enumeración de rasgos que permitan o no la inclusión de la rebelión de San Javier de 1904 dentro del cuadro general de movimientos milenaristas, y aún cuando sepamos que la naturaleza de los movimientos milenaristas es ser al mismo tiempo fenómeno religioso y socio-político (Pereida de Queiroz 1969, 20) nos interesa más bien señalar en este apartado algunas dimensiones de esta rebelión que permiten considerarla como un fenómeno político en su doble aspecto, por un lado, atendiendo al indudable carácter de impugnación del orden de explotación existente y, por otro, atendiendo a este acontecimiento como un movimiento que no parece desentenderse del apuntalamiento político misional de los liderazgos. Este doble aspecto no es novedoso, ha sido destacado por distintos autores a propósito de San Javier. Radovich, por ejemplo, propone retomar precisamente los importantes aportes que en esta dirección hiciera Leopoldo Bartolomé (Radovich 2014). En efecto, en relación al primer punto, aunque sepamos que las causas de la rebelión son múltiples, debemos resaltar que este movimiento se inscribe en un contexto marcado por el pasaje de la condición de cazadores-recolectores a otra de asalariados en estancias y obrajes forestales. Junto a la ocupación de las tierras por parte de colonos, Bartolomé enumera tres dimensiones que configuraron el telón de fondo en el que tuvo lugar esta rebelión milenarista. Por entonces:

“i) la situación de la población aborígen sobreviviente se caracterizaba por una dependencia casi absoluta para su subsistencia en actividades económicas no indígenas; ii) inmersión en una población de origen étnico predominantemente europeo y iii) explotación como pobremente remunerados cosechadores y peones agrícolas, maltratados por los capataces y estafados por contratistas de mano de obra.” (L. Bartolomé 1972, 109).

¹⁸¹ Para Pereira de Queiroz, entonces, en el marco de creencias milenaristas, “alguien – un héroe o mensajero divino- tendrá función de instaurar en el mundo la sociedad perfecta” (Pereida de Queiroz 1969, 21).

La instalación de obrajes, por ejemplo, implicó una de las formas de ocupación de territorio indígena.¹⁸² Como han señalado diferentes estudios, los grupos mocovíes se incorporan a esta actividad y a otras actividades rurales como el trabajo en las estancias y en los ingenios en calidad de “peones” con magros ingresos. Aunque no tenemos registros específicos sobre el cacique Mariano Salteño sabemos que, en muchos casos, y como observa Citro (2006), fueron los caciques quienes asumieron la función de articular las relaciones con el sector criollo, garantizando el acceso de los mocovíes a sus tierras, devenidas ahora estancias y obrajes.¹⁸³ Como ya notamos, para fines del siglo XIX en el Chaco austral se consolidó un modo de subsistencia, que perdurará durante gran parte del siglo XX, que implicó el trabajo temporario en estancias, obrajes e ingenios junto con las prácticas de caza, pesca y recolección.¹⁸⁴ Esta articulación económica fue analizada por algunos autores como una de las formas que tomó la “subsunción del trabajo al capital” en esta región (Gordillo 1992; Trincheró 2000).¹⁸⁵ En esta dirección, y como observa Bartolomé, antes que

¹⁸² La Forestal fue una industria dedicada a la actividad forestal que se instaló en el norte de la provincia de Santa Fe a comienzos de siglo XX. Extraordinaria fue la extensión de la ocupación de esta industria en beneficio de la explotación de tanino para la exportación. El gobierno provincial pagó una deuda con una compañía inglesa por medio de aquellas tierras santafesinas que conformaron más tarde La Forestal (Trincheró 2000, 150–51). Una vez instalada, “creó e impulsó cuatro fábricas con sus pueblos fabriles, una red de comunicación ferroviaria, tres puertos” (Brac 2010, 95). Junto a los pueblos como Villa Guillermina que garantizaban la mano de obra fabril se instalaron los obrajes en los bosques para la explotación del quebracho colorado. A propósito de esta industria, parece pertinente notar que la característica principal de los obrajes fue su temporalidad: “el obraje se armaba y desarmaba, y el trabajo del hachero consistía en un constante peregrinar por los montes. La permanencia en un sitio marcaba la abundancia y calidad del quebracho [...]. La marcha de esa masa de trabajadores itinerantes por los bosques no estaba orientada a la radicación, sino que obedecía a una demanda coyuntural de mano de obra móvil.” (Brac 2010, 103).

¹⁸³ El “monte” se había convertido para los indígenas en un ámbito colectivo de reproducción de la vida opuesto a la explotación asociada al trabajo asalariado, y en cierto sentido una suerte de utopía concreta: utopía en tanto símbolo imaginario de libertad y concreta en tanto sostén real de una autonomía parcial respecto del capital.” (Piccinini y Trincheró 1992, 236–37).

¹⁸⁴ A fines del siglo XIX también en territorio santafesino se había instalado los ingenios azucareros de Las Toscas y Tacuarendi.

¹⁸⁵ Recordemos que la forma que adoptó la expansión del capitalismo en esta región implicó la subordinación al capital de las formas de producción doméstica, esto es, la economía tradicional de caza, recolección y pesca se articuló con el trabajo temporario en obrajes, ingenios y cosechas se (Gordillo 1992). Retomando esta aproximación también Citro señaló cómo las formas en que las prácticas de caza y recolección se articularon en el pasado con la explotación capitalista de la región en la medida en que “los patrones permitieron que los mocoví desarrollaran dichas prácticas en sus campos, en tanto que no entorpecieran la explotación forestal o agrícola”. Esta modalidad que se extendió durante gran parte del siglo XX aún es recordada. Un interlocutor le comentó que con algunos patrones ellos se sentían “dueños, como si los campos fueran de uno” (Citro et al. 2006,

“puramente” místico, el referente más inmediato de las experiencias religiosas vividas por los participantes en estos movimientos fue social y político (L. Bartolomé 1972, 117).¹⁸⁶ Las muertes, la pérdida de tierras, las condiciones de explotación contribuyeron indudablemente al levantamiento mocoví.

Ahora bien, a la luz del recorrido propuesto nos interesa resaltar, dentro de este amplio proceso de rebelión, un aspecto, importante a los fines de nuestro trabajo, en el que aquel desasosiego vital se expresó: la desconfianza mocoví hacia sus líderes tradicionales.¹⁸⁷ La relación establecida entre los líderes llamados tradicionales como Mariano Salteño y el levantamiento de San Javier ha sido señalada también por otros autores. En efecto, y como notamos en el capítulo I, entre los trabajos que abordaron esta rebelión encontramos dos perspectivas principales (L. Bartolomé 1972; Ubertalli 1987; Andino 1998; Citro 2006; V. Greca 2009): si bien ambas perspectivas reclaman para sí el trasfondo indudable de explotación indígena, algunos enfoques proponen que el malestar se dirigió fundamentalmente en términos de confrontación hacia el poder blanco (Andino 1998) en tanto otros señalan que antes que una confrontación directa hacia los blancos el malestar buscó un cambio de los liderazgos indígenas existentes (Citro 2006). En ambos casos, sin embargo, la asociación entre los líderes por entonces a cargo de las reducciones con el poder blanco fue aceptada y no dio lugar a más especulaciones. Interpretada, entonces, como sumisión, la estrecha relación de los caciques tradicionales (Mariano Salteño y Mariano López cacique de San Javier) con las autoridades locales motivó, según estas posturas, una fuerte desconfianza entre los indígenas asentados en las reducciones San Martín Norte y San Javier (Andino 1998; V. Greca 2009).¹⁸⁸

73).

¹⁸⁶ Sin embargo, Wright nota que Bartolomé reconoce ciertos rasgos de la cultura indígena que facilitarán el ingreso del pentacondalismo entre los tobas al comentar que el éxito que tendrán luego los misioneros pentecostales se debió “al hecho de que el fundamentalismo por ellos predicado, en sí fuertemente mesiánico, proveyó el receptáculo adecuado para los impulsos milenaristas de la población aborígen” (L. Bartolomé 1972, 116).

¹⁸⁷ Para Bartolomé, por ejemplo, “el proceso de desorganización social, no solo se vio aumentado por la desintegración de la economía indígena tradicional, sino también por una *generalizada falta de confianza en el liderazgo tradicional que se mostró incapaz de enfrentar la nueva situación y era dócil instrumento de los blancos.*” (énfasis nuestro, L. Bartolomé 1972, 109–10).

¹⁸⁸ No nos referiremos aquí al cacique de la reducción de San Javier, Mariano López, ceñiremos nuestro

Antes que una confrontación directa contra los criollos, para Citro la convocatoria general de los nuevos líderes buscó, sin embargo, la remoción de líderes tradicionales como Salteño y López. Con esta propuesta la autora busca cuestionar el planteo de Andino quien da por cierta la versión criolla sobre la existencia de un “ataque indígena”. Los datos documentados hasta ahora, no muestran claramente la intención de un “ataque” mocoví, mas bien parece ser, según Citro, el producto del imaginario criollo sobre los “malones” activado en una situación de tensión (Citro 2006).¹⁸⁹ Será, precisamente, aquella convocatoria general con su despliegue ritual realizada en San Javier lo que le permitirá a Citro calificar a estos sucesos como “el malón que no ocurrió” pues no nos encontramos, afirma la autora, ante un episodio de “ataque” sino ante un “movimiento político religioso de resistencia indígena que poseía reivindicaciones muy concretas: una cambio de autoridades para recuperar sus antiguos territorios.” (Citro 2006, 16).

2. ¿Caciques rebeldes y caciques traidores?

Atendiendo a consideraciones precedentes, tal vez resulte útil recordar que por entonces el cacique Mariano Salteño se encontraba a la espera de una respuesta respecto de su solicitud de tierras que había iniciado desde el comienzo de su reducción y que había reiterado en varias ocasiones, la última solicitud documentada había sido tres años antes de estos sucesos. Comprometido como estaba con el aparato estatal, resulta difícil pensar que este cacique fuera el hombre indicado para llevar adelante un movimiento semejante, más bien, y como demuestran sus diligencias judiciales, su apuesta en relación a las tierras parece haber seguido otro camino.¹⁹⁰ Aún más, podría

recorrido al cacique Mariano Salteño evocado en la comunidad de estudio.

¹⁸⁹ Sin negar aquellas diligencias, Andino, sin embargo, las encuadra en un marco de enfrentamiento contra el blanco, planteo que Citro rechaza. Para Citro plantear que los aborígenes estaban “planteando un ataque al pueblo”, permitió “justificar la actitud defensiva y, posteriormente la embestida de los criollos de San Javier con las *mocoví*.” (Citro 2006, 13).

¹⁹⁰ La titularidad sobre las tierras reclamadas por el cacique Salteño no había llegado aún en 1904, en vísperas del levantamiento de San Javier. No sabemos si en razón de estas solicitudes o, por otras razones, el gobernador había autorizado una distribución nueva de lotes en la colonia pero, nuevamente, los títulos de propiedad no se habían entregado. Tras su visita a la reducción de San Martín Norte Biale Massé explica: “Inútil es seguir las diversas vicisitudes de esta reducción hasta llegar al gobierno actual, en el que el doctor Freire hizo un viaje expresamente y pudo darse cuenta de lo que eran los indios y de lo que allí había. Se hizo la distribución de lotes; pero por recargo de la Escribanía de Gobierno y el gran número de ellas que hay que hacer, es lo cierto que los títulos no han sido entregados, y que ese retardo se explota sembrando en los indios la desconfianza”.

pensarse que la agitación política podía atentar contra el éxito de aquellas solicitudes. Tal vez por esa razón, desde el primer momento Mariano Salteño mostró su desacuerdo con el éxodo de los hombres y mujeres desde la misión que el encabezaba hacia San Javier. Andino rescata un diálogo recabado por un periodista del diario *Unión Provincial* en San Martín Norte entre Mariano Salteño y algunos mocovíes en la que se muestra en desacuerdo. El cronista escribe:

MS: -No la tener miedo mochacho. Gobierno bueno, dar todo.

-Si, dan paliza y mete preso- dijo rezongando un viejo.

MS:-Ya no dan mas; aura ser bueno.

-Cacique ser la única que crée tal cosa- cotestó el rezongón.¹⁹¹

Días después en el mismo diario se recogen otras palabras del cacique Mariano Salteño en la que se refiere al profeta Domingo López como un “loco” que “ha sido criado por el cacique Mariano López, quien lo recogió de pequeño cuando se lo dieron sus padres; que eran indios tobas, indios malos”. Como veremos en el capítulo siguiente, también hoy en Colonia Dolores se atribuye a un toba el “engaño” de la profecía. A diferencia de los planteos de los que hasta ahora disponemos, el compromiso por parte del cacique con la estructura estatal no parece, sin embargo, el resultado de una actitud sumisa, sino más bien, y como sugeriremos a continuación, ella parece responder a condición de la que era por entonces difícil escapar: el reconocimiento estatal.

Que los hombres que encabezaron el movimiento de San Javier procuraron un cambio autoridades tradicionales lo revelan diferentes documentos. El periodista Carlos Arguimbau, escribió una crónica publicada el 29 de abril, (retomada también por Andino), en la que destaca las diligencias emprendidas por los caciques rebeldes Juan y Andrés López ante las autoridades. Según su crónica tras la movilización mocoví el jefe político local Edisto Romero convoca a estos líderes:

“[...] los cabecillas fueron llamados á la jefatura y allí expresaron el deseo que

(Bialet Massé 1904).

¹⁹¹ *Unión Provincial*, Santa Fe 26-4-1904, p 2, en Andino 1998, 48

tenían sus adeptos de separar de su puesto al cacique Mariano (López). Después de largas conferencias se llegó a un acuerdo por el cual se sancionaba que Mariano renunciaba al cacicazgo, siendo reemplazado por Juan y Andrés y que las indias de San Martín, Alejandra, Romang, Reconquista, Helvecia, Saladero y Santa Rosa debían regresar a sus toldos dándoles mientras hacían esto, los víveres necesarios para sus sostenimiento. Pero los indios no estaban dispuestos a cumplir lo pactado y la prueba de esto es de que han estado enviando chasques citando para el 20 sin falta porque se trataba de una elección”(Arguimbau 1904).¹⁹²

Sin detenernos en mayores detalles, debemos notar que la crónica franciscana presenta algunas diferencias con la periodística. En efecto, si estas crónicas consultadas en el Archivo General de Santa Fe (especialmente el diario *Unión Provincial*) y las trabajadas por Andino sugieren un eminente “ataque”, las franciscanas describen los sucesos de otro modo. Hemos consultado en el Archivo Franciscano un manuscrito de varias páginas en el que el fraile Giuliniani, describe el desarrollo de los acontecimientos de San Javier notando que los líderes políticos del levantamiento Juan y Andrés habían conseguido atraer a toda la gente de San Martín y San Javier.¹⁹³ Al parecer, los “viejos” caciques debían desistir de mandar porque los hermanos López, secundados por los líderes religiosos “ya habían conseguido, sacar a

¹⁹² Andino sobre esta fuente sostiene que “en estos diálogos el jefe político Romero no es optimista e *intuye* sobre la inutilidad de los acuerdos pactado con los jefes rebeldes. Supone que lo conversado será ignorado por unos interlocutores aparentemente ya decididos por la sublevación De cualquier manera Romero trata de ganar tiempo mientras encarga de reiterar mediante sucesivos mensajes.” (énfasis nuestro, Andino 1998, 51) y agrega: “Ya sea por cumplir con los acordado en la reunión o por alguna *estrategia oculta* de los jefes mocovíes varios chasques son enviados a los demas pueblos citando el día 20 a San Javier. Nuevos grupos responden al llamado y se presentan ese día.” (Andino 1998, 52).

¹⁹³ Como cuenta Giulliani: “El día siguiente 21, desde temprano comenzaron a reunirse en la casa de Juan López casi todos, según parece, ya prevenidos por él, pues escondieron cerca la larga chuza o garrote, cada uno según podía. Cuando ya todos estaban reunidos, llegando ya Mariano les habló y dijo cómo el Gobierno ordenaba que los de San Martín volviesen a los terrenos que les había señalado; estos contestaron que no volverían, que nada tenían que ver con él y que harían lo que Juan y Andrés les ordenaban y los dos cabecillas y hermanos le intimaron que si no desistía de querer mandar los indios de San Martín, lo harían matar” (Informe del fray Giuliani dirigido al prefecto de Misiones fray Pedro Iturralde, s/f en ACSCB, caja 1, amario 2, sobre 28).

Mariano [López] toda la gente y atraída de su partido de San Martín [la reducción de Mariano Salteño] como de San Javier.”¹⁹⁴ El misionero Giulini escribe:

*“Viendo Mariano [López] las malas intenciones de sus hermanos y como tenían conquistada la voluntad de todos los indios, disparó con su hijo y tres o cuatro más y fue a dar cuenta a la Policía del resultado de su misión y de la intención que los indios tenían sin él. Como vieron que Mariano disparó a la Policía, cada uno fue a buscar su lanza, o lo que tenía escondido y el que nada había traído se lo procuró, haciendo venir por fuerza a los que estaban cerca y no querían tomar parte y en menos de un cuarto de hora se veían más doscientos cincuenta a trescientos, todos con algo en la mano, la mayor parte chuzas de pescar y colocados a caballo en fila de uno o más en fondo, ocupaban más de dos cuadras, desplegados de naciente a poniente, en actitud de atacar, profiriendo algunos gritos de amenaza y otros cruzaban frente a las filas hablando a los demás, dando órdenes y entusiasmándolos al ataque. La actitud era imponente y amenazadora, mucho más de lo que puede uno imaginarse. [...] mandaron un papel suscripto por Andrés y Juan, en el cual desafiaban y convidaban al Jefe a Mariano y su gente a pelear (este papel, como pasó por el patio de la iglesia lo pude leer).”*¹⁹⁵

La invitación de Juan y Andrés a su hermano Mariano y su gente “a pelear” que encontramos en el documento franciscano, lo mismo que la amenaza de muerte si no “desistía de querer mandar los indios de San Martín [indios de la reducción de Mariano Salteño]” sugiere que el conflicto se presentó en primer lugar de cara a los líderes “tradicionales”.¹⁹⁶ Como consta en el testimonio franciscano, los hombres y mujeres reunidos en San Javier ya “nada tenían que ver” con Salteño y con López y “harían lo que Juan y Andrés les ordenaban”. En esta dirección, si la protección recibida por Mariano López prueba su estrecha vinculación con el poder estatal, resulta significativo notar que los nuevos líderes, también buscaron el mismo apoyo externo.

¹⁹⁵ Informe del fray Giuliani dirigido al prefecto de Misiones fray Pedro Iturralde, s/f (ACSCB, caja 1, amario 2, sobre 28).

¹⁹⁶ Por otro lado, este testimonio franciscano parece acercar una interpretación de Citro sobre el despliegue ritual que incluyó ciertos “ejercicios de guerra”. Ante que vinculado a una amenaza de ataque a los blancos tal desarrollo debe asociarse “a la posibilidad de que se tratara de una demostración ritual del poderío de los nuevos caciques y/o de los festejos por el cambio de autoridades.” (Citro 2006, 16).

Aún asumiendo las ambigüedades sobre las verdaderas intenciones de todos los participantes, no es menor notar que las conversaciones y tratativas con las autoridades estatales por parte de los candidatos, Juan y Andrés, procuraron un nombramiento oficial

“En esta conferencia insistieron los dos hermanos Juan y Andrés, en que la gente ya no querían reconocer a Mariano, sino que pedía que nombrasen a uno de ellos, a lo que contesto el jefe a el no le correspondió esto, que se nombrase a quien querían, que si el Gobierno aprobaba, el estaría conforme, pero que por el momento era necesario desarmar a todos y obedecer las ordenes del Gobierno que mandaba que volviesen a sus terrenos los de S. Martín. Contestaron que los de San Martín no querían volver.” (énfasis nuestro).¹⁹⁷

La insistencia en el reconocimiento oficial de los nuevos candidatos al liderazgo, en reemplazo de los antiguos, pone al menos en duda la idea de que este reconocimiento fuera un indicador solo de docilidad de los jefes indígenas al poder estatal. Este tipo de reconocimiento fue vinculado por algunos estudios a una estrategia de los gobiernos locales para alentar la autoridad de los líderes indígenas considerados “mansos” a la aceptación del orden del blanco (Andino 1998; V. Greca 2009). Como se advierte, fueron en este caso, sin embargo, los líderes “rebeldes” los que al parecer solicitaron tal reconocimiento.

Ahora bien: hay, por último, una cuestión que impide la reducción del fenómeno a esta sola dimensión. En efecto, otro aspecto sobresaliente de los sucesos de 1904 fue la emergencia de líderes religiosos que basaban su prestigio en poderes shamánicos y que confiaron su destino a una reunión general convocada durante los meses previos en San Javier. Juan y Andrés parecen ir a la sombra de aquellos líderes religiosos. Aunque el indiscutido rol político ejercido por estos shamanes excede los límites de este trabajo, notamos que a pesar de los esfuerzos misioneros por reprimir su acción fueron una fuerza política fundamental de este proceso.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Informe del fray Giuliani dirigido al prefecto de Misiones fray Pedro Iturralde, s/f (ACSCB, caja 1, amario 2, sobre 28).

¹⁹⁸ Hemos notado en el capítulo I el vínculo entre shamanismo y liderazgo. El status religioso en las prácticas políticas mocovíes no era nueva. Citro ha marcado esta doble condición, política y religiosa, de los jefes mocovíes para el período republicano. También Gordillo mostró cómo durante este período entre varios grupos gurycurúes surgieron líderes que al mismo tiempo fueron guerreros

Fueron los profetas los que encarnaron esta experiencia colectiva, los que convocaron a la multitud alrededor de una profecía, pero también los que desafiaron en algunos casos e integraron en otros, cada una de las formas estatales de dominación, desde las divisiones jurisdiccionales hasta los elementos que constituían la parafernalia ritual cristiana. El avance violento del Estado argentino sobre las tierras mocovíes y el encuadramiento mocoví en las misiones franciscanas, con sus objetivos de civilización y evangelización, alimentaba el desasosiego. La apuesta por el ritual aún en este contexto devastador, antes que sorprendente, resulta reveladora de una espera escatológica y de una lucha política que tiene como protagonistas a los líderes religiosos que secundaron a los hermanos López, espera de un tiempo primordial que la profecía repetía y dramatizada ritualmente. Como afirma Bartolomé la confrontación se expresó en el “vocabulario básico” que la cultura nativa proveyó y que “los profetas usaron para dar forma a las vagas esperanzas quillísticas de su gente” (L. Bartolomé 1972, 109–10). En efecto, esa rebelión se presenta como una recuperación de un tiempo anterior y mejor, una recuperación de un tiempo primordial, por los menos así lo nombraba la profecía. Pero a diferencia de la violencia desplegada en las fiestas periódicas que, de algún modo, buscaban restituir el orden regular, entre los acordes de un ritual se abrió paso a la violencia estatal.

3. La represión del movimiento de San Javier

Desde días antes las autoridades, colonos y criollos del pueblo de San Javier, ya habían solicitado refuerzos a Corrientes ante lo que se les presentaba como inevitable. Las sospechas y el temor envolvieron la atmósfera del pueblo. Los criollos esperaban el temido malón, los mocovíes un cambio. Giulianini en su crónica escribe:

“Andrés pidió hablar con el comisario Cabral, lo que efectuaron en la calle

y shamanes poderosos. Para el autor la participación de los shamanes y la guerra “alcanzó su climax a finales de siglo XIX cuando el Estado argentino lanzó su asalto militar a gran escala sobre el Chaco y caciques que eran prestigiosos guerreros y shamanes lideraron la resistencia de tobas y mocovíes” (Gordillo 2006, 150). Para atender la relación entre shamanismo y formas de resistencia propone analizar cómo cada experiencia de dominación configuró diferentes tipos de prácticas shamánicas. En esta dirección, resulta interesante notar que el autor inscribe a la serie de movimientos que comienzan con San Javier en un proceso de reformulación de la relación entre liderazgo, poder shamánico y violencia. Para el autor, y a diferencia de la generación anterior de caciques, estos profetas no tenían las habilidades guerreras, sin embargo, y en función de las nuevas experiencias sociales, devinieron líderes de estos movimientos.

frente a la Iglesia y como no pudieron arribar a arreglo volvió a conferenciar con Juan y nuevamente pidió parlamento con el mismo Cabral que mandaba el cantón formado en la torre, y como éste le contestase que ni él ni la policía le tenían miedo, que por el contrario estaban bien preparados y con ganas y que esperaban únicamente que se movieran hacia el Pueblo con hostilidad, para abrir el fuego sobre ellos.” (énfasis nuestro).¹⁹⁹

Aquellas “ganas” tal vez se tradujeron en el acercamiento de un criollo, que se fue al lugar donde se encontraban reunidos los mocovíes increpándolos por el robo de caballos. Los observadores notan una discusión entre Félix Lena y algunos de los hombres reunidos, en un instante observar que varios se abalanzan sobre el criollo y el fuego del contingente acantonado comenzó. El fraile Giuliani, a diferencia de la crónica periodística, cuenta que los indios “fueron mas sorprendidos que ninguno”²⁰⁰. Acaso la extensa y precisa descripción nos exima de otra:

“Este grito lanzado [por Lena] cuando menos se esperaba, fue sorpresa de terror y de espanto para todos. El Comisario Cabral que estaba sentado conmigo en el patio como un relámpago en pocos segundos estuvo en la torre haciendo fuego sobre los que estaban hiriendo a Lena. El jefe ordenó la trampa que tocara fuego, lo que fue ejecutado por todos los cantones, saliendo al mismo tiempo una guerrilla de diez por la calle derecha de la iglesia. Los indios que como dije más arriba estaban ocupados con el asado y el mate, fueron más sorprendidos que ninguno. Muy pocos se habían dado cuenta lo que algunos de los suyos estaban haciendo con Lena y a su mismo tiempo se apercibieron de todo cuando las balas llegaron a ellos. Desde los primeros momentos se produjo entre ellos una gran confusión. Corrían de un lado para otro buscando y subiendo a caballo unos, otros buscaban su lanza, otros buscaban de disparar, otros de esconderse y todos gritando, vivas! Como si fuesen confites lo que de la torre les tiraban. Repuestos de la primera sorpresa [...]. Salieron pues, como quince o veinte de cada lado algunos a caballo, la mayor parte a pié con sus lanzas sin ningun orden y sin que nadie los mandasen; entre ellos iba Juan López llevando la bandera (hecha en

¹⁹⁹ Informe del fray Giuliani dirigido al prefecto de Misiones fray Pedro Iturralde, s/f (ACSCB, caja 1, amario 2, sobre 28).

²⁰⁰ Estos comentarios apoyan la hipótesis de Silvia Citro, resumida en su afirmación “el malón que no ocurrió”. Recordemos que la autora en su estudio sostuvo que antes que un “ataque” fue un movimiento político religioso que buscaba un cambio de autoridades (Citro 2006, 16).

forma de estandarte de genero blanco con una imagen o estampa de S. José de 42 x 36, cosida en el mismo) caminaba medio agachado y bien arrimado al tapial; de pronto cayó atravesado por una bala, se incorporó para continuar pero una segunda bala lo volteó de nuevo y abandonando el estandarte se arrastró a su casa (que solo distaba sesenta o setenta metros) donde murió a las pocas horas. El estandarte, lo recogió el adivino o Segundo Dios, [Domingo López] como ellos lo llamaban y lleno de fanatismo seguía calle derecha hacia la policía bailando y gritando, para animar a los demás; había llegado y pasado mas de mitad de la plaza, junto con los que los seguían, lanza en mano, cuando cayó atravesado por una bala y dejando el estandarte sin saber como ni cuando pudo huir. Del mismo modo y a la misma altura, Francisco Golondrina, segundo Adivino llevaba la bandera y lanza y cerca de él tres, que cayeron para no volver a levantarse.”.²⁰¹

La represión del movimiento de San Javier produjo alrededor de veinte muertos y treinta heridos (Aleman 1997, 244; Tomasini 1987, 40) y tomó también la forma de una persecución, una verdadera cacería de todos los participantes del levantamiento que propició un éxodo. Sabemos que fueron perseguidos, apresados; en algunos casos llevados de vuelta a sus reducciones y en otros, como recuerdan hoy en Colonia Dolores huyeron “al norte”.

La vuelta hacia la reducción de los mocovíes de San Martín Norte antes que espontánea fue violenta. Andino rescata un testimonio aparecido en *La República* de Rosario, donde se advierte sobre las “condiciones inhumanas” en que fueron conducidos de regreso a San Martín Norte “unos doscientos mocovíes, arreados como ganado en pie, entre bañados profundos, con mujeres, criaturas en brazos y ancianos” (Andino 1998, 68). Tomasini confirma que los sobrevivientes de San Javier fueron “recluidos en terrenos pertenecientes a la misión franciscana Nuestra Señora de Los Dolores.” (Tomasini 1987, 41).

Como notamos en otro lugar, mientras algunos sobrevivientes volvieron o fueron llevados a San Martín Norte, otros se dispersaron y desplazaron hacia las islas

²⁰¹ Informe del fray Giuliani dirigido al prefecto de Misiones fray Pedro Iturralde, s/f (ACSCB, caja 1, amario 2, sobre 28).

del Paraná, otros emigraron hacia el norte de Santa Fe y el sur de la provincia del Chaco (Rosan 2016). Difícil es reconstruir el camino seguido por los sobrevivientes. Con acierto suele admitirse que el norte santafesino albergaba destinos laborales conocidos por los mocovíes reducidos en las misiones franciscanas (Citro 2006); fueron principalmente las localidades norteñas de Margarita, La Criolla o Cañadita y Calchaquí el destino para varios de los mocovíes perseguidos. Debemos notar que estas localidades ya constituían (fundamentalmente la zona de obrajes forestales que se extiende desde Margarita hasta Calchaquí), el destino de las migraciones laborales periódicas de los mocovíes asentados en las reducciones del norte santafesino. Pero el norte santafesino, en especial el noroeste, alojaba desde comienzos de siglo XX a mocovíes emparentados con los de la misión liderada por Mariano Salteño. Biale Massé en su *Informe* describe entre otros, su visita a dos asentamientos mocovíes en el año 1904. El primero fue la reducción de San Martín Norte y el segundo el pueblo de Fortín Tostado en el noroeste santafesino.

De sus entrevistas en Tostado con el cacique principal Pedro y otros caciques concluye que: “Todos los mocovíes son del mismo origen que los de San Martín Norte, con los que están unidos por parentesco.” (Biale Massé 1904, 65–66). Biale Massé se sorprende de la comunicación existente entre los residentes indígenas de los diferentes asentamientos republicanos que visitó en 1904: “Saben todo lo que sucede en el Chaco como si estuvieran presentes; los unos a los otros se comunican todo.” (Biale Massé 1904, 67). ²⁰²Aún incorporados al espacio estatal, los mocovíes asentados en la misión liderada por Salteño recorrieron aquel espacio atravesado por rutas conocidas con dirección noroeste. No solamente de maneras informales los mocovíes se las arreglaron para transitar aquel espacio chaqueño uniendo ahora, en la nueva configuración republicana, San Martín con Tostado. Recordemos de paso que

²⁰² A falta de otros registros confiables sobre aquella localidad podemos por ahora solamente sugerir un itinerario posible hacia aquella zona del noroeste santafesino. No solo aquella observación avala esta hipótesis. De manera indirecta el vínculo entre la misión de San Martín Norte y el Fortín Tostado encuentra justificación en una expedición realizada por el gobernador de Santa Fe en 1903. Un año antes del levantamiento de San Javier una visita del gobernador santafesino a la reducción misional de San Martín Norte tiene, entre otros, el propósito de evaluar la posibilidad de trasladar a las “tribus” de Fortín Tostado a la misión franciscana de San Martín Norte buscando, precisamente, vincular los asentamientos referidos por Biale Massé (Caras y Caretas 1903, 45, ver Anexo/Documentos).

el cacique Mariano Salteño buscó en una oportunidad de manera formal un traslado a Tostado.

Aunque por ahora configuren solo indicios, podemos provisoriamente afirmar que, junto a los destinos laborales conocidos por los mocovíes perseguidos, aquella región del noroeste santafesino se convertirán, junto a Margarita, La Criolla y Calchaquí, en refugio para los mocovíes perseguidos luego de la rebelión de San Javier. No es extraño suponer que por las mismas rutas por las que llegaban al norte las noticias hubieran también llegado los refugiados de la represión de San Javier.

Algunas investigaciones, no obstante, llevarán a los mocovíes perseguidos al sur de la provincia del Chaco, fundamentalmente en la zona de Villa Ángela, una de las localidades de la que se nutrió para su fundación la Reducción de Indios de Napalpí. El camino seguido por los sobrevivientes mocovíes de la rebelión de San Javier fue detallado por Ubertalli del siguiente modo:

“Hubo que cruzar mucho monte, mucho río [...]. Así fue que después de tanto andar, los paisanos mocoví que habían intentado tomar San Javier, en Santa Fe, se internaron y afincaron en la provincia del Chaco. Algunos en Villa Ángela, otros en Machagay o en otras partes. Lo cierto es que según los informes, 312 paisanos se establecieron en 1913 en la recién creada por el decreto 112.790 del presidente Roque Sáenz Peña, reducción de Napalpí.” (Ubertalli 1987, 61).

Recordemos que Napalpí fue el escenario en 1924 de otro levantamiento político-religioso (L. Bartolomé 1972; Cordeu y Siffredi 1971; Miller 1979). Para asegurar las necesidades estacionales de mano de obra para los obrajes forestales e ingenios azucareros y más adelante para la cosecha de algodón, siete años después del episodio de San Javier, se crea la Reducción de Indios Napalpí. Además de reunir parcialidades toba, esta reducción se funda con mocovíes procedentes de Villa Ángela (Cordeu y Siffredi 1971, 49), destino de algunos de los emigrados de San Javier. Una nueva serie de disposiciones se sumaron a un desasosiego que, finalmente, congregó a mocovíes y tobas tras el llamado de líderes políticos y espirituales quienes, entre otras cuestiones, afirmaban que la tierra robada por los blancos les sería devuelta.

Esta conexión entre el alzamiento de San Javier y los movimientos que lo sucedieron en la provincia del Chaco ha sido destacada por Leopoldo Bartolomé, quien

en su estudio establece su vinculación no sólo porque “un gran número de Mocovíes emigró hacia el norte como consecuencia de la represión, sino también porque esos emigrantes mocovíes tuvieron como epicentro la Colonia aborigen de Napalpí en 1924.” (L. Bartolomé 1972, 111). Incluso se ha sugerido la posibilidad de que Pedro Maidana, uno de los líderes mocovíes del levantamiento de Napalpí, fuera un sobreviviente de San Javier (Ubertalli 1987, 66).

La huida de San Javier hacia el norte configura un hito de trascendencia en la historia de los mocovíes santafesinos y nos permite por ahora apenas entrever algunos itinerarios posibles. Estos itinerarios conservan la impronta traumática de la huida; pero también su dirección norteña santafesina y chaqueña sugiere, por un lado, la reproducción de un peregrinaje conocido para los mocovíes reducidos hacia la zona de obrajes forestales, (fundando probablemente nuevos asentamientos y poblando otros), por otro lado, algunos indicios invitan a considerar el noroeste de la provincia de Santa Fe como un posible destino familiar para los mocovíes residentes de San Martín Norte en esta nueva configuración republicana.

Un año después del levantamiento de San Javier el cacique Mariano Salteño muere. La reducción misional quedará ahora exclusivamente en manos de los misioneros franciscanos. Al parecer, nadie ocupó la posición de este cacique después de su muerte. A diferencia de lo registrado en otras localidades santafesinas o chaqueñas como las estudiadas, por ejemplo, por Citro y Gualdieri (2006), no es posible por ahora afirmar o negar la existencia de alguna continuidad en la posición de liderazgo entre los residentes mocovíes de Colonia Dolores. Si bien existen algunas tenues referencias a otros caciques asentados en la reducción por el momento no podemos aseverar que alguno de ellos hubiera tomado la posición dejada por el cacique Mariano Salteño. Sobre este punto tal vez resulten ilustrativos los pedidos que hacen los vecinos de las colonias al gobernador tras la rebelión de San Javier. Los vecinos solicitan que: “todo indígena que no posea bienes sea enviado a las colonias agrícolas donde siempre escasean brazos. Se le pide también que trate de anular el poder del cacique a fin de *que los indígenas no tengan más autonomía que la legalmente*

constituida.” (énfasis nuestro).²⁰³ Al parecer, y según esta posición la “autonomía” de los hasta entonces líderes debía ya terminar.

*

No es difícil notar que en San Javier confluyen y se suceden diferentes dimensiones que exigen también diferentes registros de análisis cuya articulación completa resulta aún esquiva. Aquí nos concentramos en atender sólo una dimensión de este complejo proceso a partir del seguimiento documentado de la trayectoria de un jefe mocoví que, desde la perspectiva propuesta por esta tesis, parece brindar una interpretación alternativa sobre su liderazgo, hasta ahora disimulada en el argumento de su sumisión al poder blanco de los líderes tradicionales. Como vimos, esta interpretación a su vez permitió, desde algunas miradas trazar una oposición entre líderes “leales” como Mariano Salteño, y “rebeldes”, como los cabecillas Juan y Andrés (Andino 1998; V. Greca 2009). El recorrido aquí propuesto demostró un camino algo más sinuoso y oposiciones menos nítidas que las hasta ahora expresadas. No queremos exagerar la unidad del proceso en la medida en que la magnitud del acontecimiento de San Javier no puede reducirse a esta sola dimensión; simplemente, y en razón del recorrido propuesto, la propuesta sugerida del recambio de líderes en este contexto parece conformar un aspecto incuestionable pero también singular de este proceso. Hasta tanto no haya más estudios que se focalicen su atención en los acontecimientos de San Javier, cualquiera afirmación resultará apresurada.

Por otra parte, y como sugerimos en el apartado anterior, las actuaciones del cacique Mariano Salteño en la misión presentaron un doble aspecto, por un lado, y en aquel contexto de subordinación, el reconocimiento oficial pareció garantizar ciertas prerrogativas que fueron aprovechadas, sin embargo, también implicó ciertas concesiones. Podemos presumir que estas prácticas de negociación permitieron, aún en contexto asimétrico, regular de algún modo, y por un tiempo, estas relaciones desiguales. Del mismo modo podría pensarse que al comenzar el siglo XX, y acorde con el avance estatal en la región, esta opción de liderazgo encarnada en la figura de

²⁰³ La Nación, Buenos Aires, 30-4-1904 en Andino (1998, 68)

Mariano Salteño, se presentó no solo ambigua sino también frágil. Como algunos estudios sobre el movimiento de San Javier sugieren (Bartolomé 1972, Citro 2006), y que nosotros pudimos confirmar, fue la desconfianza hacia los hasta entonces líderes de las reducciones comprometidos con la estructura estatal una de las razones involucradas en el levantamiento. Una vez más se advierte que el análisis del liderazgo mocoví durante este período, del que Salteño representa solo un ejemplo, se enfrenta con diferentes obstáculos que impiden reducirlo a una sola dimensión.

Por último, luego del itinerario histórico propuesto resulta ahora cuanto menos difícil afirmar que el cacique Mariano Salteño fuera sencillamente un jefe “sumiso” al poder blanco o un “traidor”. En este punto proponemos tomar distancia de las perspectivas tradicionales que resumen los liderazgos mocovíes a una sola dimensión en un período de violentas transformaciones sociales y políticas. En relación a los trabajos que abordan de este modo simplificado, nuestro enfoque, en consonancia con otros estudios que buscaron complejizar la mirada sobre los liderazgos mocovíes durante este período (Bartolomé 1972, Citro 2006, Citro 2008, Spota 2011) , presentó un rodeo adicional que buscó revisitar críticamente aquellas aseveraciones. Aunque provisionarios, los resultados hasta aquí obtenidos nos permitirán acercarnos mas cómodamente a la historia local.

Capítulo V. “La tribu de Mariano Salteño”

“Acá somos todos, toditos de la tribu de Mariano”, me advirtieron el primer día en Colonia Dolores. Los residentes mocovíes de la comunidad de Colonia Dolores hoy se presentan como los descendientes de la “tribu del cacique Mariano Salteño” que “desde la época de Mariano” se asentaron en aquella localidad. Pese a los pronósticos que sentenciaban el destino de pueblos como el mocoví disolverse bajo las fuerzas de la “civilización”, poco mas de un siglo después de la muerte del cacique Mariano Salteño encontramos a los mocovíes de Colonia Dolores redefiniendo y re-apropiándose, una vez mas, de sus experiencias culturales, históricas y políticas.

Debemos insistir que no buscamos aquí trazar una continuidad histórica entre aquel pasado decimonónico retratado en los capítulo anteriores y hoy, mas bien en esta capítulo buscamos relacionar las prácticas sociales y políticas observadas en la comunidad con las representaciones que sobre la experiencia histórica de este colectivo pudimos relevar etnográficamente. Ahora bien, si por un lado, y como identificamos en el capítulo II, las iniciativas políticas en Colonia Dolores siguen una agenda étnica en la que la figura del cacique Mariano resulta insoslayable, en este capítulo exploramos la hipótesis de que tales prácticas, antes que resultado de una mera improvisación estratégica o del azar, constituyan el resultado de itinerarios históricos y actuales de los miembros que componen la comunidad de estudio. Recorridos de hombres y mujeres cuya pertenencia comunitaria se fue configurando en sus relaciones contradictorias con el Estado y diferentes sectores de la sociedad nacional, pero que también se ha configurado como resultado de un conjunto de relaciones entabladas entre sí, relaciones que, como veremos, encuentran, en la figura del cacique Mariano una marca orientadora de prácticas sociales y políticas concretas como las que se detallarán en los siguientes apartados.

Para acercarnos a estas cuestiones evaluaremos en la primera parte de este capítulo un conjunto de representaciones vinculadas a un lugar determinado del territorio, conocido como *El Ombusal*, cercano al que actualmente ocupan, lugar en que se produjo el primer asentamiento de la reducción del cacique Mariano Salteño. Si, como vimos en el capítulo anterior, este espacio puede relacionarse con la

reducción mocoví de finales de siglo XIX, en las páginas este capítulo veremos que también se relaciona con un conjunto de concepciones, mediante las cuales se inscribe en diferentes narrativas el juego de relaciones inter-étnicas. En efecto, si aquel espacio representa, entonces, la experiencia de la reducción, también despliega, como veremos, formulaciones diferentes ligadas a la figura de “los antepasados”, hombres pertenecientes al llamado “tiempo de los antiguos”. Identificaremos así una dimensión temporal que incorpora, a través de dos formas diferentes de narración, algunos acontecimientos históricos centrales para este colectivo que ocuparan los siguientes dos apartados. En este contexto, si bien no dejaremos de lado, en el primer apartado, un tipo discurso que despliega elementos mitológicos, nos concentraremos, en cambio, en el segundo apartado, en una narración perteneciente a la historia oral, que describe el tránsito de este colectivo desde el “tiempo de los antiguos” hasta hoy. Partiendo entonces del “tiempo de los antiguos”, exploraremos el modo en que los mocovíes de Colonia Dolores evalúan su pasado, identificando en ese devenir momentos específicos en los que la figura del cacique Mariano Salteño constituye un componente central, que permite a los mocovíes de esta comunidad exponer las condiciones de su propio origen como colectivo particular, y brindar un marco étnico para los sucesos históricos. En efecto, a partir del lugar que ocupó el asentamiento en la misión en el campo de las relaciones sociales y políticas mocovíes, exploraremos las interpretaciones y relecturas llevadas adelante por los miembros de la comunidad. Mostraremos así cómo en cada uno de los procesos de reinterpretación relevados puede vislumbrarse una correspondencia entre una representación social y una situación histórica específica.

Por último, reflexionamos sobre los alcances y límites que la alineación de este colectivo a la figura del cacique mocoví Mariano Salteño tiene, no solo ya en la organización de la memoria histórica, sino también en una concepción social y política que integrando, no sin contradicciones, el esquema político de su liderazgo como legado posibilita la recreación de diferentes aspectos de la identidad étnica en contexto inter-étnico.

a. Concepciones sobre *El Ombusal*: una perspectiva mocoví

Como vimos, si la reducción próxima al Cantón de San Martín marcó el destino de los mocovíes que allí se asentaron junto a Mariano Salteño, aquel lugar fue hoy resignificado por los actuales residentes mocovíes de Colonia Dolores. En efecto, la experiencia de la reducción en la misión religiosa constituye para los mocovíes de Colonia Dolores un componente central de su memoria histórica que encuentra en un emplazamiento específico, conocido como *El Ombusal*, un lugar de expresión. *El Ombusal* se encuentra en un campo privado, sobre la confluencia de los arroyos Cayastá y Saladillo Amargo, entre los distritos de Colonia Dolores y Colonia Silva. Aunque algo alejado de la actual jurisdicción de la comunidad, el paraje se encuentra a pocos kilómetros al sur del actual poblado y es visitado por los miembros de la comunidad con permisos de los dueños de aquellas tierras. A primera vista, *El Ombusal* remite al lugar de filiación del grupo, sin embargo, aquel lugar fue también, según se recuerda, un lugar que debieron abandonar. Sobre el traslado hacia su actual locación Daniela nos contó:

“el (Mariano Salteño) estaba en la laguna La Blanca. Primero fueron a Fortín Belgrano que esta cerca de la zona. Después de allí, pasaron aquí a San Martín, pueblo de Dolores, Cantón de San Martín, pueblo de Dolores, por la Virgen de los Dolores que tenían ellos, como patrona allá. Cuando se trasladan desde allá a San Martín Norte, a 5 kilómetros, allá quedó el nombre San Martín Norte y acá Colonia Dolores.”

No es esta la única explicación sobre el traslado de los mocovíes hacia Colonia Dolores. En la misma conversación se intercalaron otras que dieron cuenta de las razones del traslado. Por ejemplo, Marina comentó que sus abuelos le habían dicho que los “movieron” del Ombusal “porque allí había tierras fértiles y que las querían los blancos”, otros recordaron que allí solía producirse frecuentes inundaciones del arroyo Cayastá, motivo por el cual decidieron su traslado. Si Daniela y Marina contaron los pormenores y razones del traslado, Dionisio también se refirió al traslado, pero desde una perspectiva diferente. Surgida en el contexto de una conversación sobre una expedición arqueológica al Ombusal, sitio en el que durante las excavaciones

encontraron restos de cerámica pero en el que también hallaron restos de sus “antepasados”, Dionisio contó:

AR: ¿Qué pasó en El Ombusal?

Dionisio: Ahí estaba la gente, los aborígenes, los antepasados que los mató la bruja, ahí era. Entonces sacaban, y después encontraron huesitos.

Daniela: Hicimos un ritual Dionisio dijo unas palabras en la idioma

AR: ¿Qué dijo?

Dionisio: que nos dio pena lo que les pasó. Del arroyo que le ahogó a la gente, en mocoví eso es lo que quiero decir.

Daniela: Entonces, hicimos una corona de enredadera a los restos encontrados, nos dicen que así se hacía antes, que se hace con la planta que predomina en el lugar Konasé

AR: ¿Quién es Konasé?

Dionisio: Konasé es una mujer no, una mujercita, que vive en el monte, ella esta en las enredaderas que hay.

AR: ¿En las enredaderas?

Daniela: si, nos decían que vos vas al monte y encontrar una enredadera, así gastada, entonces decimos que ahí se hamacó la Konasé. Cuando vas al monte y encontrás así medio gastado, es como que tiene uso dicen, que ahí estuvo la Konasé pero eso lo vemos allá en el monte y el Veraik.

AR: ¿El Veraik?

Dionisio: El Veraik es el negro del agua, vive en laguna, aha, Veraik, cuando está en el agua se levanta un remolino donde esta el, se levanta una polvareda así se levanta donde vive ahí. Hay que pedirle permiso. Algunos como Laureles, a ellos como les gusta pescar ellos piden permiso.

AR: ¿Y como sabe si le da permiso?

Dionisio: ellos le dicen, aha, nosotros venimos a pescar, no venimos a rebuscar y para nosotros no venimos a molestarlo, así que quiero que nos de permiso entonces ellos piden pescan y caza.

Hasta aquel momento, y como notamos en el capítulo anterior, solo sabíamos por diferentes estudios, documentación histórica y algunos relatos recogidos en la comunidad que *El Ombusal* era un lugar importante para los mocovíes de la comunidad porque allí había sido el lugar del primer asentamiento de la reducción de Mariano Salteño y su gente. En el capítulo II vimos cómo la reciente creación del museo comunitario *Nelovek q̄obo' Mokoit* (“Se despertó el Pueblo Mocoví”) de Colonia Dolores da cuenta, precisamente, de esta cuestión. Paula del Río, quien junto a su equipo participó en el proyecto de este museo comunitario, y quien llevó adelante la expedición arqueológica, sobre el sitio donde se levantó el Cantón de San Martín y la Reducción Franciscana Nuestra Señora de los Dolores, notó:

“el lugar es reconocido como El Ombusal y representa un sitio sagrado, el sitio arqueológico lleva su nombre en mocoví: Nakamblaisat. El museo presenta un ícono muy significativo: el Ombú. Pero no es cualquier ombú, sino el más viejo de todos los ombúes del Ombusal, allí donde se encuentran descansando los antiguos, sus antepasados. El ombú representa por un lado, un espacio sagrado al referenciar al sitio donde se emplaza el viejo Pueblo de Dolores por otro lado, la cultura de los antepasados.” (énfasis nuestro, Del Río 2011, 15–20).²⁰⁴

El paraje donde se asentó el cacique Salteño y su gente hoy conocido como *El Ombusal* o *Nakamblaisat*, en mocoví, no solo es un sitio importante: constituye hoy un lugar sagrado, porque, como notaron varios miembros de la comunidad, allí descansan “los antepasados”, hombres, como después supimos, pertenecientes al “tiempo de los antiguos”.

Ahora bien, según la dimensión que se resalte, *El Ombusal* es el lugar, como cuenta Daniela, que ocuparon los mocovíes tras la reducción, pero también se lo puede describir como el lugar en el que descansan los “abuelos” o los “antiguos”, y el lugar donde pueden encontrarse los restos de algunos antepasados que fueron víctimas de las acciones de una “bruja”. Como también nos contó Dionisio, en aquella oportunidad

²⁰⁴ Del Río también observa: “El Ombusal, se presenta para la comunidad como un sitio sagrado donde encuentran a sus antepasados, los antiguos. La historia de la rendición de su último cacique [Mariano Salteño], su reducción e instalación en el pueblo Pueblo de Dolores -como entonces se conoció aquel asentamiento- marca un hito de gran importancia para la historia de la Comunidad Aborigen de Colonia Dolores” (paréntesis nuestro, Del Río 2011, 12–13).

dirigió el ritual ante el hallazgo de aquellos antepasados “ahogados” por la “bruja” en *El Ombusal*, ceremonia que contó con una corona realizada con una enredadera donde suele “hamacarse la *Konasé*”, entidad que, como *Veraik*, los mocovíes encuentran “allá en el monte”.

Para comenzar a acercarnos a las varias dimensiones que propone *El Ombusal* para los miembros de la comunidad tal vez convenga brevemente notar algunas cuestiones. En primer lugar, y aunque no es el propósito de este trabajo detenernos en análisis del imaginario religioso mocoví, parece necesario recordar, como vimos en el capítulo I, que las valoraciones sagradas relevadas etnográficamente no contradicen las también existentes valoraciones seculares sino que, como señalan varios estudios (López 2007, Barabas 2004b, Villar 2007), ellas conviven. Como nos contó Patricio: “Creemos que si viene un viento fuerte el algarrobo se va a tumbar, sabemos que el río corre para allá, pero también sabemos que en el monte hay protectores”. Por otra parte, y en segundo lugar, debemos notar, a propósito de las observaciones de Dionisio, que el mundo de los “dueños” (como son *Konasé* o *Veirak*) conforma una parte importante del estudio de las formas simbólicas no solamente entre los mocovíes. Como también vimos en el capítulo I, el estudio de las formas simbólicas, por ejemplo, a través de las cuales los diferentes grupos indígenas construyen territorialidad ha sido una dimensión significativa especialmente en las investigaciones sobre territorialidad indígena. Barabas analizó lo que denominó “territorialidad simbólica” como un modo de alejarse de las categorías externas construidas o reificadas por el Estado como son las categorías políticas administrativas. Al parecer, y como también señala la autora, algunos lugares se encuentran asociados a eventos míticos en tanto que “allí se manifiestan las potentes entidades territoriales, con voluntad y figura, conocidas como dueños del lugar, que viajan de sitio en sitio y van estableciendo lugares y marcas emblemáticas del etnoterritorio, traídos desde la memoria a las narraciones y prácticas rituales contemporáneas” (Barabas 2004b).

Varios estudios han señalado para diferentes grupos del Chaco la oposición entre el territorio de la comunidad como espacio humanizado, y el monte como espacio

perteneciente a los “dueños”.²⁰⁵ Específicamente para el caso mocoví se ha notado que la naturaleza esta dividida en dos regiones, el monte y el agua, a la que se encuentran asociadas la figura de los dueños (López 2013). Aunque no exclusivamente ligados a las aguas de *El Ombusal*, diversos relatos vincularon de manera precisa la presencia y el contacto con el “dueño del agua” en sus aguas. Algunas investigaciones señalan que en la cosmovisión mocoví, junto a otras entidades descritas no humanas poderosas como la *Konasé* -“la dueña del monte”- se encuentra *Veraik* el “dueño de agua” o “negro del agua”. Su poder suele estar vinculado al de los *pi'oxanaq* (shamanes), quienes participan más que el resto de los hombres de ese mundo de poder (Citro et al. 2006; López 2009; López 2013). Como dueño del agua, su permiso resulta esencial, para comenzar con la pesca, su presencia se advierte, como contó Dionisio, en vientos, remolinos e inundaciones. Al agua también se vinculan otras entidades como la serpiente (*Nanaikalo y la Salamanca*) entidades compartidas con otros grupos -ambas capaces de transferir poder (Citro et al. 2006; López 2009; López 2013).²⁰⁶

Sobre los “dueños” debemos notar que si bien su figura parece dar cuenta entre otras importantes cuestiones de ciertas restricciones al uso del medio ambiente, también, y más importante a los fines de este trabajo, su figura parece aludir a una producción simbólica que busca representar una práctica de relacionamiento inter-étnico. Sobre esta última cuestión Trincherro ha notado que una actividad como la caza, por ejemplo, implica internarse en el monte, siguiendo el recorrido de los animales, pero también implica la posibilidad latente de perderse, de internarse en otros

²⁰⁵ La figura de los “dueños” ha sido abordado en varios trabajos (Terán 1994; Trincherro 2000; Citro et al. 2006; Gordillo 2006; Villar 2007; López 2009; López 2013; F. Tola 2013, entre otros). Para el caso mocoví, diferentes autores han reconocido en el análisis de su cosmovisión un conjunto de entidades poderosas no humanas asociadas a diferentes regiones como el monte, el agua, el cielo y también a diferentes especies (Citro et al. 2006; López 2009; López 2013).

²⁰⁶ Entidades como *Konasé*, *Veraik* o *Nanaikalo* (la serpiente que vive bajo la tierra) interactúan con los hombres regulando diversas actividades como la caza, la realización de artesanías, e incluso intervienen en la iniciación de los *pi' oxanaq* (shamanes) (Citro et al. 2006). Según otro relato recogido por Dalla Corte en Colonia Dolores *Konasé* es también descrita como una “mujercita” dueña del monte: “es una anciana de estatura baja, que protege toda la vida que existe en los montes. Es ella a quien nuestros antepasados le pedían permiso para entrar en los montes y obtener sus alimentos tanto para la caza de animales como para la recolección de frutos. La señal afirmativa o negativa era lo que la misma naturaleza les enviaba a través de señales. Antes de entrar hacían una rogativa para que les autorice y les de suerte para llevar a su casa los alimentos que la familia necesitaba para subsistir. El trato era que nunca debían llevar más de lo que necesitaban, si no lo cumplían, algo malo sucedía.” (Dalla-Corte Caballero 2012a, 140).

territorios o en territorios de otros (Trincheró 2000, 249).²⁰⁷ Por su parte López, en su estudio en comunidades mocovíes de la provincia del Chaco nota que para los mocovíes chaqueños bajo aquella figura parecen juntar en una misma categoría de “no-humano” a todas aquellas potencias ajenas al ámbito del grupo. En este sentido, las estrategias de relación con el criollo y con las otras etnias se inscriben “en el capítulo más amplio de relaciones con lo extranjero y no humano” (López 2008, 19). Estas fronteras implican, entonces, capacidades de negociación o pactos diferentes según se trate de situaciones de relativa simetría en las que los pactos (sobre recursos o territorios) se constituyen en situación de relativo equilibrio (entre parcialidades o grupos étnico lingüísticos) o en situaciones asimétricas como la representadas por los nuevos actores republicanos.²⁰⁸

En este nivel de análisis, del mantenimiento de relaciones adecuadas con aquel mundo dependerá el mantenimiento del modo de vida tradicional, a la inversa, el fin del antiguo modo de vida podrá atribuirse al incumplimiento de los pactos necesarios que lo garantizaban.²⁰⁹ Ahora bien, si *El Ombusal* fue presentado como el lugar donde descansan los “antepasados”, hombres pertenecientes al “tiempo de los antiguos” también fue presentado como el lugar donde pueden encontrarse los restos de algunas

²⁰⁷ Trincheró ha atendido a la producción narrativa entre los wichis referidas a los “dueños” de las condiciones de existencia de la población a partir de otros tipos de relacionamiento inter-étnico “históricos”. En su estudio notó que si el cuidado de los recursos del monte es significativo de la producción narrativa sobre los “dueños del monte” lo es en tanto que el monte como “almacén primitivo” de la reproducción de la vida se encuentra amenazado y esa amenaza no se remite a una construcción “imaginada” o perteneciente al orden de la “superstición” [...] sino a la amenaza de un “otro”. Un otro que se presenta y reprersenta configurando límites.” (Trincheró 2000, 249).

²⁰⁸ En su estudio entre los wichí Trincheró nota “si en los caso en que las relaciones sociales se construyen entre parcialidades o agrupamientos con niveles similares en lo referente a las relativas capacidades para el control del territorio, los “dueños”del monte resultan ser entidades representadas, por decirlo de alguna manera por seres supranaturales (el Vizcachón, el Viborón, etc.), cuando las relaciones interétnicas resultan de una asimetría tal que las negociaciones no son mas que el resultado de una situación de dominación (por ejemplo con los criollos) el “dueño” parece adquirir representaciones humanas.” (Trincheró 2000, 252).

²⁰⁹ Para Bartolomé, por ejemplo, resulta difícil adjudicar a otras culturas una noción de lo “sagrado” equivalente a la existente en la tradición judeo-cristiana: “en esta concepción lo sagrado está vinculado a “lo santo” lo “divino” o “lo bueno”. En cambio en otras tradiciones lo que con mayor propiedad podríamos llamar “extrahumano” no implica necesariamente una actitud de bondad, ya que posee una dualidad ética que responde al tipo de intercambios transaccionales que mantenga con los seres humanos (ofrendas a cambio de favores)” (Bartolomé 2015). Para Lopez un rasgo esencial que caracterizo a los “antiguos” será “ la capacidad de realizar los pactos necesarios para interactuar adecuadamente con el mundo de lo no-humano, y garantizar la viabilidad del modo de vida cazador-recolector” (López 2007, 164).

de las víctimas de las acciones de una “bruja”. Primero repasaremos brevemente esta narración, cuyo análisis detallado excede los propósitos de este capítulo, pero que a su modo sintetiza las relaciones que en el pasado los mocovíes debieron entablar con la sociedad mayor.

1. *El Ombusal y la bruja*

Fue común en ciertos relatos sobre el cacique Mariano atender a una clase particular de deslizamiento por donde transcurrían otras formas de narración. El más significativo tal vez sea uno que da cuenta del traslado del Ombusal a un destino proyectado, San Martín Norte, localidad situada a pocos kilómetros del actual emplazamiento comunitario. Dionisio me explicó lo que por entonces había pasado en estos términos:

“Primeramente esta gente estuvo en San Martin Viejo ahí, se llama Cayastá del arroyo que cruzaba el lago donde habitaba la gente, aha. Resulta que había dos, estaban en contra, un viejo y una vieja los dos son sabios, son brujos son, y la mujer esa quería, lo quería matar a todo la gente esa para hundirlo porque trabajaba con una serpiente al lado del río entonces, trabajo la mujer con un carretel de hilo lleno de sangre, como ser iba cortando así como ser este pueblo, iba cortando la tierra, iba cortando la tierra la serpiente llevo así, así (dibuja con la mano el perímetro de un contorno), cuando llegó, el hombre ese, cuando ya iba llegando, entonces el hombre ese comenzó a despertar los otros gente, pero no alcanzó a despertar todos y quedo la mitad, y cuando llevo el hilo al arroyo ese entonces llevo el agua, y lo hundi6 la gente así, y quedaron abajo los demás y algunos, unos cuantos se salvaron y esa es la historia de San Martin Viejo y, entonces, se cambiaron la gente, se iban a instalar allá en San Martin Norte y resulta que había gente allá, gente criolla entonces volvieron y se instalaron acá, no me acuerdo el cura que les pidió acá, le pidió para ahí creo que son diez hectáreas no mas, para la gente mocoví.

El relato es semejante, aunque no idéntico, al recogido por Silvia Citro y Beatriz Gualideri (2006)²¹⁰; a otro obtenido por Paula del Río (2013) y reproducido

²¹⁰ Bajo el nombre “Cayasta”: Beatriz Gualideri y Silvia Citro registraron: “Cayastá es el nombre del arroyo donde fue el nuevo territorio de los mocoví. Venían huyendo del Este (del lado de San Jaiver) todas las familias. Allí había una mujer vieja “bruja” que le tenía mucha bronca a un hombre “brujo” viejo. Cuando llegó la noche, la “bruja” tiró al agua un hilo embardurnado con sangre. Ella fue

por Dalla Corte (2012b) y a otros dos casos registrados en la compilación de Wilbert y Simmoneau (1998) para la provincia del Chaco, uno de los cuales nos referiremos a continuación.²¹¹ Como ha sido mencionado, la figura de la serpiente, vinculada a un poderoso (*Nanaicalo*) identificado con el dueño de las mismas, se inscribe en una serie de relatos que aluden a pueblos sepultados por su acción tras transgredir el tabú menstrual (Citro y Gualdieri 2006; López 2009).²¹² En este caso como vemos, interviene una *pi'oxonaca* (shaman mujer) que nuestro interlocutor identifica con una “bruja” quien trata de vengarse de un *pi'oxomaq* (shaman).²¹³ Recién mencionamos que para algunos estudios será del mantenimiento adecuado de relaciones con aquel mundo “extrahumano” del que dependerá el mantenimiento del modo de vida tradicional y, a la inversa, el fin del antiguo modo de vida puede atribuirse al incumplimiento de los pactos necesarios que lo garantizaban. Sin ir muy lejos, y como ha sido notado, será una trasgresión a las normas la que a través de un cataclismo traerá, por ejemplo, la separación de los formas humanas y no humanas (López 2007).

caminando por la orilla del poblado de la gente. La gran serpiente era su compañera (su poder). Después, se fue rajando la tierra. Cuando el hombre “brujo” se despertó, la tierra se estaba rajando y el agua venía por detrás. El “brujo” entonces empezó a despertar a la gente. Después ellos huyeron porque se venía acercando el agua que les tapó el lugar” (Citro y Gualdieri 2006, 167).

²¹¹ Bajo el título “El traslado Kena q̄o'ne' ” Paula Del Río reproduce también el relato del traslado que finalmente, dejará al cacique Mariano Salteño y a sus seguidores en Colonia Dolores: “Como me contaba la finada de mi abuela, eran cuando había dos, un viejo y una vieja que estaban en contra los dos, los dos eran brujos, aha, se tiraban en contra, bueno la vieja esa, la que trabajó con la serpiente, ese era el poder de ella, aha, y tiró un carretel en la orilla del pueblo, en el agua, el carretel que estaba embandunado con sangre, todo alrededor del pueblo, porque en el pueblo estaba el arroyo, si, aha, y bueno la serpiente ha ido cortando la tierra por dónde va el hilo y el agua iba lejos por detrás de él, aha, y bueno el brujo ese el otro cuando sintió que la... la bruja esa lo despertó bastante, aha, y salvó unos cuantos, sacó unos cuantos, pero unos cuantos quedaron abajo, cuando llegó, la serpiente llegó en el agua y bueno los hundió en la tierra, así contaba mi abuela.” (Del Río 2011, 196).

²¹² Gualdieri y Citro notan que estas narraciones sobre *Nanaikalo*: “consistuyen versiones particulares de un relato mítico que presenta una estructura común en diferentes grupos guyacurúes. Para los casos pilagá y toba donde este personaje es llamado “Moxonalo”, el arco iris-serpiente” (Citro y Gualdieri 2006, 54–55).

²¹³ Si formalmente los “brujos” o *viiquixai* son diferentes a los *pi'xonaq* en tanto unos son los responsables de los daños y los *pi'xonaq* son quien pueden curarlos, Lopez nota que “en la práctica que la categoría se aplique a un individuo en particular depende de la relación que tenga con quien está hablando de él. Es decir, un *viiquixai* es un *pi'xonaq* con quien el que habla está en conflicto, y consecuentemente, del que teme un daño. Por ello, los mismos individuos pueden ser clasificados en las dos categorías por diferentes interlocutores. Como en muchos otros grupos, ningún shamán se declara “brujo” y siempre puede indicar a otros que practican el “daño” y que suelen estar entre aquellos con los que está en conflicto” (López 2009, 209).

Aunque en la versión recogida en Colonia Dolores la trasgresión será realizada intencionalmente, será también un cataclismo el que pondrá fin al asentamiento mocoví en *El Ombusal* y llevará a los mocovíes a su actual emplazamiento.

Ahora bien, no pretendemos aquí acceder de manera específica a la dinámica interna de estas narraciones, en la medida en que metodológicamente una aproximación semejante requeriría, desde el punto de vista estructural, no solamente trazar una escala amplia de narraciones a través de las cuales sea posible realizar una comparación que permitan captar sus propiedades, sino también porque tal empresa debería constituirse en propósito exclusivo del análisis.²¹⁴ Aún así, a la luz del recorrido presentado, y como aporte al análisis que realizaremos a continuación, algunas observaciones de carácter general pueden hacerse sobre las relaciones entre esta narración obtenida durante el trabajo de campo y momento de la historia grupal identificada en esta tesis como fue la reducción del cacique Mariano Salteño y su gente. En primer lugar, parece oportuno notar que esta narración no debe considerarse como un efecto de un “frenesí asociativo”, como diría Lévi-Strauss, más bien puede advertirse aquí cierto orden que permite entrever algunas relaciones históricas en esta forma de narrar aquellas experiencias pasadas.²¹⁵ En segundo lugar, y como vimos,

²¹⁴ Entre las narrativas mitológicas más extendidas en el Chaco encontramos la narrativa conocida como “El Familiar”. Se trata de un imaginario extendido entre grupos indígenas y sectores populares del noroeste argentino. Relato que sintetiza las experiencias de trabajadores estacionales en los ingenios azucareros, al que también le corresponde un correlato espacial. El relato trata de un patrón de un ingenio que hace un pacto con el diablo que, a cambio de riquezas debe el patrón darle trabajadores para ser devorados. Entre las variadas dimensiones implicadas en este relato, Gordillo, por ejemplo, lo enfoca tanto como una muestra de la inscripción en el espacio del miedo cotidiano en las prácticas laborales de los trabajadores tobas y como desde el vínculo semántico entre diablos y mercancías. Según su interpretación: “El poder de los diablos en San Martín del Tabacal, no es simplemente un poder abstracto. Este poder está inscripto en un lugar específico, es el producto de fuerzas históricas particulares. La inscripción espacial moldea no solo las memorias tobas sino también sus sentidos sobre el espacio en sus tierras (...). Es en el contraste entre el terror asociado a los cañaverales y la fortaleza vinculada al monte que mucha gente encuentra una arena desde donde articular una conciencia crítica sobre sus experiencias históricas. Parafraseando a Lefebvre es en las contradicciones en el espacio que formas de conciencia se ponen efectivamente en juego en su práctica cotidiana” (Gordillo 2006, 65–69) (Gordillo, 2006: 65-69).

²¹⁵ Recordemos que Lévi-Strauss notó: que “lejos de ser como ha menudo se ha pretendido una “función fabuladora” que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observaciones y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza a partir de la organización de la exploración reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. Esta ciencia de lo concreto tenía que esar, por esencia, limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas naturales, pero no fue menos científica, y sus resultados no fueron menos reales (Lévi-Strauss 1992, 34). La idea del autor sobre el *bricoleur*

esta narración comparte con otras narraciones chaqueñas un motivo común sobre la trasgresión que relaciona, como ha notado López, para el caso mocoví, lo femenino, la falta de control y lo animal en la que el poderoso, generalmente bajo la forma de una serpiente, ataca a la mujer menstruante que se acerca al agua (López 2007), pero también comparte al menos en sus lineamientos básicos un parecido de otro orden con una narración registrada en la provincia del Chaco que nos acerca al modo en que se consolidaron para este grupo las relaciones inter e intra-étnicas. Sin ir muy lejos, y para tomar un caso opuesto, podemos comparar esta narración con otra mucho más detallada, recogida en la provincia del Chaco por Terán, en donde un cataclismo, en vez de marcar la derrota de los mocovíes como en nuestro caso, marca su triunfo contra el blanco. En el relato chaqueño los mocovíes antes que víctimas de la bruja y la serpiente son los que incitan a la serpiente a vencer a los blancos y los logran. Los mocovíes así triunfan en la batalla contra el blanco.²¹⁶ Mas allá de que en ambos relatos

busca destacar que su lógica no opera con “materias primas” sino con materiales ya elaborados, con fragmentos de obras, con sobras, “todos estos objetos heteróclitos que constituyen su tesoro son interrogados por él para comprender lo que cada uno de ellos puede ‘significar’, contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes [...]. Como las unidades constitutivas del mito, cuyas combinaciones posibles son limitadas, por el hecho de que se han tomado en préstamo del lenguaje, en el que poseen ya un sentido que restringe la libertad de maniobra, los elementos que las colecciones el *bricoleur* están pre-constreñidos” (Lévi-Strauss 1992, 38–39).

²¹⁶ Según el relato recogido por Terán: “El cacique Durán estaba viniendo de Salta con una manada (recua) de mulas. Llegó al Chaco, cerca de la montaña de Saenz Peña. Durán era chamán. Entonces fue visitado por algunos pequeños pájaros biyin olka, los mensajeros de los chamanes. Los pájaros le dijeron que cerca del Río Bermejo su gente, *los mocoví, estaban peleando con unos hombres blancos. Estos últimos estaban peleando duro, y los Mocoví necesitaban ayuda.* Estaban fuertemente presionados, y por tanto los pájaros vinieron a Durán. No obstante, él estaba demasiado lejos como para rápidamente llegar a ayudar a su gente con sus propios hombres. *Pero como era un chamán, se las arregló para ayudar sus parientes (kinsmen) en dificultades de la siguiente manera. Cerca del Río Bermejo había una laguna, y en la laguna vive Nanayk Kaló, el amo de las serpientes de agua. Es muy sensible y no permitirá que ni una mujer menstruante ni un tuco-tuco se acerque a la laguna, pues exhuden un olor que no puede tolerar.* Ahora Durán cantó como un chamán, llamando a la señora de los tuco-tucos. Cuando emergió de bajo tierra, él le pidió que fuese a la laguna cerca del Río Bermejo donde Nanayk Kaló estaba, para molestarlo, y luego a apresurarse a ir al campo de batalla. Así era como Durán iba a ayudar a sus parientes (kinsmen) en la batalla. *La señora envió un tuco-tuco a la laguna cerca de donde Nanayk Kaló estaba, un tuco-tuco hembra que estaba menstruando. Cuando llegó a la laguna, empezó a correr alrededor para enojar a Nanayk Kaló, el amo de las serpientes. Luego corrió a donde los Mocoví estaban peleando con los hombres blancos.* Los Mocoví ya habían sido advertidos por los pájaros biyin olka de lo que iba a suceder, y se retiraron. Ahora Nanayk Kaló emergió enojado. Era una enorme, gigante serpiente. Los tuco-tuco corrieron alrededor de la multitud de hombres blancos y luego desaparecieron, dejando su olor alrededor de ellos como un rastro. El amo de las serpientes lo siguió. *Furiosamente causó un terremoto, un remolino, y la tierra se desmenuzó y se hundió. Hubo una tormenta y la tierra se sacudió y tembló. Entonces se hundió, llevándose a los hombres blancos abajo con ella. Este fue el trabajo de Nanayk Kaló. Por él, los blancos perdieron la batalla, y los mocoví ganaron*”

puede identificarse ciertas equivalencias y oposiciones -un cataclismo que en nuestro caso toma la forma de una inundación y en el otro, de un terremoto que termina con la contienda entre mocovíes y blancos- no parece difícil notar que estas narraciones refieren a relaciones inter-étnicas, en especial, traducen las contradicciones entre mocovíes y blancos; pero como notamos, si en este relato son los hombres blancos los que pierden la batalla, en el registrado en la comunidad de estudio, son los mocovíes los que sucumben tras la inundación, antes del traslado definitivo a Colonia Dolores.

Ahora bien, podemos pensar rápidamente que, en términos formales, una narración es simplemente la inversa de la otra: que ahora los mocovíes ocupan el lugar que, en la versión recogida por Terán, ocupaban los blancos. Aunque podemos notar una suerte de inversión, metodológicamente no bastaría con simplemente notarla, sin embargo, su consideración nos permite notar que la versión recogida en Colonia Dolores parece tomar en cuenta de algunos de los cambios históricos que sucedieron al grupo en sus relaciones intra-étnicas como en su interacción con la sociedad mayor. En efecto, la narración parece introducir tanto las tensiones creadas por la experiencia histórica de la reducción mocoví como una experiencia trágica (notemos que el relato también habla de la muerte de algunos mocovíes) pero, por otro lado también exhibe, si nuestra hipótesis es correcta, la intervención de un hombre como salida a aquella situación de catástrofe, un hombre que advierte el peligro y conduce a algunos mocovíes a otro destino.

En la versión de Colonia Dolores algunos mocovíes son salvados por la intervención de un “brujo”, a veces un “sabio”, un hombre (¿un cacique?) que al escapar del cataclismo, escapa a su vez de la inercia definitiva propuesta por el relato y de la simetría con su contrapartida chaqueña.²¹⁷ A diferencia del relato documentado por Terán (en el que, recordemos, los mocovíes ganan una batalla contra los blancos),

(énfasis nuestro, Terán en Wilbert y Simonneau, 1998, 230). Otro relato semejante puede encontrarse en la misma compilación.

²¹⁷ La identificación de aquel hombre con un cacique no es caprichosa. En la primera versión los “brujos” aparecen como sinónimo de “sabios”. Como vimos, “brujo” fue el nombre con el que los misioneros llamaban a los shamanes. En esta dirección, en varias entrevistas hemos registrado la identificación entre shamán y sabio. Por otra parte, y como notamos en capítulos anteriores, también sabemos que la doble condición de cacique y shamán, fue señalada para los mocovíes por distintos estudios (Citro 2006; Citro 2008).

el dolor que deja la narración de Dionisio, esto es, el dolor de la pérdida y muerte de los mocovíes, sin embargo, parece también dejar abierta una posibilidad para algunos de ellos quienes fueron salvados por el hombre-brujo.

En las aguas del arroyo de Cayastá, entonces, fue la intervención de una “bruja” y de una serpiente que habitaba en esas aguas, la que acabó con la vida algunos mocovíes allí asentados, en tanto que un hombre salvó a otros y los condujo en su éxodo que, en primera instancia, y como también otros relatos hoy recuerdan, se dirigía a la actual localidad San Martín Norte, pero que terminó, finalmente, en Colonia Dolores. La identificación con el cacique Salteño no es caprichosa, todos los relatos notan que fue el quien condujo a los mocovíes desde *El Ombusal* hacia Colonia Dolores.

Diversos autores han notado que habitualmente las migraciones, suelen preceder a ciertos relatos fundacionales en los que un grupo se moviliza en busca de un sitio. El abandono de *El Ombusal*, el abandono de San Martín Viejo, según Dionisio, bien mirado, puede también interpretarse como el comienzo de Colonia Dolores. Barabas sobre esta cuestión distingue como relato migratorio a un tipo de mito fundacional, esto es, un tipo de relato entre mítico e histórico que narra “la migración de un pueblo en busca de un centro, sitio señalado como “lugar prometido”, al que se llega bajo la guía “de jefes (ancianos, sacerdotes) a quienes las deidades o los antepasados envían sueños, revelaciones u oráculos que señalan el camino y constituyen augurios.” (Barabas, 2004: 158). Aunque no hemos registrado estos indicadores propuestos por la autora para encuadrar la narración en su clasificación, resulta pertinente notar que los residentes de Colonia Dolores cuentan que, tras la partida de *El Ombusal*, el destino del traslado dispuesto por las autoridades era la actual localidad de San Martín Norte; sin embargo, al llegar a Colonia Dolores sus “antepasados” se detuvieron y decidieron no continuar, por lo que una parte del grupo continuó hasta San Martín Norte y otra, encabezada por el cacique Salteño y su gente permaneció en la actual locación. A la luz de estas consideraciones, y de la perspectiva política por nosotros propuesta, no parece entonces exagerado identificar a una figura

cacical con aquel hombre-brujo que propone el relato, hombre que los salva de una catástrofe y los conduce a un nuevo lugar.²¹⁸

A primera vista, podría pensarse que, lejos de operar en el vacío, el trabajo colectivo incorporó al sistema de creencias, esto es, a los materiales disponibles, experiencias temporales que constituyen la manifestación de una transformación histórica específica, como fue la experiencia de la reducción, transformación no exenta de contradicciones. Retomando el relato de Dionisio, el control ejercido por esta figura sobre aquella experiencia dramática no anula, sin embargo, la experiencia colectiva de sometimiento y muerte. Como notamos, el relato describe también la pérdida de vidas mocovíes.²¹⁹ La pena de Dionisio en la expedición arqueológica ante el hallazgo de los restos de los hombres que “ahogó” la bruja, sus “antepasados”, las emocionantes palabras y la corona de enredaderas que dispusieron como ofrenda buscó homenajearlos. Desde esta perspectiva, podría pensarse que estos relatos nombran no solamente ya como una frontera simbólica inter-étnica (momento de la reducción del cacique Mariano y su gente) sino también intra-étnica (momento en que algunos siguen al hombre que los salva hasta Colonia Dolores y otros perecen) ambas, pensamos, cercanas a la figura del cacique.

Hasta aquí pudimos vislumbrar cómo los residentes mocovíes de Colonia Dolores han resumido algunas de las principales relaciones que, en el pasado, debieron entablar con la sociedad mayor, cifrando a través de esta narrativa un modo social de asimilar la asimetría resultado del contacto inter-étnico. El trabajo social de la comunidad, sin embargo, no se agotó en aquella síntesis, también alcanzó a otra forma narrativa que también contrapone aquella experiencia de muerte, de pérdida, de asimetría, a una “salida” vinculada a luchas políticas.

²¹⁸ Aún más, en varias oportunidades y antes las frecuentes inundaciones que acosan a la provincia de Santa Fe mis llamados de preocupación fueron respondidos con una certeza: “Nos nos inundamos porque nuestros antepasados eligieron muy bien el lugar.”

²¹⁹ Si la responsabilidad de la catástrofe no le pertenece al hombre-brujo-cacique enteramente se entrevé alguna responsabilidad: “El hombre alcanzó a salvar solo a algunos” cuenta el relato.

2. *El Ombusal* y los “abuelos”

Si *El Ombusal* representa el lugar donde pueden encontrarse los restos de las víctimas ahogadas por la bruja también resulta, como contó Dionisio, el lugar donde descansan “los antepasados”, esto es, hombres pertenecientes, según distintos relatos, al “tiempo de los antiguos”. En efecto, acompañando aquel espacio también encontramos un tipo de relato que describe un eje temporal que, partiendo del llamado “tiempo de los antiguos”, despliega un conjunto concepciones mediante la cuales los mocovíes de esta comunidad evalúan su pasado distinguiendo diferentes momentos de su devenir.

En relación con aquel devenir, notamos que el desarrollo del proceso histórico caracterizado en los capítulos anteriores puede a grandes rasgos, también rastrearse en Colonia Dolores a través del trazado de diferentes momentos que organizan las representaciones del pasado de los residentes mocovíes. Durante las entrevistas pudimos reconocer ciertos períodos que dan cuenta un trazado histórico preciso en el que pueden distinguirse: un primer momento caracterizado como el “tiempo de los abuelos” o “tiempo de los antiguos”; un segundo momento, el “de la misión”; el tercero: “la rebelión” (que incluye la represión y la consecuente migración) y, finalmente, el momento actual que muchos caracterizaron como el momento de “rescate” cultural (tratado en el capítulo II). Más notable aún, este dar cuenta de una trayectoria que recrea la continuidad mocoví a lo largo del tiempo ha sido a menudo elaborada sobre la base de señalamientos que iban introduciendo discontinuidades, particularmente en lo que hace a cualificar el devenir de este colectivo hasta la actualidad. Así, las referencias esgrimidas repitieron una cronologización específica, una secuencia de sucesos que apuntan a dar cuenta de su devenir a través de la trayectoria del cacique Mariano Salteño.

El “Tiempo de los abuelos”

Como vimos en el capítulo IV, las expectativas sobre el fin del dominio de los blancos que informó algunas de las acciones de los líderes religiosos y seguidores durante la rebelión de San Javier encontraban un “fundamento” en la idea de retorno a las antiguas costumbres. Ya sin la mirada milenarista, el “tiempo de los antiguos” aún resulta una referencia ineludible para a los mocovíes que residen en Colonia

Dolores.²²⁰ Por distintos estudios, y por nuestros datos etnográficos, sabemos que esta figura refiere a una época en la que la vida se organizaba de manera tradicional, pero también sabemos que este tiempo constituye a la vez un tiempo histórico.²²¹ En efecto, en este sentido resulta un tiempo impreciso, un tiempo difuso, ambiguo, momento que a grandes rasgos se extiende desde los tiempos originarios en el cual los hombres comienzan a distinguirse de los animales (y en el que se ubican eventos singulares como la obtención del fuego), hasta un tiempo reciente que, en nuestro caso, se extiende hasta aproximadamente el momento de la reducción misional del cacique Mariano. De las dimensiones primordiales (en la que los límites entre humano y extrahumano se funden) e históricas involucradas en el “tiempo de los antiguos” nos detendremos, arbitrariamente, en estas últimas. El “tiempo de los antiguos” constituye, pues, el primer momento de una secuencia histórica a la que le sigue, como veremos, una periodización precisa. Tiempo que, por otra parte, “actúa como un espejo en el que los nuevos, los mocovíes de hoy, se miran permanentemente” (López 2007, 11). Como dijimos, los miembros de la comunidad estudiada suelen referirse a los hombres de este tiempo como “los abuelos” o “los antiguos”.

Ahora bien, ante mis interrogantes algunos significados fueron precisados; las evocaciones sobre aquel tiempo tuvieron como eje temporal principal “el tiempo de Mariano” que incluyó un conjunto de prácticas sociales económicas y políticas pre y post-reduccionales. Aunque podría afirmarse que ya no hay “antiguos” algunos de nuestros interlocutores comentaron que “alcanzaron” a vivir como ellos, aludiendo con ello fundamentalmente a prácticas vinculadas a las prácticas de caza en el monte pero

²²⁰ Como han señalados otros autores, en otras comunidades del Chaco, la figura de “los antiguos” reviste una singular importancia (Wright 2002; Gordillo 2005; López 2007; Giménez Benítez, López, y Granada 2002; Citro et al. 2006).

²²¹ Alejandro López, por ejemplo, en estudio sobre los mocovíes de la provincia del Chaco también encuentra esta distinción entre el “tiempo de los antiguos” y lo que denomina “tiempo de los nuevos”, distinción vinculada espacialmente a una laguna conocida como la Laguna de la Virgen en las que, como en nuestro caso, también se despliegan formas de apropiación del espacio y ciertas concepciones acerca de lo sagrado. El autor nota que para los mocovíes de aquella región el “tiempo de los nuevos” es el tiempo del predominio de los criollos, en el que estos detentan el poder. Un tiempo que se inaugura “con la llegada desde Santa Fe, de la mano de los grandes caciques como Pedro José, y por el episodio de la Virgen de la Laguna. Este episodio, para los mocovíes de estas comunidades, pareciera determinar y sintetizar la relación actual entre mocovíes, criollos y poderes que dan forma al mundo” (López 2008)

también a ciertas prácticas religiosas.²²² En efecto, las prácticas de los *pi'xonaq* (shamanes) también se vinculan de modos específicos al mundo de los antiguos y, en muchos casos, fueron asociadas a los liderazgos políticos. Por entonces, según se recuerda, algunos hombres se distinguían de otros hombres por ciertas cualidades como los conocimientos shamánicos, especialmente la lectura e interpretación de algunas “señales”. Señales que, entre otras cuestiones permitían, como recuerda una entrevistada, la realización de un encuentro anual entre grupos liderados por diferentes hombres tanto como una serie de intercambios.²²³ Aunque extenso vale la pena detenerse en el siguiente testimonio:

Daniela: Nuestros antiguos, ellos tenían señales que la naturaleza misma les daba cuando tenían que reunirse, las tribus de Mariano Salteño, Valentín Teotí y José Manuel ¿para que era ese encuentro? para intercambiar o formar parejas y decían que, por ejemplo, en la tribu de Mariano Salteño no tenía que hacer pareja entre ellos mismos sino hacer con otras tribus para hacer pura la sangre, eso decían los abuelos, para mantener pura la sangre, entonces la señal era la tormenta que se llamó la tormenta de Santa Rosa, la que hacía el cambio de etapa, entonces que hacían, cuando la iguana, vos conoces la iguana?

AR: Si.

Daniela: Cuando venía esa tormenta fuerte que es con truenos y rayos, entonces, la iguana está en el letargo, porque es como una lagartija, inverna, decíanlos antiguos que la iguana era sorda.

²²² Algo semejante afirma Gordillo en el trabajo que analiza la memoria de los tobas sobre sus antepasados que vivieron antes de la fundación de la misión anglicana de 1930. En ese caso también el período misional configura un punto e inflexión en su historia. Gordillo escribe: “la gente se refiere a sus ancestros socializados antes de la llegada de los misioneros como *yagaiki'pi*, los antiguos o viejos, y los recuerda con una mezcla de proximidad y distanciamiento. [...]. Mucha gente se refiere a los antiguos como “ellos” como si las pocas generaciones que los separan formaran una suerte de brecha infranqueable. [...]. En consecuencia cuando los tobas hablan de los antiguos los suelen contraponer a sí mismos.” (Gordillo 2006, 29).

²²³ López han notado que este tipo señales, refieren a diferentes etapas del ciclo anual. Al parecer, ellas forman parte de un conjunto más amplio de señales que incluyen el comportamiento de los animales y el ciclo de algunas plantas. A propósito el autor, por ejemplo, ha registrado en otras comunidades mocovíes que “la floración del paxac (tusca o aromita, Acacia aroma) y del huacqaic (garabato, Acacia praecox), entre fines de agosto y principios de septiembre, es “señal” de la renovación del año y de la proximidad de la primavera.” (López 2013, 127).

Santiago: si, si porque tiene tapado los oídos.

Daniela: invernaba panza para arriba, porque invernaba panza para arriba, entonces cuando venía esa tormenta fuerte que los truenos los rayos, ¿viste? La tierra vibra, entonces, con la vibración de la tierra se daba vuelta, entonces.

Santiago: se despertaba.

Daniela: ahá salía y esa era la señal de que comenzaba el nuevo ciclo de la vida, era el renacer de al vida.

Santiago: además, como yo fui cazador, la iguana cuando sale afuera esta débil, porque en otoño se aletarga.

Daniela: y cambia la piel.

Santiago: a mediados de abril ya empiezan a meterse ya en la cuevas, entonces cuando salen están débiles, y se quedan cerquita de la cueva entonces aunque vos no creas pelechan, cambian todo renuevan todo completamente queda nueva, brillante.

Otro testimonio caracteriza el momento de estos encuentros anuales pre-reduccionales en los que también, vale notar, se advierte cierta cautela al recordar las “borracheras”, probablemente juzgada a partir de la interiorización de un estándar moral occidental. Encuentros en los que, como también recuerdan, se consumía la algarroba fermentada, y en los que se producían alianzas matrimoniales y dirimían cuestiones políticas a través de ciertas destrezas físicas. En relación a las prácticas políticas, además de la valentía, aquel tiempo evoca otras aptitudes que por entonces se encontraban asociadas a los liderazgos como la generosidad, atributo que, al parecer, distinguía a un hombre por sobre otros: “Era muy comunitario (el cacique Salteño) si tenía, todos tenían, si era pobre, eran pobres todos”. Sobre estas cuestiones nos contaba Eloísa:

“Cuando empezaba todo a brotar, cuando los pájaros cantaban. Entonces cuando la iguana estaba en la cueva panza arriba y era sorda, no se como sabían que era sorda, entonces, con los truenos, no es que escuchaban se daba vuelta buscaba de salir afuera y era señal del comienzo del nuevo año y hacían fiestas y con el algarroba hacían fermentar y se habrán emborrachado también, estaban todos alegres, hacían luchas para ver quien era [...] para la fuerza, por los líderes

que tenían que salir en ese momento, y también parejas, el apareamiento, entonces, cuando llegaron los Padres [misioneros] ellos lo seguían haciendo entonces eso estaba prohibido pero perduró hasta hoy”.

Los encuentros anuales, las prácticas de caza, el nomadismo, junto con ciertos atributos como la generosidad, la valentía y los conocimientos shamánicos que distinguían a algunos hombres por sobre otros configuran a grandes rasgos el “tiempo de los antiguos”. Estas prácticas, sin embargo, parecen haber encontrado un límite con la misionalización franciscana.²²⁴

La misión

El segundo momento, el de la reducción del cacique Mariano Salteño en la misión franciscana, configura un momento bisagra para varios de los consultados en tanto constituye el momento del abandono parcial de las prácticas tradicionales. La misionalización constituye pues un momento histórico significativo. Según otro testimonio recogido:

“Nosotros recorrimos mucho, porque antes, en el tiempo de nuestros abuelos, vivían en forma comunitaria, no había problemas, antes iban trasladándose de un lugar a otro, entonces ahí no había problemas, cuando vinieron los franciscanos con los soldados, cuando redujeron a Mariano Salteño allá en la laguna La Blanca, y de allá pasaron a Fortín Belgrano y después vinieron acá al Fortín de San Martín, entonces ahí los franciscanos y Salteño pidieron tierras al gobierno y el gobierno hizo parcelas para cada uno individuales, ahí se terminó la forma comunitaria y después cuando se traslado acá fue lo mismo” (énfasis nuestro, Daniela)

Sin rodeos varios relatos enfatizan el fin de la forma comunitaria tras la reducción, momento al que se asocian otros cambios que, nuevamente, parecen poder rastrearse mejor a través de la trayectoria seguida por el cacique Mariano, recorrido cuya huella también puede seguirse espacialmente. Al parecer, su figura reúne atributos propios del “tiempo de los antiguos”, pero también incluye atributos de un

²²⁴ Nuestros interlocutores comentaron que la fiesta de Santa Rosa vino a reemplazar a los encuentros anuales mocovíes como una “una estrategia de los católicos para acercarnos a ellos” pero también se resalta que esta celebración aunque prohibida perduró reformulada hasta hoy en las celebraciones del Año Nuevo Mocoví.

tiempo marcado por el impacto de la irrupción del Estado-Nación en la vida mocoví, que a su vez se corresponde espacialmente con el sitio del Ombusal. Entre la laguna La Blanca (lugar donde se recuerda se ubicaron las últimas tolderías del cacique Mariano) y la actual locación de la comunidad se encuentra *El Ombusal*; a mitad de camino entre un tiempo regido por las antiguas costumbres y uno actual dominado por los blancos, se encuentra el sitio en el que Salteño pactó la reducción. No es difícil notar que este episodio y también su marca en el territorio, sintetiza relaciones inter-étnicas, pero no cualquier tipo de relación, sino una relación caracterizada por una negociación. En efecto, si la fundación de la misión quedó inscripta en la memoria social como un punto crítico, un punto de inflexión en su historia, ella fue también evocada como el momento de reformulación de algunas prácticas sociales y políticas. El pasaje al período misional, cargado de aspectos negativos (cuyo signo más notable fue la violencia material, física y simbólica) fue también evocado por el pacto establecido por este cacique con las autoridades provinciales, en términos positivos, situación que introduce en esta narración una doble dimensión; por un lado, el recuerdo del abandono de las prácticas tradicionales, la violencia, la sujeción, pero, por otro lado, el recuerdo de un cambio histórico secundado por el jefe mocoví, cambio a su vez precedido por una larga resistencia y resultado de una negociación con el Estado. Como observa Santiago: “yo siempre digo el no fue sometido, Salteño, el pactó con el gobierno”.

La figura del jefe mocoví, de este modo, se convirtió en algo más que una figura que resume una crisis, una desgracia colectiva, su figura también da cuenta de una singular experiencia en la que conviven, como acabamos de mencionar, aspectos negativos con recuerdos que evocan cierta autonomía. Como se recuerda estas familias se habían instalado en lo que hoy se conoce como *El Ombusal*, luego de resistir de la mano de Salteño en la Laguna La Blanca:

Dionisio: cuando el asunto de la matanza cuando vinieron los gringos, con perdón de la palabra [me pide disculpas], entonces, el hombre ese era el cacique, Mariano Salteño, resulta que después no se quiso entregar. Era un hombre muy sabio, juntaba mucha gente para enfrentarlos [...] entonces acá haber cuento 1, 2, 3, como cien kilómetros, Laguna La Blanca, que decimos nosotros, una laguna ahí se instaló adentro del monte con gente se instaló ahí y no lo podían sacar

quería pelear no mas, después lo consiguieron porque unas mujeres que lo mandaron para aconsejarlo, le decían tata! tata! tata!, aha, quiere decir mi padre, y después pactó.

AR: ¿qué mujeres eran?

Dionisio: aborígenes eran. Le dijeron que se entregue y después lo hizo... estaba Teotí, no me acuerdo el nombre, que también lo acompañaba.

Daniela: Valentín era.

Al tiempo que se advierten los contornos de la figura de este cacique como una figura de coraje, guerrero y mediador, una vez más, y a contrapelo de los cánones históricos oficiales, la memoria de los residentes mocovíes de Colonia Dolores recuerdan al cacique Mariano como un líder que resistió los avances republicanos.

No es menor notar que en varios testimonios se destaca la posición del cacique Salteño: como “jefe de jefes” o de “cacique entre caciques”. Las evocaciones parecen remitir por entonces a una forma específica, a una centralidad a veces vinculada a una posición de intermediación en sus relaciones con el exterior, pero también a veces parece marcar un posicionamiento al interior del grupo. Incluso para algunos su jerarquía también precedió al período misional. Como sea, muchos mocovíes recuerdan que ya en la misión fue también el cacique Salteño el representante de negociaciones ante el Estado argentino para la entrega de tierras en la colonia (negociación en que hoy se apoya, como notamos anteriormente, el Estatuto actual de la Comisión Aborigen Mocoví).

Como notamos en el capítulo II, si las representaciones sobre el pasado no escaparon a la influencia ejercida por los discursos estatales, tampoco ellas quedaron inertes. Hemos notado que fue a través de un complejo trabajo social que los residentes mocovíes de esta comunidad buscaron reponer su figura. Relatos como el precedente muestran cómo la memoria social desafía la historia dominante sobre la figura del cacique Salteño que resumió su liderazgo a los servicios prestados a la colonización. Al contar su historia los mocovíes de Colonia Dolores desde diferentes puntos de vista buscan revertir los estereotipos dominantes que ubican a Mariano Salteño en un lugar ajeno a su propio devenir. Aún así, también debemos notar que estos relatos contrastan

a su vez con otras dimensiones de la memoria social mocoví en la que esta figura resulta algo más ambigua. En relación con a estas memorias también notamos que, con frecuencia, nuestros interlocutores daban cuenta de una tensión. En efecto, y como veremos en el siguiente apartado, un tiempo en Colonia Dolores también permitió notar otros posicionamientos respecto del líder.

La rebelión de San Javier

Si como vimos, los residentes no fueron impermeables a las objeciones procedentes del exterior sobre la figura de Salteño, pudimos vislumbrar otro conjunto de tensiones vinculadas ya al tercer momento identificado por los miembros de la comunidad: la rebelión de San Javier. Durante el trabajo de campo entrevistamos tanto a descendientes de participantes en la rebelión como a descendientes de aquellos que no participaron.²²⁵

Como adelantamos, las reflexiones sobre la historia local abrieron una perspectiva doble. Por un lado, expresaron una unidad en la alineación a la figura de aquel líder mocoví. Pero, por otro lado, y como mencionamos, esta unanimidad no eliminó la existencia de historias diferenciadas al interior de esta comunidad. En efecto, otro conjunto de reflexiones presenta, a veces de manera expresa y otras solapadamente, el desafío abierto por la rebelión, esto es, el desafío abierto por otros líderes mocovíes, pero en ningún caso de los testimonios registrados por nosotros confrontaron ambas posiciones. También aquí, debe notarse que si bien las reflexiones manifestaron posiciones diferentes, estas diferencias no mostraron, sin embargo, un quiebre intra-comunitario; al contrario, antes que una tensión ocultada, los cuestionamientos indirectos a propósito de la ausencia del cacique Mariano en los acontecimientos de San Javier y a la participación mocoví en la rebelión fueron asociados en algunos relatos al “engaño” sufrido por los participantes de la rebelión.

²²⁵ Alejandro me contó: “Yo sabía escuchar a mi mamá ella me dejó muchas cosas, a veces me arrepiento de no haber escuchado mas. Ella nació en 1898 cuando paso, el caso aca, la última rebelion en San Javier ella tenia como 6 años y ella se acordaba bien que ella no fue que la familia de ella no fue.”.

Así, y en primer lugar, un conjunto de consideraciones expresó que los líderes espirituales promotores de la rebelión habían engañado a los entonces residentes mocovíes de la misión. Al parecer, y según algunos testimonios el cacique Salteño habría percibido el “engaño” y buscó disuadir a los participantes. Participación, de todos modos “justa” a juzgar por las condiciones en las que vivían por entonces “los paisanos”, afirmó una entrevistada. Varios testimonios refirieron al “engaño” de los profetas, incluso se atribuyó a un toba los pormenores de la agitación:

AR: ¿qué pasó en San Javier?

Dionisio: Venían unos a llevar a la gente, venían... que decían que había que ir a San Javier, le engañaba a la gente, le llevaba engañada

AR: ¿Cómo era?

Dionisio: Le decían que repartían mercadería pero era para fusilar, entonces teníamos el Padre Ventura que vio a un toba cuando supo que lo llevaba engañado, los siguió y los trajo de vuelta .

AR: Y usted conoció a gente que fue a San Javier?

Dionisio: Mi abuela fue allá también.

Como notamos en el capítulo IV, a comienzos del siglo XX la experiencia de dominación había propiciado que en algunos casos el shamanismo adquiriera nuevas dimensiones, los shamanes devinieron profetas y líderes de movimientos de resistencia como el de San Javier.²²⁶ El fracaso de la rebelión propició que los líderes religiosos fueran a largo plazo perdiendo su prestigio. En efecto, algunas investigaciones han destacado el efecto que el fracaso de estas experiencias colectivas bajo vocabulario religioso ha tenido sobre la práctica del shamanismo. El incumplimiento de las profecías anunciadas fue, por ejemplo, percibido también como un “engaño” entre los tobas entrevistados por Elmer Miller tras la rebelión de Napalpí.²²⁷

²²⁶ Sobre este punto Gordillo nota que “los shamanes continuaron configurando relaciones locales de poder pero también emergieron como líderes de nuevos movimientos de resistencia que remplazaron el militarismo de la anterior generación de caciques con la creación de expectativas milenaristas de cambio.” (Gordillo 2006, 151).

²²⁷ En sus palabras: “el fracaso de los shamanes en sus intentos por revitalizar la sociedad Toba evidentemente sometió el status shamánico mismo a sospechas y críticas mayores (...). Esta demostración pública de incapacidad shamánica y la decepción producida incrementaron las tensiones y engendraron la necesidad de desarrollar un nuevo tipo de liderazgo.” (Miller 1979, 113).

Aún cuando podemos convenir que aquellas experiencias socavaron el prestigio de los líderes religiosos, debemos notar que hoy en Colonia Dolores, y aún víctimas del “engaño”, también se rescata la apuesta de los seguidores que enfrentaron a los blancos con sus aparejos rituales. Algunos de estos elementos rituales incluso hoy se exhiben con orgullo en el museo comunitario: “Acá en el museo tenemos un tambor, el que llevaron a la última rebelión, *por todas la cosas incumplidas, por eso se sublevaron*”. Podría pensarse que al poner fuera del grupo étnico la iniciativa de la rebelión y al resaltar el “engaño” se busca reponer, a un tiempo, tanto la figura de aquellos hombres que de manera “justa” se sumaron a la rebelión, como de la figura del cacique Mariano que les advirtió del “engaño” y la rechazó. Así, la rebelión y la forma que adoptó, con sus profetas y anuncios, aunque motivo de dolor por la violencia que evoca, también hoy constituye, como el mismo jefe mocoví Mariano Salteño, la expresión de la resistencia al poder blanco. En efecto, ambas son presentadas como formas de resistencia en un momento de gran complejidad. “todo lo que ha resistido Mariano”, repetía nuestra interlocutora respecto de aquel líder, pero también desde otra mirada también notó que en San Javier: “se sublevaron porque los explotaban”.

El orgullo que hoy expresan todos los miembros de la comunidad de Colonia Dolores sobre la participación mocoví en la rebelión de San Javier opaca las eventuales diferencias intra-comunitarias pero no logra opacar el común dolor sufrido tras la represión de 1904. Nuevamente el testimonio de Dionisio se presenta como el más nítido.

“Cuando se mataba la gente allá, bueno, cuando se peleaban, la gente como era, los varones peleaban con la policía y con el ejercito a las mujeres no la fusilaban, mi abuela ella doña [nombra a tres mujeres] eran seis viejitas que venían disparando para acá, ahí donde San Martin Viejo, venían cruzando campo,

Por su parte Gordillo, a propósito de estos comentarios de Miller, señala que su observación sobre los tobas orientales es válida para otros grupos que pasaron circunstancias similares y agrega: “Más aún, una creciente importancia del trabajo asalariado y de la relación con instituciones estatales requerían de nuevas estrategias de resistencia y de líderes cuyo capital político incluyera el buen manejo del castellano y habilidades para negociar con funcionarios estatales, misioneros contratistas, capataces. Ello contribuyó a la gradual declinación del rol de los shamanes como líderes políticos, si bien este proceso tuvo características particulares en cada grupo.” (Gordillo 2006, 154).

cañadas, lleno de agua y la paja de la isla esa que corta ahí cruzaban ellos, adentro del monte toda los piezas llenos de espinas, venían disparando.

¿Después que pasó?

Cuando estaban todavía las viejitas ahí venían ellos, había uno que estaba herido, lo taparon con la paja y no lo vieron, entonces, tenían para cargar a la gente muerta los metían en un pozo grande, los que agarraban los tiraban, agarraban lo tiraban adentro del pozo, algunos vivos, volcaban adentro. Esa es la historia de mi finada abuela, pero nunca, nunca lo quise, no lo quería escuchar, pero, mire, ahora me hace falta contar.”

“Ahora me hace falta contar”, contar su historia. Hemos visto en el capítulo anterior lo que las fuentes documentales cuentan sobre esta persecución y muerte de los mocovíes tras la rebelión pero, muy cercano y muy diferente resulta el mismo recorrido a través de estas palabras.²²⁸

El liderazgo de Salteño desde estos registros actuales se muestra paradójico: al tiempo que es expresión de una vitalidad política novedosa es también expresión de una profunda crisis de reorganización social y política. Aún así, su figura parece garantizar hoy cierta unidad y estabilidad que no excluye un profundo trabajo social que da cuenta de la recuperación de historias diferenciadas al interior del grupo, de una experiencia histórica y cultural compartida ofreciendo un marco interpretativo para pensar las coyunturas nuevas desde la perspectiva de la propia historia. Rastreadremos al final de este capítulo los alcances de este posicionamiento colectivo, por ahora tal vez convenga profundizar en el peso que estas representaciones sobre la agencia política mocoví tienen en la conformación de la identidad étnica.

b. “A paso mocoví”²²⁹: reflexiones sobre identidad étnica

Si, por un lado, y como vimos en el capítulo II, la expresión de la identidad mocoví, puesta en juego en diferentes contextos concretos de interacción, se juega en

²²⁸ Agradezco especialmente a Dionisio por sus conversaciones que contribuyeron al análisis.

²²⁹ Un día Patricio contó a propósito de su vida como cazador: “Porque a nosotros, a veces, nos dicen: “che, no vengan con el paso mocoví ¿eh?”. Nosotros caminamos despacito, ¿viste? con cuidado. Yo

campos de lucha desiguales en los que la noción de identidad deviene ella misma una práctica política que expresa, a través de la figura del cacique mocoví, una lucha por el reconocimiento étnico; a lo largo de este capítulo hemos presentado, por otro lado, otra dimensión de este proceso étnico en el que también la figura Mariano Salteño se presenta con fuerza.

Hasta aquí, desde la perspectiva mocoví, *El Ombusal* como espacio colectivo se corresponde con una interpretación que incorpora un marco étnico para los diferentes sucesos históricos registrados erigiéndose como una clave interpretativa local que permite encuadrar una dimensión temporal, una filiación que se remonta en principio hasta el “tiempo de los antiguos” que incluye al cacique Mariano Salteño pero que también incluye un tiempo histórico. Como vimos, al cacique Salteño se lo recuerda fundamentalmente por los pactos que estableció con el Estado argentino, por los pedidos de las tierras de la misión y por su mirada política sobre la situación que le tocó enfrentar. Es desde esta perspectiva que parece posible afirmar que su figura ofrece una vía de interpretación política. En efecto, resulta notable el aporte de su cacicazgo no sólo a la organización de la memoria colectiva sino también a una concepción política: sin desconocer un pasado “comunitario” o “igualitario” pre-reduccional que también su figura encarna, las evocaciones a su cacicazgo introducen de manera sobresaliente una suerte de desplazamiento de las antiguas funciones a otras, vinculada fundamentalmente a las relaciones por él entabladas con los diferentes agentes del frente colonizador.

Su contribución, entonces, no se limita solamente a marcar una espacialidad y una temporalidad común en la cual se ubican los eventos históricos significativos para el grupo sino también incluye el recuerdo de sus habilidades diplomáticas, en el que el fortalecimiento de las relaciones con los misioneros y con los diferentes agentes estatales resultaron una marca sobresaliente. Tal relación fue a menudo interpretada de manera estratégica. Estrategia expresada, como dijimos, de manera paradigmática por el pacto establecido por parte del cacique Mariano Salteño con el Estado y por el inicio de la lucha por las tierras de la reducción. Así, parece posible pensar que su

decía que es natural estando adentro del monte siempre iba así, caminando, mirando por donde iba”.

figura propone una vía de interpretación política en las que las memorias sobre su agencia política se entrecruzan con las circunstancias del presente comunitario contribuyendo a la re-creación de la identidad étnica en diferentes dimensiones. En efecto, como hemos mencionado en el capítulo I, las identificaciones étnicas se presentan algo más complejas que la afirmación en términos bartheanos de un “nosotros” y de un “otro”. En relación a la primera noción ella contiene simultáneamente, varias dimensiones en las que no es menor una visión etnocéntrica, que incluye, como observa Gorosito Kramer una versión del “otro”- o de los “otros” mas pormenorizados contra las cuales se afirma, así como una versión de la situación que los liga” (Gorosito Kramer 1992, 144). En esta dirección, y aún cuando los mocovíes entienden la relación inter-étnica como un campo de lucha asimétrico, la figura del cacique Salteño al parecer permite articular a este conjunto social una suerte de equilibrio ideológico en una situación asimétrica. Aún cuando se reconoce la experiencia desgraciada del contacto inter-étnico, los mocovíes de la comunidad estudiada resaltan más bien otro polo de este proceso, resaltan una dimensión del liderazgo de Salteño: la negociación con el blanco.

Como ha notado Cardoso Oliveira, la sujeción indígena y la dominación del blanco en áreas de “fricción inter-étnica” esto es, en situaciones de asimetría en la relación inter-étnica, ha dado lugar a la aparición de diferentes ideología étnicas (Cardoso de Oliveira 1992, 133). Sobre este punto es posible trazar algunas comparaciones con otros grupos étnicos e incluso con mocovíes de otras regiones. Ante una situación crítica como de la que enfrentaron los grupos indígenas ante la colonización, resulta bastante común encontrar concepciones indígenas sobre esta forma de relación en la que los blancos son identificados con la violencia pero también con el poder y la riqueza y los indios, en contraposición, suelen identificarse con la fragilidad y la pobreza (M. A. Bartolomé 2015; López 2007; Gorosito Kramer 1992) Alejandro López, por ejemplo, en su estudio sobre los mocovíes del Chaco, notó que la mayor parte de los elementos que conforman el núcleo de la identidad étnica mocoví están formulados en contraste con el blanco: “la “distancia” respecto al criollo, propone el autor, establece si se trata de mocovíes “antiguos” (lo cual equivale para los entrevistados a “verdaderos mocovíes”) o ‘nuevos’” (López 2007). En nuestro

caso, y aún cuando las diferencias con el blanco fueron trazadas, tal situación parece menos clara, como vimos, la intermediación que el cacique Mariano ofrece, hace menos taxativo el contraste. Como vimos, aún cuando se reconoce la experiencia de dominación, las violencias e injusticias y las múltiples dependencias económicas y políticas, los mocovíes resaltan hoy la participación de Salteño en el mundo blanco a través de un pacto voluntario antes que impuesto.

Pero, entonces ¿no resultará esta vía solo una forma mas intrincada de expresión de un proceso ya identificado para otros conjuntos sociales en los que la identificación étnica asume para sí estereotipos dominantes? Recién notamos las comparaciones en las que los grupos indígenas se juzgan a partir de los criterios hegemónicos y en los que la fuerza atribuida a los blancos es, a sus ojos, tan inevitable como la debilidad de los indios (Wright 2002; López 2007).²³⁰ A la luz de estas consideraciones, podría pensarse que la exposición a situaciones de explotación y discriminación, (como las comentadas en el capítulo II pero también aquellas suscitadas por la represión tras rebelión que desencadenaron un “proceso de invisibilización étnica”) alentaron a su modo la interiorización de representaciones blancas al punto de asumir hoy como propio a un jefe indígena identificado, como vimos, con el poder blanco lo que implicaría una suerte alienación de la identidad étnica. Sin embargo, y como nuestro trabajo demuestra, la ideología étnica en nuestro caso parece poder hoy poder relativizarse precisamente a través de la figura del cacique Mariano cuya manifestación más evidente, aunque no la única, es la organización de un movimiento colectivo destinado a transformar sus condiciones actuales. En efecto, la alternativa ofrecida por Salteño parece retener en si una posibilidad específica de participación del mundo blanco sin descuidar la particularidad étnica, logrando, no sin

²³⁰ Este prisma en ocasiones redundante en “un sentido profundo de inferioridad cultural”, como el que señala el autor en su estudio sobre el devenir religioso de los tobas *takshek* de la provincia de Formosa, situaciones que a la vez implican una profunda crítica cultural a la cultura de los blancos. Algo semejante afirma Gordillo en su estudio sobre la memoria de los tobas sobre sus antepasados que vivieron antes de la fundación de la misión anglicana de 1930. Allí muestra cómo los discursos hegemónicos sobre el salvajismo indígena y sobre las virtudes de su incorporación al Estado argentino influyeron en la memoria social toba. El autor en este estudio demuestra cómo, a su vez, como estas memorias desafían elementos de estos discursos, por ejemplo, en el recuerdo de sus enfrentamientos con el Ejército a principios de XX. Sin embargo, advierte que en estas memorias “al minimizar el horror, esta memoria socava su propio potencia de convertir el dolor en una fuerza política crítica.” (Gordillo 2006, 41).

dificultades, relativizarse de los estereotipos dominantes colmados de representaciones en las que como vimos, se expresa un relacionamiento desigual.

En este proceso de relativización étnica observado no parece menor la conciencia histórica de parte de varios de los hombres y mujeres que conforman la comunidad de estudio de una historia exclusiva común como la detallada en el “relato de los abuelos” en las que sobresalen determinadas cualidades del cacique Mariano que lo distinguen durante el período misional. Sobre este punto tal vez convenga traer a la reflexión otra observación de Cardoso Oliveira (en una comparación introducida por Alejandro López entre los mocovíes por él estudiados y los caboclo, a la que nos referiremos enseguida) quien, a propósito de los “caboclo”, invita a considerar junto a las variables sociológicas, esto es, a la inserción o no del grupo tribal en un sistema de contacto interétnico, la variable cultural, refiriendo con ello a la capacidades de un grupo de producir una visión particular:

“o retrato de la otra (identidad) que le es complementaria, sin valerse de criterios absolutos, compatibles con sus representaciones y abrigados por su ideología étnica. En este sentido, el “caboclo” generaliza automáticamente para todos los miembros de su comunidad los atributos marcadamente negativos de su identidad. El “etnocentrismo” estaría paradójicamente presente en el modo en el que el “caboclo”, interiorizando el retrato que de él hace el “civilizado”, lo utiliza como paradigma absoluto de su pensamiento étnico. En otros términos, la “cultura nativa” transfigurada, remodelada por el blanco, persiste en ser la medida de todas las cosas.” (Cardoso de Oliveira 1992, 106).

Al contrario, y como presentamos, para los mocovíes de Colonia Dolores la figura de Mariano Salteño resume un conjunto de distinciones referidas al ámbito temporal, espacial y socio-político que constituyen la versión mocoví de la relación inter-étnica, en el cual la modalidad del vínculo antes que una renuncia a la propia identidad, o “transfiguración remodelada por el blanco”, en términos de Cardoso Oliveira, parece implicar, en principio, una negociación con aquel mundo; esta condición, como vimos, aparece marcadamente en el plano de las representaciones. A diferencia de otros casos en los que, por ejemplo, se suelen encontrar narraciones étnicas que afirman altivamente la propia etnicidad en contra de la presencia y cultura

de los blancos o criollos (M. A. Bartolomé 2015) o, incluso, de otros casos, en los que la resistencia mas adecuada parece el apartamiento del mundo blanco (Gorosito Kramer 1992) en nuestro caso, la situación se presenta de modo diferente: la relación inter-étnica fue presentada como un campo de lucha desigual, pero atravesada por experiencias histórico-políticas concretas y desafiantes.

Como vimos, las identificaciones étnicas conforman también una serie de afirmaciones sobre el conjunto de razones que explican el tipo de las relaciones que vinculan a los grupos entre sí. Al tratar el “relato de los abuelos” notamos un conjunto de distinciones que dieron cuenta de las relaciones de subordinación pero también distinguieron un conjunto de actuaciones políticas que buscaron revertirla. Como demuestra el pensamiento local, en la perspectiva mocoví sobre el contacto inter-étnico la presencia del blanco buscó ser traspuesta de muchas maneras, por la presencia de un jefe político que pactó y negoció buscando sacar provecho del orden blanco pero también por un movimiento socio-religioso como fue la rebelión de San Javier (que como también observa Cardoso de Oliveira puede incluirse como “momentos extremos de procesos de articulación de étnica”). En relación a las representaciones sobre la agencia política mocoví, hemos visto cómo fue repuesta, con diferentes énfasis, tanto la experiencia histórica de la rebelión de San Javier como la experiencia de las relaciones políticas establecidas por el cacique Mariano Salteño durante la misión. Debemos notar que aunque estas experiencias históricas de resistencia parecen formar parte de la identidad general de los mocovíes de Colonia Dolores sólo una de ellas, la vinculada al pacto con el blanco, goza hoy de mayor consenso.

Ahora bien, podríamos entonces concluir que la memoria histórica mocoví se corresponde con una interpretación que incluye entonces, la experiencia histórica de sujeción en *El Ombusal* y también incluye concepciones sobre las diferentes luchas políticas legadas por sus “antepasados” en sus relaciones con el Estado entre las que se destaca la experiencia de pacto. Ahora bien, para algunos estudios, sin embargo, antes que una condición histórica la idea de pacto no se encuentra alejada de un modo particular que tienen grupos como el mocoví de concebir el orden con los seres “no humanos”. En efecto, según la literatura etnográfica entre los mocovíes, pero también entre otros grupos del Chaco, es común encontrar la *idea de pacto* con potencias “no

humanas”, lo que trae algunas complejidades adicionales a las que atenderemos a continuación.

c. El legado político del Mariano Salteño

La idea de pacto según la literatura etnográfica no se encuentra alejada de un modo particular de concebir las experiencias con el orden de los seres “no humanos”. Tal vez convenga ahora recordar aquí que al tratar al comienzo del capítulo la cuestión de los “dueños” notamos que la idea de negociación constituye para algunos estudios “el núcleo de las relaciones entre la esfera de los humano y lo no humano” incluso, y como también vimos, la dependencia respecto de la sociedad nacional, su irreversibilidad, suele atribuirse en distintas comunidades al incumplimiento de un pacto.

A partir de las observaciones de Cardoso de Oliveira (1992) en relación a los caboclos del área del alto Solimões Alejandro López retoma su visión sobre las modalidades de identificación en contexto inter-étnico que, en aquel caso, constituye un “caso límite de identidad étnica” resultante, nos dice Cardoso de Oliveira: “de la interiorización del hombre blanco por el tükúna, con su conciencia dividida en dos: una que mira hacia sus ancestros y otra que voltea hacia los poderosos hombres que lo circundan” (Cardoso de Oliveira 1992, 104).²³¹ Esta mirada, según López aparece entre los mocovíes por el estudiados. En efecto, López en su estudio registra que hoy entre los mocovíes chaqueños la asunción de la irreversibilidad del cambio histórico dejó al mocoví privado de poder “necesitado de pactar con los criollos y no con las potencias supra-humanas”, como antes podían “los antiguos”, en la medida en que entienden, apunta el autor, que fueron los mocovíes quienes incumplieron el pacto que los llevo a su situación actual (López 2007). Muestra así cómo los mocovíes de aquella región entienden el proceso. Según esta visión, fueron los mismos mocovíes, al ingresar a la economía impuesta por el europeos, lo que que han dejado de cumplir

²³¹ Término que se utiliza para denominar en esta región a los tükúna, entendido como el indio se concibe a sí mismo a partir de una categoría peyorativa elaborada por el blanco. En palabras de Cardoso Oliveira: “cuando un inido tükúna se identifica como “caboclo”, está dando lugar a aquellas representaciones sumamente negativasm exoresada en el discruso que producen los blancos o “civilizados” sobre la población tükúna como un todo.” (Cardoso Oliveira, 1992:103).

con el pacto tradicional y por ello no tienen, como “los antiguos”, el poder de seguir pactando con los poderosos. De este modo, y como notamos al comienzo, para el autor la relación con los criollos se inscriben en un “capítulo más amplio” de las relaciones con lo extranjero y no humano.²³² El autor afirma que las negociaciones y pactos resultan pues, y con las prevenciones del caso, de una práctica enraizada en la cosmovisión mocoví, situación que le permite hablar, de “una continuidad de estrategias en el manejo de las relaciones con instancias de mayor poder” (López 2008). El autor nota cómo los mocovíes de estas comunidades al momento de reconstruir interpretaciones sobre el proceso que los llevó a su actual situación buscan inscribirlas en un marco de interpretación fundamentalmente vinculado a un contexto general de otras desigualdades de poder como aquellas experimentadas por los mocovíes con las potencias sobrenaturales. Entre dos polos, nos dice, por un lado uno que mira a los criollos actuales, su poder y riqueza, y por otro, “los antiguos”, también ellos poderosos y plenos capaces de pactar con los seres sobrenaturales, el mocoví actual “se ve como “pobre, privados de poder y necesitado de pactar con los criollos, no ya con las potencias supra humanas, con las que deja que sea el blanco y su religión se midan” (López 2007).

No es extraño entonces pensar, como sugieren estos estudios, que la idea de pacto registrada en la comunidad de estudio pueda inscribirse en esta lógica de relacionamiento que atiende a los aspectos “extra-humanos” interviniendo en las dimensiones políticas de estos grupos. Sobre este punto, sin embargo, lo que nuestra investigación advirtió, fue principalmente la dimensión histórica de este proceso que, sin invalidar aquellas posibilidades, (situación que merecería para nuestro caso constituirse en un campo de interés específico de análisis), se presentó en todas las

²³² En sus palabras: “No es posible ignorar el plano más abarcativo, pero tampoco asignarle en el caso de las etnias aborígenes un rol absoluto y determinante. Así, por ejemplo, las explicaciones que los mocovíes dan de la diferencia de riqueza y poder entre mocovíes y criollos, le asignan a esta una multiplicidad de causas. Por un lado, aluden permanentemente a la “suerte” o destino que habría colocado en esta época a los criollos en posición ventajosa. Por el otro lado, hacen hincapié en la desigualdad de la competencia con el criollo, en la que este tiene los medios que el aborigen no posee para poder acumular riqueza (así nos dirán que no pueden cultivar sus parcelas y tienen que alquilarlas por que no pueden costear el combustible y los pesticidas para generar una cosecha competitiva en el mercado). También recalcan la forma violenta en que esta situación se generó. Pero estas causas son vistas por los mocovíes de estas comunidades en el contexto general de otras desigualdades de poder” (López 2008).

narraciones relevadas etnográficamente de manera central. Aún cuando hoy la idea pacto resulta central en las relaciones con los seres “extrahumanos” (como notamos en el apartado dedicado a los “dueños”) a diferencia de aquel caso, en el nuestro la relectura étnica del proceso histórico no implicó como en aquel caso una lectura del pasado bajo el signo negativo, una lectura que encuentra hoy a los mocovíes “privados de poder”, mas bien fue destacado otro aspecto del proceso que encontramos resumido fundamentalmente en las rememoraciones sobre la agencia política mocoví.²³³ Como mencionamos, el cacique Mariano Salteño parece sintetizar un conjunto de distinciones referidas al ámbito temporal, espacial y socio-político que constituyen la versión mocoví de la relación inter-étnica, en el cual la modalidad del vínculo parece expresar la idea de negociación, que conlleva la contraparte mocoví del poder implicado. En esta dirección, podría pensarse que en el campo de la relación inter-étnica su figura propone una ideología política pragmática, que aún cuando reconoce la experiencia de dominación, resalta la posibilidad de negociación. En esta dirección, podríamos sugerir que la idea de pacto se presenta hoy enmarcada, antes que en las desigualdades experimentadas por “los antiguos” mocovíes con las potencias sobrenaturales, en las relaciones desiguales experimentadas por el cacique Mariano Salteño con los blancos; situación que además de desplegar, como vimos, un conjunto de posibilidades de acción política, brinda matices particulares a la experiencia actual de este colectivo respecto de otros.

Ante la asunción de irreversibilidad del contacto y frente al riesgo de una “conciencia dividida, entre antepasados y blancos, usando los términos de Cardoso de Oliveira, el jefe mocoví Mariano Salteño ofrece a los mocovíes residentes en la comunidad de Colonia Dolores, una alternativa, un principio de resolución ideológica que se expresa, como vimos, no sin dolor, ni sin tensiones. La tensión entre control político y subordinación expresada en su figura fue recreada, como vimos, por la memoria histórica desde diferentes medios. Aunque ambas resultan dimensiones del mismo proceso, los miembros de la comunidad de estudio acentúan, sin embargo, el polo positivo del proceso, situación que no implica, sin embargo, una negación de los

acontecimientos traumáticos, por el contrario, su expresión es más bien constante y las huellas del sufrimiento no se ocultan. En los encuentros de reflexión colectiva que los miembros de la comunidad han realizado, por ejemplo, a propósito de los estereotipos dominantes sobre la figura de Mariano comentados en el capítulo II, y en otras instancias colectivas que hemos presenciado fue común escuchar la exposición y reflexión de las experiencias comunes traumáticas en este dirección observamos una dimensión crítica sobre los acontecimientos pasados y sobre su experiencia de dominación. Yendo un poco mas lejos podría pensarse que a través de la radicalización de la figura del líder mocoví y de la exaltación de aquella estrategia política busca compensarse ideológicamente aquella profunda asimetría inter-étnica. Su figura no solamente parece resumir, entonces, las relaciones contradictorias entre mocovíes y el Estado, sino que además lo hace problematizando un aspecto determinado de esta relación: la negociación. En esa dirección también podría pensarse que a partir de esta reconfiguración identitaria, la movilización política hoy busca reivindicar, como el cacique Mariano Salteño, un conjunto de derechos. Un dirigente comunitario que actualmente ocupa un cargo institucional en la comunidad reflexionó:

“(...) si él no se hubiera sometido nosotros no estaríamos. Fijate ¿de dónde sale esta lucha en paz? En Colonia Dolores estamos haciendo la lucha en paz, tenés que usar las mismas leyes como Mariano Salteño lo hizo. Uno entiende que fueron engañados, es cierto, pero mientras el estuvo allí, bastante bien, acá, después que el muere cambia la cosa, después que vino la rebelión, el muere en 1905. Él no estuvo en la rebelión, el tipo estaba pensando mucho más a futuro. No pensaba con el corazón pensaba con la cabeza.”

Como nota este testimonio, y como aquí procuramos demostrar la figura del cacique Mariano Salteño parece resaltar otra dimensión de la idea pacto, una dimensión histórica mediante la cual fue posible para los mocovíes recrear hoy la identidad mocoví en contexto interétnico y reponer por este camino la historia de su agencia política.

Consideraciones finales

A continuación haremos una síntesis de los puntos expuestos a lo largo de los capítulos e intercalaremos algunas reflexiones.

Al momento de abordar un conjunto social encontramos muchos caminos posibles aquí hemos privilegiado atender a las formas políticas mocovíes con el propósito de explicar algunas dimensiones que hoy dan unidad a la comunidad de estudio. En efecto, este trabajo tuvo como propósito general atender a las prácticas políticas entre los residentes mocovíes de la comunidad *Aim Mokoilek* desde una perspectiva antropológica atendiendo a las configuraciones de identidad étnica en contexto intra-e inter-étnico. Con este objetivo, al tiempo que nos enfocamos en diferentes representaciones sobre las prácticas políticas que permiten una articulación de los límites político-culturales hoy asumidos por esta comunidad de estudio, también reconstruimos y analizamos un conjunto de situaciones pretéritas vinculadas a los liderazgos mocovíes durante la segunda mitad del siglo XIX siguiendo, especialmente la trayectoria del líder mocoví Mariano Salteño. Como notamos, en Colonia Dolores, el cacique mocoví resultó un tópico significativo en los discursos que reflexionan sobre las prácticas políticas pasadas y presentes.

Así, luego de establecer en el capítulo I las coordenadas teórico- metodológicas en las que se inscribe esta tesis, y debido a la importancia que reviste la figura del cacique Mariano Salteño en el proceso de auto-marcación grupal, rescatamos en el capítulo II el contexto general en el cual iban a obrar las re-significaciones identitarias identificadas en la comunidad de estudio. Demostramos así que su figura deviene un recurso estratégico que posibilita dar visibilidad étnica a este colectivo pero también propone una alternativa a los estereotipos prevalecientes en torno a algunos los líderes mocovíes.

La evocación de su figura y de los prejuicios dominantes a el asociados nos condujo a dedicarle una parte del recorrido a los prejuicios que pudimos identificar tanto en el contexto local como en cierta perspectiva especializada que resumía su liderazgos a los servicios prestados a la colonización blanca. Así al comienzo del recorrido presentamos junto a caracterización de la comunidad de estudio, algunas

prácticas de alterización del colectivo mocoví presentes en el horizonte discursivo local a través de dos ejemplos concretos como fueron las obras de Alcides Greca que dieron cuenta de determinadas operaciones de significación que permitieron la construcción de una determinada perspectiva sobre los mocovíes. Las formas discursivas expuestas permitieron observar algunos de los modos a través de los cuales se visibiliza en el contexto local a los mocovíes como alteridad.

No solo el imaginario oficial sobre los mocovíes del Chaco santafesino se asentó en la figura violenta del “malón” (vinculada fundamentalmente a la rebelión de San Javier), también se extendió de manera general hacia aquellos mocovíes que negociaron con el Estado. Específicamente en relación al cacique Mariano Salteño, la figura de la “traición” y la “cobardía” (vinculada a la negativa del cacique en participar de los acontecimientos de San Javier) tanto como su identificación como “agente de la colonización blanca” (vinculada fundamentalmente a su participación en las fuerzas auxiliares republicanas) acompañaron diferentes registros oficiales sobre su figura y se transformaron en tópicos contra las que dialogan hoy los dirigentes comunitarios. A su vez, dimos cuenta del trabajo realizado por los miembros de la comunidad sobre aquellas evaluaciones diferenciando dos interpretaciones principales presentes en la comunidad estudiada acerca de aquellas vinculaciones: si, por un lado, un grupo de interpretaciones se distanció de los estereotipos aplicados al jefe mocoví, por otro lado, otro grupo de interpretaciones a través de una particular distinción establecida intentó resguardar a los hombres que llevaron adelante la rebelión de San Javier re-centrando también la figura del cacique Mariano. Como vimos, las diferencias intra-comunitarias, sin embargo, no evidenciaron una ruptura explícita al interior comunitario. Al contrario, al indagar sobre el reciente proceso de reivindicación étnica encabezado en el presente por la comunidad la evocación de su figura resultó ineludible. Dentro de este marco de mayor visibilidad pública también hemos presentamos una ceremonia de celebración anual, conocida como Año Nuevo Mocoví celebración que, tras un largo período de invisibilidad étnica, además de reunir anualmente hoy a los emigrados laborales, evoca entre los miembros de la comunidad estudiada otros encuentros que en el pasado solían reunir a los jefes mocovíes como Mariano Salteño.

Pronto fue evidente que los dispositivos encontrados, no eran solo el resultado del despliegue de las nuevas formas étnicas resultado de demandas extra-comunitarias (esto es, no podían entenderse solo como respuestas a los imperativos impuestos por el nuevo marco poscolonial), asumir sin más tal situación hubiera significado desconocer el profundo trabajo comunitario que advertimos en Colonia Dolores. Desde esta perspectiva, nuestro recorrido demostró que, al momento de seguir prácticas políticas a partir de construcción de la diferencia, los clásicos procesos de fijación de sentidos en beneficio de homogeneidad y autenticidad cultural si bien revelan valiosos aspectos de las dinámicas de construcción política-identitarias, en ocasiones, pueden acotar la mirada sobre otras experiencias que confluyen en estos procesos de auto-representación colectiva. Nos preguntamos, entonces, si tal adhesión además de corresponder a razones de tipo instrumental respondían a otras razones. Aventuramos que referentes como el jefe Mariano Salteño debían ser considerados tanto el resultado de relaciones contrastivas (de cara al exterior comunitario) como de prácticas de socialización (de cara al interior comunitario).

Así, la figura del cacique mocoví Mariano Salteño se convirtió en una vía de acceso privilegiada tanto a las experiencias sociales y políticas locales como a las experiencias históricas de este conjunto social. Atendiendo a la importancia comunitaria de este jefe mocoví, una parte del recorrido de nuestra tesis apuntó, entonces, a reconstruir el proceso histórico seguido por el liderazgo de Mariano Salteño pero en este camino nos encontramos algunas miradas de la “historia oficial” en relación a su liderazgo que buscamos complejizar. A propósito, y como señalamos en el apartado metodológico, al comenzar nuestro trabajo de investigación no imaginamos la profundidad histórica que en algunos de sus tramos finalmente esta tesis cubrió. Tal decisión se debió en parte a la necesidad de encuadrar varios de los eventos evocados en la comunidad de estudio pero también a la necesidad de interrogarnos de manera general sobre la naturaleza de la estructura política mocoví e intentar compensar por un lado aquella mirada que (a excepción de valiosos aportes de los que nos servimos) se mostraba sintética y, por otro, compensar (de alguna manera) la ausencia de estudios en algunos períodos de su historia en los que su

organización política se presentaba de manera confusa y que impedía orientar la mirada sobre aquel líder mocoví.

Así el **capítulo III**, por ejemplo, abrió una ventana a las formas políticas mocovíes. En el camino de reconstrucción histórica, nos encontramos con el Diario del franciscano Ferraro en el que brindaba información sobre otros “caciques” que durante la segunda mitad del siglo XIX también transitaban por el Chaco santafesino. Al encontrar el Diario del misionero notamos que contenía una información valiosa sobre la que tuvimos que tomar algunas decisiones en la medida en que incluía junto a un amplio espacio como el Aguará (sobre el que solo algunos historiadores tradicionales se había pronunciado) un conjunto de identificaciones étnicas (“espineros”, “san pedrinos”); identificaciones mediadas por diferentes actores del frente colonizador, que aunque consideradas como trasfondo del análisis quedaron al margen de nuestra consideración central. Del mismo modo, en aquellas páginas pudimos entrever un conjunto de complejas relaciones sobre las que privilegiamos un análisis político que nos permitió trazar algunas hipótesis, al interior del grupo identificado por el misionero en el Aguará. El paisaje político y social presentado por el Diario fue también cotejado tanto con la lectura de documentación existente y nueva, como por fuentes bibliográficas que presentaron durante el mismo período a los mocovíes misionalizados entre los que identificamos a hombres probablemente relacionados con Mariano Salteño.

Como sugerimos, desde mediados del siglo XIX el avance militar y los cada vez más presentes reordenamientos institucionales propuestos por el Estado, marcaron de modos diferentes la dinámica interna de los grupos implicados y en cada caso presentaron particularidades propias. No solo por la escasez de datos resulta imposible brindar alguna conclusión definitiva y menos aún hablar de algún tipo de patrón emergente, sino también porque hablar de un tipo específico de autoridad antes que aclarar confundiría en tanto que no lograría, traducir la heterogeneidad de trayectorias que las fuentes muestran en momentos de acelerados cambios.

Aún así, en el Aguará distinguimos analíticamente algunas formas de autoridad que, según nuestra hipótesis, y aún frente a la creciente subordinación que implicó el avance estatal, no parecen poder reducirse solo a su reconocimiento.

Liderazgos que algunos indicios documentales, y de acuerdo a la literatura especializada, pudimos por ahora asociar con ciertos atributos de liderazgo. Aunque falta más información que permitan constatar estas hipótesis, sugerimos que estas formas de autoridad no constituían una posición permanente en la sociedad antes bien dependía de ciertas cualidades personales, como la generosidad o, resumidamente, la “bondad” como notaba el cacique Francisco. También decíamos en las páginas dedicadas a ese capítulo que los agentes republicanos buscaron a intermediarios a los que concibieron como “caciques” sin más, situación que condujo a diferentes distorsiones sobre la importancia política de algunos hombres cuyo liderazgo en algunos casos se mostraba, como también notaron diferentes estudios, sujeto a las oscilaciones del consenso. Algunos indicios nos permitieron sugerir que prácticas ligadas al consenso y aquellas ligadas al parentesco residencial aún parecían tener un peso relativo en la conformación aquellos grupos y de sus líderes.

De acuerdo a diferentes aportes especializados, también sugerimos que la capacidad de negociación fue cada vez mas un atributo imprescindible de liderazgo, vislumbrada en los contactos y negociaciones que, por ejemplo, el cacique Araya sostuvo con los misioneros pero también y, a juzgar por sus títulos, con los diferentes agentes republicanos. En consonancia con diferentes trabajos, entonces, nuestro estudio de caso reveló que la centralidad política de algunos (de los llamados por la documentación “caciques”) podía ponerse en relación con el accionar de los diferentes agentes del frente colonizador.

Una vez mas debemos notar, que la escasez de documental invita a considerar como hipótesis provisionarias las formas de autoridad identificadas en el capítulo III, en tanto que antes que proposiciones conclusivas con ellas procuramos capturar ciertas prácticas políticas identificadas en el Aguará en un período en el que comienza a hacerse efectivo el irregular avance estatal en el Chaco. Debemos insistir que el trabajo sobre este punto no esta concluido y que las distinciones establecidas fueron, como dijimos, hipótesis de trabajo que tuvieron como objetivo específico presentar un marco general que nos para encuadrar la figura del cacique mocoví evocada por la comunidad de estudio.

En un escenario cada vez más confuso y hostil, de decidido avance estatal, el cacique Mariano Salteño parece haber tomado cada vez mayor protagonismo desde sus incursiones por robo de ganado a los diferentes enclaves republicanos hasta las celebraciones de acuerdos con el gobierno provincial. En nuestro caso, el punto de inflexión debe situarse en el proceso de misionalización franciscana. Junto a la situaciones de violencia directa, las reducciones misionales fueron creando nuevas tensiones y dilemas que produjeron efectos cuanto menos ambiguos sobre las formas de autoridad existente, efectos sobre los que diferentes estudios han dado debida cuenta y de los que nos servimos para abordar el siguiente capítulo.

Así, a lo largo del repaso por la trayectoria del cacique mocoví, y ya en el **capítulo IV**, delimitamos dos momentos: en el primero, entrevistamos algunos aspectos de la dinámica política indígena, un ejercicio político que, al parecer, encontró en la negociación uno de los recursos existentes frente a una política estatal que buscó por un tiempo en las negociaciones fronterizas un medio que garantizara sus proyectos expansivos. El inicial interés republicano de obtener la sumisión voluntaria de aquellos grupos con los que aún no se habían entablado relaciones y que era necesario controlar no fue una tarea sencilla. Como vimos, Mariano Salteño se reunió con los agentes militares para entablar negociaciones en compañía de otros caciques. La negativa inicial en cumplir con los convenios revela tanto el fracaso de aquellas primeras negociaciones como el escaso interés de los caciques involucrados por ingresar a la “frontera”. En el segundo momento, vimos erigirse, bajo la figura del cacique Mariano Salteño, la reducción misional. Durante su asentamiento en la misión su liderazgo, lejos de desvanecerse, entrevistamos una dinámica política específica acomodada a las nuevas condiciones. Dinámica que aunque irremediablemente atada al interés estatal no puede, como sugerimos, reducirse a una mera respuesta. En efecto, a lo largo de este capítulo hemos identificado ciertas prácticas tendientes a limitar o dilatar la presión ejercida por parte de los sectores republicanos. Aun así, también sugerimos que las manipulaciones de instrumentos estatales a su favor y las concesiones apuntadas implicaron simultáneamente la confirmación de su posición, esto es, un reconocimiento estatal de su autoridad.

Aún cuando su participación en los cuerpos auxiliares del ejército permitió desde algunos estudios considerarlo como “agente de la colonización” republicana hemos marcado algunos matices. El itinerario propuesto presentó otras dimensiones de su liderazgo en las que entrevimos diferentes maniobras donde vislumbramos el aprovechamiento de instancias nuevas en las disputas por las tierras: las diligencias judiciales en búsqueda de los títulos de propiedad de las tierras de la reducción para él y sus seguidores fue, como mostramos, una instancia novedosa a la que jamás renunció. Como advertimos, el análisis liderazgo de Salteño se enfrenta con diferentes obstáculos que impiden reducirlo a una sola dimensión. Al parecer, sus actuaciones políticas, parecen el resultado de un complejo proceso que encontró en la permanencia de una posición requerida por la misión y en las negociaciones con el Estado un recurso de alineación pero, como también sugerimos un recurso de resistencia, evidenciando con ello algunas aristas de la complejidad inherente a los estudios que se acercan a las dinámicas socio-políticas de finales el siglo XIX. Aunque restan varios interrogantes sobre la vida misional de los mocovíes en esta porción del Chaco santafesino, y restan cotejar estas actuaciones con otras, a lo largo de estas páginas también sugerimos que los agentes republicanos debieron en principio aceptar a figuras como el cacique mocoví Mariano Salteño, al parecer, capaces de movilizar voluntades a la hora de asegurar los objetivos pretendidos con la reducción. Capacidad que se prolongó hasta un momento que de manera general coincide con la gran movilización política que tiene entre otras cuestiones fundamentales a los jefes “tradicionales” de las misiones como objeto.

Pese a la vitalidad y complejidad de su liderazgo, y luego más de treinta años de misionalización, en 1904 se asiste a la rebelión de San Javier. La estrecha relación de los caciques tradicionales con las autoridades locales motivó una fuerte desconfianza entre los indígenas asentados en las reducciones San Martín Norte y San Javier. Las muertes, la pérdida de tierras, las condiciones de sobre-explotación fueron las promotoras de aquel levantamiento mocoví. No fue aquí nuestro propósito específico desentrañar tales causas pero, al parecer, en las puertas de la rebelión de San Javier, los “viejos” caciques comprometidos y confirmados por el Estado comenzaban a ser cuestionados por los “nuevos” quienes, al parecer, y a juzgar por las

diversas tratativas entabladas ante las autoridades, procuraron, como sugerimos, también tal confirmación.

Luego, del itinerario histórico propuesto, y como notamos, resulta al menos difícil afirmar que Mariano Salteño fuera un jefe “sumiso” al poder blanco. En este punto propusimos tomar distancia de las perspectivas que se acercan a los liderazgos en un período de violentas transformaciones en términos binarios. Al contrario, y como venimos sugiriendo, tal hipótesis limitaría el análisis. En relación a los diferentes trabajos existentes que se acercan a su liderazgo nuestra aproximación sugirió una mirada, abierta a futuras indagaciones, que buscó complejizar aquellas aseveraciones. Aseveraciones contra las que, como vimos, aún hoy discuten los residentes mocovíes de Colonia Dolores.

Ahora bien, esta tesis también presentó distintos procesos que dan cuenta de la movilización política mocoví actual. Como vimos, los mocovíes de Colonia Dolores recurren a un repertorio diverso de estrategias políticas en la que la figura de aquel cacique no ha estado ausente. En esta dirección, también propusimos que tal desarrollo no fue el resultado de alguna forma de esencialismo, más bien y como mostramos, fue desde su condición actual que los residentes de la comunidad interrogaron al pasado proponiendo, como vimos en el **capítulo V**, sus periodizaciones. Como presentamos, la importancia de los liderazgos pasados se relaciona con los acontecimientos en juego del presente en contexto inter-étnico, y su importancia se relaciona con un complejo trabajo social del que aquí buscamos dar cuenta; trabajo que incluyó además de las formas étnicas presentadas en el capítulo II, representaciones sobre el pasado en la que la reconstrucción de la agencia mocoví sobre las estrategias políticas encontró en el despliegue político propuesto por el cacicazgo de Mariano pero también en las políticas desplegadas por otros líderes políticos y religiosos como los surgidos en los acontecimientos de 1904, modalidades de relación inter-étnica que se constituyeron en un acervo exclusivo común sobre el que la comunidad de Colonia Dolores hoy reflexiona en diferentes registros.

Al desatender, por un lado, a los prejuicios sobre la figura del cacique Mariano Salteño y al enfocar la mirada sobre la agencia mocoví que implicó- entre otros- procesos de negociación política y, por otro lado, al atender a la singularidad de su

liderazgo, (esto es, no descuidando la influencia que sobre los liderazgos tuvieron los procesos misionales y estatales), pudimos acercarnos a las complejidad política de su figura y, con ella, a un conjunto de representaciones que hoy guían las concepciones sociales y políticas de los residentes mocovíes de Colonia Dolores. Pudimos así acercarnos más cómodamente a las representaciones que propone *El Ombusal* para los miembros de la comunidad.

Así, hemos visto también que *El Ombusal* constituye un lugar significativo para los mocovíes de Colonia Dolores en tanto que a partir de allí se constituye a través de diferentes narraciones un discurso étnico. Como notamos, según el registro que se resalte *El Ombusal* se presenta como un espacio vinculado al lugar donde se produjo el asentamiento del cacique mocoví a finales del siglo XIX y desde este punto de vista, como constituye un lugar de gran importancia para acreditar un pasado en las negociaciones que hoy, mantiene la comunidad con los agentes extra-comunitarios pero también, y como vimos, se presenta como un lugar sagrado que se corresponde con diferentes representaciones (se presenta como el lugar donde pueden encontrarse los restos de aquellos antepasados ahogados por una bruja o bien como el lugar donde descansan “los antiguos”) que incorporan, cada una a su modo, un marco étnico para el evento de la reducción mocoví de finales del siglo XIX.

Del conjunto de narraciones identificadas sobre *El Ombusal* hemos privilegiado un tipo de narración, la historia oral, que describe un eje temporal que partiendo del “tiempo de los antiguos” distingue diferentes momentos de su devenir al tiempo que despliega un conjunto de concepciones mediante las cuales se inscribe el juego de relaciones inter-étnicas. Partiendo de aquel tiempo hemos visto cómo los mocovíes recuperan experiencias ancestrales pero también históricas de “los antepasados” en las que también encuentran prácticas sociales y políticas relacionadas tanto con el modo de vivir antiguo, como con la experiencia de un destino histórico en la que el cacique Mariano resulta una suerte de mediación, de pasaje. En esta dirección, hemos sugerido que la elección de un espacio específico como *El Ombusal* para pensar los antecedentes comunes evidencia un trabajo colectivo por determinar, tanto un lugar de origen comunitario como una acción política específica: las negociaciones y pactos establecidos por aquel jefe mocoví. Fue especialmente, a partir de la evocación de la

figura del cacique Mariano y sus estrategias políticas para enfrentar al blanco, el modo en que estas narraciones se organizaron, brindado a este conjunto social un modelo para pensar las experiencias políticas pasadas y presentes en contexto inter-étnico. Como también notamos, sobresale el aporte de su liderazgo no sólo a la organización de la memoria histórica sino también a una concepción social y política que, como vimos, en diferentes dimensiones contribuye a la re-configuración de la identidad étnica.

Aún cuando se reconocen la experiencia de dominación y las marcas del dolor no se ocultan, las estrategias políticas evocadas entre las que se destacan la negociaciones entabladas por el cacique Salteño ante el Estado lejos de vincularse, como los estereotipos dominantes sugieren, a la “traición” o a la “colaboración” constituyen para este colectivo, precisamente, la posibilidad de relativizarse étnicamente (como, por otra parte, la actual movilización etno-política alrededor de la reivindicación de su figura demuestra). Como vimos, sus intervenciones fueron interpretadas como modos de resistencia específica. En relación a este punto no fue menor notar cómo los mocovíes fueron agentes activos en la construcción de aquellas representaciones logrando apropiarse de la historia de la agencia política mocoví.

Para los mocovíes residentes en la comunidad de Colonia Dolores, entonces, el cacique Mariano Salteño brinda un legado político, en el que prima una ideología política pragmática que encuentra en la negociación o pactos una alternativa política; estrategia que aunque también admita, como notamos, lecturas en clave cosmológica (y estatal) no impidió analizarla desde una dimensión histórica local, dimensión que incorporó un marco étnico para las estrategias de gestión de la relación inter-étnica en contexto de subordinación. En efecto, la evocación pragmática, sin embargo, no privó a las representaciones sobre el cacique Mariano Salteño, ni a sus intervenciones del amparo étnico, como los recursos y despliegues simbólicos alrededor de *El Ombusal* demuestra.

Por último, sólo resta decir que esperamos que los resultados que hemos alcanzado resulten un aporte útil y contribuyan a los escasos estudios antropológicos existentes sobre los procesos sociales y políticos de los actuales mocovíes del Chaco santafesino y también permitan un aporte al estudio de sus procesos históricos y

culturales. También con esta tesis esperamos haber aportado al área de discusión de los estudios de procesos inter-étnicos una mirada que atienda a la experiencia socio-histórica mocoví en relación a los alcances y límites de sus modos de agencia social y política.

Bibliografía

a. Archivos

ACSCB. *Archivo del Convento San Carlos Borromeo*.

AGSF. *Archivo General de Santa Fe*.

AHGE. *Archivo Histórico General del Ejército, Campaña contra los indios. Frontera Chaco, cajas 1 a 10*.

Hemeroteca / Fototeca del Archivo General de Santa Fe.

b. Fuentes documentales impresas

Arguimbau, Carlos. 1904. “La sublevación indígena: un verdadero diluvio de Escalada a San Javier. Antecedentes de la sublevación”. *Unión Provincial, Santa Fe*.

Auza, Néstor Tomás. 1968. “El Diario de Viaje de Constancio Ferrero a Monte Aguará en 1857”. *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina X*: 63–100.

Beck-Bernard, Lina. 2001. *El río Paraná - Cinco años en la Confederación Argentina (1857 - 1862)*. Buenos Aires: Emecé.

Bialet Massé, Juan. 1904. *Informe sobre el estado de la clase obrera, vol.I*. La Plata: Ministerio de Trabajo de la Provincia Buenos Aires.

Caras y Caretas. 1903. Revista *Caras y Caretas* 6(269), 23 de noviembre de 1903.

De Iriondo, Urbano. 1968. *Apuntes para la historia de la provincia de Santa-Fé*. Santa Fe: Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe.

De Moussy, Martín. 1860. *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine*. Tomo I. París: Librerie Firmín Didot.

Dobrizhoffer, Martín. [1783] 1967. *Historia de los abipones*. Traducido por Edmundo Wernicke. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.

- D' Orbigny, Alcides. 1939. *Voyage dans L'Amérique Méridionale*. Vol. II. Paris: Pitois.
- ECPI. 2006. *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI). Resultados 2004–2005*. República Argentina: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Ministerio de Economía y Producción, Secretaría de Política Económica.
- Greca, Alcides. 1934. *Tras el alambrado de Marín García*. Buenos Aires: Editorial Tor.
- . 1938. *Viento Norte. Novela del norte santafecino*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Hutchinson, Tomas. 1866. *Buenos Aires y otras Provincias argentinas: con extractos de un diario de la Exploración del Río Salado en 1862 y 1863*. Buenos Aires: Imprenta del Siglo, Victoria 151.
- Ministerio de Guerra y Marina. 1870. *Memoria*. Buenos Aires: Imprenta Americana.
- . 1871. *Memoria*. Buenos Aires: Imprenta Americana.
- . 1872. *Memoria*. Buenos Aires: Imprenta Americana.
- Paucke, Florian. 1942. *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios Mocobíes, 1749 – 1767*. Traducido por Edmundo Wernicke. Vol. II. San Miguel de Tucumán: Instituto de Antropología de Tucumán.
- Rams y Rubert, Estevan. 1860. *Documentos relativos a la Empresa de Navegacion del Rio Salado del norte de la República Argentina. Por Estevan Rams y Rubert. [With a map]*. Editado por Sociedad de Navegación de Río Salado y del Bermejo. Buenos Aires: Imprenta del Orden.

c. Documentos filmicos

- Greca, Alcides. 1918. *El último malón*. Drama/Histórica. Greca Films.

d. Bibliografía

- Abduca, Ricardo, y Agustín Noriega. 2004. “Los usos del Bermejo”. En *La cuenca del Río Bermejo. Una formación social de fronteras*. Elena Belli, Ricardo Slavutsky, y Hector Hugo Trinhcero (comps.). Buenos Aires: Editorial Reunir.
- Abélès, Marc. 2008. *Política de la Supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Aleman, Bernardo. 1970. “El problema del indio en la historia de Santa Fe desde la Revolución de Mayo hasta la Organización Nacional”. En *Historia de las Instituciones de la Provincia de Santa Fe*, editado por Comisión Redactora de la Historia de las Instituciones de la Provincia de Santa Fe. Vol. III. Santa Fe: Imprenta Oficial de la Provincia.
- . 1994. *Los aborígenes de Santa Fe. Parte I*. Buenos Aires: Junta de Estudios Históricos. Librería El Foro.
- . 1997. *Los aborígenes de Santa Fe. Parte II*. Buenos Aires: Junta de Estudios Históricos. Librería El Foro.
- Altman, Agustina. 2010. “La fiesta de los otros: celebración y adscripción religiosa en una comunidad mocoví del Chaco”. En *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Patricia Fogelman (editora responsable).
- Anderson, Benedict. 1997. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andino, Mario Daniel. 1998. *El último malón de los indios mocovíes: San Javier, 21 de abril de 1904*. Santa Fe: Centro de Publicaciones, UNL, Ediciones de la Cortada.
- Auza, Nestor Tomás. 1997. “La Evangelización del Chaco. La obra civilizadora y religiosa del convento de San Carlos de Santa Fe, 1855--1910”. En *CONGRESO NACIONAL Y REGIONAL DE HISTORIA ARGENTINA, 5., 1981*. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.
- Badie, Bertrand. 1999. “Un Monde sans souveraineté”. En *Política de la caras y caSupervivencia, Eudeba, Buenos Aires*, de Marc Abélès. Paris: Fayard.

- Balandier, George. 2005. *Antropología Política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Barabas, Alicia. 1989. *Utopías Indias. Movimientos socioreligiosos en México*. México: Grijalbo.
- . 2004a. “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”. *Desacatos*, 145–68.
- . 2004b. “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para un estado pluriétnico”. *Alteridades* 27 (14): 105–119.
- Barth, Fredrik. 1976. “Introducción”. En *Grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: F.C.E.
- Bartolomé, Leopoldo. 1972. “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933”. *Suplemento antropológico (Asunción del Paraguay)* 7 (1–2): 197–120.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI- INI Editores.
- . 2003. “Los pobladores del ‘Desierto’: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. *Cuadernos de Antropología* 17: 162–89.
- . 2004. “Encuentros con la Etnicidad. Antropología Política y Relaciones Interétnicas”. En . San Felipe: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.
- . 2006a. “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”. *Avà*, 28–48.
- . 2006b. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Mexico: Siglo XXI.
- . 2015. “Un Mensaje Político de los Mitos la Mitología de Privación en Oaxaca, México y América Latina”. *ILHA* 17 (1): 143–76.
- Bechis, Martha. 1989. “Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?” En *Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

- Benedetti, Cecilia, y Sebastián Carengo. 2007. “Producción artesanal indígena: una aproximación a la problemática en la comunidad Chané de Campo Durán (Salta, Argentina)”. *Intersecciones en antropología*, núm. 8: 315–326.
- Boccard, Guillaume. 2000. “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”. En *Lógica Mestiza en América*, editado por Guillaume Boccard y Sylvia Galindo, 11–59. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- . 2003. “Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas”. En *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*. Raúl Mandrini y Carlos Paz (comps.), 63–108. Neuquén: Instituto de Estudios Histórico Sociales, Centro de Estudios Histórico Regionales, Universidad Nacional del Sur.
- . 2005. “Nuevos mundos en la frontera del nuevo mundo”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Debate* 17 (1). <http://nuevomundo.revues.org/426>.
- . 2012. “Qué es lo ‘etno’ en etnohistoria?: La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetivos de lucha?” *Memoria Americana*.
- Boccard, Guillaume, y Paola Bolados. 2008. “¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura”. *Memoria Americana* 16 (2): 167–196.
- Bonaudo, Marta, y Elida Sonzogni. 2000. “Cuando disciplinar fue ocupar: (Santa Fe, 1850-90)”. *Mundo agrario* 1 (1).
- Bossert, Federico, Pablo Sendón, y Diego Villar. 2012. “Introducción: Relevancia y actualidad de los estudios de parentesco en antropología”. En *El parentesco. Textos fundamentales*, editado por Federico Bossert, Pablo Sendón, y Diego Villar, 15–77. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bossert, Federico, y Diego Villar. 2007. “La etnología chiriguano de Alfred Métraux”. *Journal de la Société des Américanistes* 93–1: 127–166.
- Brac, Marcela. 2010. “La industria del quebracho colorado. Trabajo y vida cotidiana en localidades forestales del Chaco santafesino”. En *Signos en el Tiempo y*

Rastros en la Tierra. Segunda Epoca, vol. IV Publicación periódica del Programa de Arqueología Histórica y Estudios Pluridisciplinarios (PROAHEP): Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Luján, 95–116. Luján: Editorial Biblos.

Braunstein, José. 1983. *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

———. 2008. “Borrachera. Guerra y alianza en la organización socio-política maká”. En *Liderazgos, representación y control social en el Gran Chaco*, editado por José Braunstein y Norma Meichtry. Corrientes: EUDENE, Universidad Nacional del Nordeste.

Briones, Claudia. 2008. “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Claudia Briones (comp.), 9–36. Buenos Aires: Editorial Antropolofafia.

Briones, Claudia, y Ana María Gorosito Kramer. 2007. “Perspectivas Antropológicas sobre el Estado Nación y la Etnicidad Argentina, 1936–2006”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII*.

Briones, Claudia, y Ana María Ramos. 2010. “Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo mapuche- tehuelche en Chubut”. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.). Buenos Aires: La Crujía.

Brow, James. 1990. “Notes On Community, Hegemony, And The Uses Of The Past”. *Anthropology Quarterly* 63 (1): 1–6.

Calavia Sáez, Oscar. 2010. “La jefatura indígena, hoy”, núm. 27: 47–62.

Caloni, Vicente. 1884. *Apuntes Históricos sobre la fundación del Colegios de San Carlos y sus Misiones en la Provincia de Santa Fe*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo.

- . 1897. *Bosquejo Histórico de la Misiones Franciscanas al norte de la provincia de Santa Fe (1897)*. Santa Fe: Establecimiento Tipo Litorráfico J. Benaprés.
- Campagno, Marcelo. 1998. “Pierre Clastres y el surgimiento del estado. veinte años después”. *Boletín de Antropología Americana*, núm. 33: 101–13.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidad y estructura social*. México D.F.: Ed. La Casa Chata.
- Carneiro, Robert. 1981. “The transition to statehood in the new world”. En *Nación y Diversidad. Territorios, identidades y federalismo*, editado por G. Jones. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ceriani Cernadas, Cesar, y Pablo Wright. 2007. “Antropología Simbólica Pasado y Presente”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII*.
- Ceruti, Carlos Natalio, y Gabriel Cocco. 1998. “Un proyecto de arqueología histórica: Fortín Aguará, Estancia ‘El Lucero’ Aguará Grande, dpto. San Cristóbal”. *Revista América*, núm. 14.
- Cervera, Federico. 1970. “Las reducciones indígenas en el período independiente”. En *Historia de las Instituciones de la Provincia de Santa Fe*, editado por Comisión Redactora de la Historia de las Instituciones de la Provincia de Santa Fe. Vol. III. Santa Fe: Imprenta Oficial de la Provincia.
- Chaumeil, Jean Pierre. 2003. “Dos visiones sobre el hombre americano. D’Orbigny, Marcoy y la Etnología Sudamericana”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 32 (3): 459–66.
- Citro, Silvia. 2006. “Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial”. *Indiana* 23: 139–70.
- . 2008. “Las estéticas del poder entre los mocoví santafesinos”. En *Liderazgos, representación y control social en el Gran Chaco*. Braunstein, José y Norma Meichtry (editores). Corrientes: EUDENE, Universidad Nacional del Nordeste.

- Citro, Silvia, y Beatriz Gualdieri. 2006. *Lengua, cultura e historia mocoví en Santa Fe*. Nuestra América. Documentos dirigidos por Ana Gerzenstein. Universidad de Buenos Aires.
- Citro, Silvia, Gonzalez Modesto, Lanchi Angela, Matorí Josefina, Juan Nacitiqui, Delfino Nacitiqui, Juan Palacios, et al. 2006. *La Fiesta del 30 de agosto entre los mocovíes de Santa Fe*. Nuestra América. Documentos dirigidos por Ana Gerzenstein. Universidad de Buenos Aires.
- Clastres, Pierre. 2001. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa editorial.
- . 2008. *La sociedad contra el estado*. La Plata: Terramar.
- Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. California: University of California Press.
- Cohn, Norman. 1957. *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Comaroff, Jean, y John Comaroff. 2012. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores.
- Combès, Isabelle. 2005. “Nominales pero atrevidos: Capitanes chiriguano aliados en el Chaco boliviano (siglo XIX)”. *Indiana* 22: 129–45.
- Cordeu, Edgardo Jorge, y Alejandra Siffredi. 1971. *De la algarroba al algodón: movimientos milaneristas del chaco argentino*. Buenos Aires: Juarez Editor.
- Córdoba, Lorena, y Diego Villar. 2010. “Etnonimia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX)”. *Boletín Americanista, Barcelona* Año LX.1 (60): 33–49.
- Crespo, Carolina. 2006. “Políticas de la memoria: procesos de etnificación, experiencias y tradiciones étnicas en la patagonia argentina”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 21: 39–50.
- Dalla-Corte Caballero, Gabriela. 2012a. “Aborígenes mocovíes, misioneros franciscanos y colonos en la zona Chaqueña (1870-1910). El ‘último malón

- mocoví' de la Diócesis de Santa Fe". *Naveg@merica. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*, núm. 8.
- . 2012b. *Mocovíes, franciscanos y colonos de la zona chaqueña de Santa Fe (1850-2011). El liderazgo mocoví de Dora Salteño en Colonia Dolores*. Rosario: Prohistoria Ediciones- TEIIA (Barcelona).
- De Jong, Ingrid. 2007a. "Acuerdos y desacuerdos: las políticas indígenas en la incorporación a la frontera bonaerense (1856- 1866)". En *Sociedades en Movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*, editado por Raúl Mandrini, Antonio Escobar Ohmstede, y Sara Ortelli, 47–62. Tandil: Instituto de Estudios Histórico-Sociales, FCH, UNCPBA.
- . 2007b. "Políticas indígenas y estatales en Pampa y Patagonia. (1850-1880)". *Habitus* 5 (2): 301–331.
- . 2009. "Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Cafulcurá en el período de organización nacional". *Quinto Sol* 13 (Ene/Dic): 39–50.
- De Jong, Ingrid, y Lorena Rodríguez. 2005. "Introducción". *Memoria Americana* 13 (Ene/Dic): 9–19.
- Del Río, Paula. 2011. "El papel de los museos comunitarios en la construcción de la identidad: Museo "Nelovek 'qobo' Mokoit". En *X Congreso Argentino de Antropología Social. Del 29 al 2 de diciembre*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- . , ed. 2013. *El Patrimonio Cultural de la comunidad Aim Mokolek; Colonia Dolores*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- Descola, Phillippe. 1988. "La chefferie amérindienne dans l 'anthropologie politique". *Revue française de science politique* 37 année (r. 5): 818–827.
- Durkheim, Emile. 1912. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza editorial.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama Editorial.

- Fortes, Meyer, y Edward Evans-Pritchard. 1979. "Sistemas Políticos Africanos". En *Antropología Política*, editado por José R. Llobera, 85–97. Barcelona: Anagrama.
- Fradkin, Raúl, y Silvia Ratto. 2013. "Reducciones y Blandengues y 'El Enjambre de los Indios del Chaco': Entre las Guerras Coloniales de Frontera y las Guerra de la Revolución en el Norte Santafesino". *Folia Histórica del Nordeste* 20: 23–48.
- Fried, Norton. 1968. "On the concept of the Tribe" and "Tribal Society". En *Essays of the Problem of Tribe*, editado por J. Helm. Seattle/Londres: university of Wasinfon.
- . 1975. *The notion of tribe*. California, Cunnings: Menlo Park.
- Frigerio, Alejandro. 2000. "Apocalípsis de papel: El milenio en los medios de comunicación de Argentina". En *Comunicación. X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. 2-6 de octubre de 2000*, 117–131. Buenos Aires: Geertz, Clifford.
- Gallagher, Edith. 1997. "La apropiación definitiva". En *Cien años de historia, Malabrigo 1897-1997*, 127–42. Malabrigo: Secretaría de Cultura.
- Geertz, Clifford. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Giménez Benítez, Sixto, Alejandro Martín López, y Anahí Granada. 2002. "Astronomía Aborígen del Chaco: Mocovíes I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador". *Scripta Etnológica*.
- Giordano, Mariana. 2003. "De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños". *Revista Complutense de Historia de América* 29: 5–24.
- . 2004. "Itinerario de imágenes del indígena chaqueño. Del 'Territorio Indio del Norte' al Territorio Nacional y Provincia del Chaco". *Anuario de Estudios Americanos* 61 (2): 517–50.
- Godelier, Maurice. 1996. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós editorial.

- Goffman, Erving. 1998. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gordillo, Gastón. 1992. “Procesos de subsunción del trabajo al capital en el capitalismo periférico”. En *Antropología económica II: Conceptos fundamentales*, 45–67. Héctor Hugo Trincherro (comp.). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- . 2005. *Nosotros vamos a estar aquí siempre. Historias Tobas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- . 2006. *En el Gran Chaco. Antropología e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- . 2009. “La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas”. *Revista Española de Antropología Americana* 39 (2): 247–262.
- Gori, Gastón. 1972. *El indio y Colonia Esperanza. Museo de la Colonización. Publicación Nro. 2*. Santa Fe: Librería y Editorial Colmegna S.A.
- Gorosito Kramer, Ana María. 1992. “Identidad étnica y manipulación”. En *Etnicidad e identidad*, de Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno. Buenos Aires: CEAL.
- . 2008. “Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del estado”. *Cuadernos de Antropología Social* 28: 51–65.
- Grattarola, Lázaro B. 1949. *Reseña de la historia de un río*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Instituto Social.
- Greca, Alcides. 1934. *Tras el alambrado de Marín García*. Buenos Aires: Editorial Tor.
- . 1938. *Viento Norte. Novela del norte santafecino*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Greca, Verónica. 2009. “Un proceso de rebelión indígena: los mocovíes de San Javier en 1904”. *Avá Revista de Antropología* 15: 5–24.
- Green, Aldo Gastón. 2005. “El Escuadrón de lanceros del Sauce. Una aproximación a las transformaciones operadas en una sociedad india durante la 19° centuria”.

En *Congreso Argentino de Inmigración. IV Congreso de Historia de los pueblos de la Provincia de Santa Fe*. Esperanza, Santa Fe: Asociación Amigos del Archivo General de la Provincia.

- Griaule, Marcel. 1969. *El método de la etnografía*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Grimberg, Mabel. 2009. "Poder, políticas y vida cotidiana. Un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el área metropolitana de Buenos Aires". *Revista de Sociología e Política*, núm. 32: 195–206.
- Gruzinski, Serge. 2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Gualdieri, Beatriz. 2004. "Apuntes sociológicos sobre el pueblo mocoví de Santa Fe". En *BilingLatAm 2004. Actas del Primer Simposio Internacional sobre Bilingüismo y Educación Bilingüe en Latinoamérica*. University of Cambridge.
- Gupta, Akhil, y James Ferguson. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7 (1): 6–23.
- Hill, Jonathan David. 1988. "Introduction: Myth and History". En *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, editado por Jonathan David Hill, 1–17. Chicago: University of Illinois Press.
- Hobsbawm, Eric, y Terence Ranger. 1997. *The invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holy, Ladislav. 1984. "Theory, methodology and the research process". En *Ethnographic research: a guide to general conduct*, editado por R. Ellen. London: Academic Press.
- Iñigo Carrera, Nicolás. 1988. "La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940". *Conflictos y Procesos de la historia argentina contemporánea*, núm. 11.
- . 1998. "El problema indígena en la Argentina". *Razón y Revolución*, núm. 4.
- Iparraquirre, Gonzalo. 2011. *Antropología del Tiempo. El caso mocoví*. Colección Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

- Iturralde, Pedro. 1930. *El padre Fray Hermete Constanzi*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos L, J. Rosso.
- Kersten, Ludwig. 1968. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII. Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Lagos, Marcelo, y Daniel Santamaría. 2007. “Pecados indios. Pervivencia y cambios del discurso misional sobre los aborígenes del Gran Chaco (1807-1920)”. En *Sociedades en Movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*, editado por Raúl Mandrini, Antonio Escobar Ohmstede, y Sara Ortelli, 47–62. Tandil: Instituto de Estudios Histórico-Sociales, FCH, UNCPBA.
- Langer, Erik. 1994. “Caciques y poder en las misiones franciscanas entre los chiriguano en la crisis de 1892”. *Siglo XIX: Revista de Historia* 15: 182–103.
- Lee, Richard, y Irvén DeVore, eds. 1968. *Man The Hunter*. Chicago: Aldine.
- Lefebvre, Henri. 1974. “La producción del espacio”. *Papers: revista de sociología*, núm. 3: 219-229.
- Lenton, Diana. 1992. “Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocritica en la generación del '80”. En *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (comps.), 27–65. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Lenton, Diana, y Mariana Lorenzetti. 2008. “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neosistencialista”. En *Cartografías Argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Claudia Briones (comp.), 243–269. Buenos Aires: Editorial Antropolofanía.
- Levaggi, Abelardo. 2000. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI–XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino.

- . 2002. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. En *Sociología y antropología*, editado por Marcel Mauss, 13–42. Madrid.
- . 1992. “La ciencia de lo concreto”. En *El pensamiento salvaje*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- . 1995. *Antropología Estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Lewellen, Ted. 1985. *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Bellaterra.
- Lois, Carla Mariana. 1999. “La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nación Argentino”. *Script Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, núm. 38: 182–103.
- López, Alejandro Martín. 2007. “Alimentos, Naturaleza e Identidad en comunidades mocovíes del Chaco”. *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos* 5. <http://itinerarios.uw.edu.pl/alimentos-naturaleza-e-identidad-en-comunidades-mocovies-del-chaco>.
- . 2008. “Poderosos y Vírgenes. Identidad, política y cosmovisión entre los mocovíes del Chaco argentino”. En *26a Reuniao Brasileira de Antropologia. Del 1ro. al 4 de junio*. Porto Seguro, Brasil.
- . 2009. “La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco”. Tesis de Doctorado, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- . 2013. “Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moquit del poder”. En *Gran Chaco, ontologías, poder, afectividad*, editado por Florencia C. Tola, Celeste Medrano, y Lorena Cardin. Buenos Aires: Rumbo Sur Asociación Civil.

- Lowie, Robert. 1979. "Algunos aspectos de la organización política de los aborígenes americanos". En *Antropología política*, editado por José R. Llobera. Barcelona: Anagrama.
- Lucaioli, Carina. 2005. *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Maeder, Ernesto. 1991. "La Segunda Evangelización del Chaco. Las Misiones Franciscanas de Propaganda Fide (1854-1900)". *Investigaciones y Ensayos (Academia Nacional de la Historia)* 41.
- Maffucci Moore, Javier Leandro. 2007. "Indios, Inmigrantes y Criollos en el Nordeste Santafesino (1860-1890): Un caso de violencia en una sociedad de frontera". *Andes* 18: 275–302.
- Mauss, Marcel, y Heri Hubert. 1903. "Esbozo de una Teoría General de la Magia". En *Sociología y Antropología*, editado por Marcel Mauss, 43–152. Madrid: Tecnos.
- Métraux, Alfred. 1946a. "Ethnography of the Chaco". En *Handbook of the South American Indians. The Marginal Tribes*, editado por Julian Steward, 1:197–370. Washington, DC: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- . 1946b. "Religions and Shamanism". En *Handbook of the South American Indians*, editado por Julian Steward. Vol. 1. Washington, DC: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- . 1967. "Le chamanisme chez les Indiens du Gran Chaco". En *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, 105–116. Paris: Éditions Gallimard.
- Miller, Elmer S. 1979. *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Mexico D.F.: Siglo XXI editores.
- Miranda Borelli, José. 1984. "Tratados de Paz realizados con los indígenas en la Argentina (1597- 1875)". *Suplemento antropológico* 17: 235–284.
- Mouriès, Thomas. 2014. "¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana". *Anthropologica* 32 (32): 17–40.

- Nacuzzi, Lidia. 1994. "Los cacicazgos duales en Pampa – Patagonia durante el siglo XVIII". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XIX*.
- . 2006. "Tratados de paz, grupos étnicos y territorios en disputa a fines del siglo XVIII". *Investigaciones Sociales* 17: 435–56.
- . 2008. "El Camino de Paikín: un acercamiento a los grupos mocoví del Chaco a través del tratado de 1774". *Avá*, núm. Posadas: 1–1.
- . 2011. "Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa - Patagonia y el Chaco". En *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII- XX*, editado por Mónica Quijada, 23–77. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- Nacuzzi, Lidia, Carina Lucaiulli, y Florencia Nesis. 2008. *Pueblos nómades en un estado colonial. Chaco, Pampa y Patagonia, siglo XVIII*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Nash, June. 2006. *Visiones Mayas. El problema de la autornomía en la era de la globalización*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Nesis, Florencia. 2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- . 2008. "El Camino de Paikín: un acercamiento a los grupos mocoví del Chaco a través del tratado de 1774". *Avá (Posadas)*, 1–1.
- Otto, Rudolf. 1985. *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Palermo, Miguel Angel. 1986. "Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuestre en la Argentina'". *RUNA XVI* 11: 157–178.
- Paz, Carlos. 2003. "'Cómo es su costumbre hacer casi cada año...'. Algunas consideraciones sobre las actividades económicas de los pueblos del Gran Chaco argentino. Siglo XVIII". En *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*, editado por Raúl Mandrini y Carlos Paz, 377–405. Tandil: IEHS/CEHIR/UNS.

- . 2008. “«...como Señor de la Nación Avipona...» Disidencias y resistencias en el proceso de centralización política entre los abipones. Chaco oriental, segunda mitad del siglo XVII”. En *Anuario del CEIC/4 Resistencia y Rebelión. De La Puna Argentina al Río de La Plata. (Período Colonial)*, 128–48. Enrique Cruz y Carlos Paz (comp.). San Salvador de Jujuy: Purmamarka Ediciones.
- Paz, Carlos D. 2005. “El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños. Misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII”. *Revista História UNISINOS* 9 (1): 35–48.
- Perazzi, Pablo. 2003. “Antropología y Nación: materiales para una historia profesional de la Antropología en Buenos Aires”. *Runa XXIV*, 83–102.
- Pereida de Queiroz, María Isaura. 1969. *Historia y etnología de los movimientos mesiánico*. México: Siglo XXI.
- Perusset, Macarena, y Cintia Rosso. 2009. “Guerra, Canibalismo y venganza colonial: Los casos mocoví y guaraní”. *Memoria Americana* 17 (1): 61–83.
- Piccinini, Daniel, y Héctor Hugo Trincherro. 1992. “Cuando la propiedad llega al monte. El trayecto social de la tierra y de la subsunción del trabajo al capital en el Chaco salteño”. En *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental*, editado por Gastón Trincherro Hugo; Piccinini, Daniel; Gordillo, 195–256. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Pinillos, Teófilo. 1949. *Historia del Convento de San Carlos de San Lorenzo*. Buenos Aires: Talleres Gráficos “San Pablo”.
- Radovich, Juan Carlos. 2006. “Multiculturalidad en Argentina: legislación, minorías y discriminación en las políticas oficiales”. En *Interculturalidad en los procesos de la formación identitaria de América Latina: percepciones e interpretaciones*, 117–131. Belgrado: Universidad Megatrend, Ed. CEISAL.
- . 2014. “Discusiones tn torno a movimientos milenaristas en el Chaco”. *Avá. Revista e Antropología* 25: 133–146.

- Radovich, Juan Carlos, y Alejandro Balazote. 1995. "Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia". En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*, editado por Héctor Hugo Trincherro, 63–79. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Ramos, Ana María. 2010. *Los Pliegues del Linaje. Memorias políticas Mapuches-Tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- . 2011. "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad". *Alteridades* 21 (42 jul./dic.).
- Ramos, Ana María, y Walter Delrio. 2008. "Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco. Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 16 (2): 149–66.
- Ratto, Silvia. 2003. "Cuando las fronteras se diluyen. Las formas de interrelación blanco-indias en el sur bonaerense". En *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, editado por Raúl Mandrini y Carlos Paz (comps.), 199–232. Neuquén: Instituto de Estudios Histórico Sociales, Centro de Estudios Histórico Regionales, Universidad Nacional del Sur.
- . 2005a. "Caciques, autoridades fronterizas y lenguaraces: intermediarios culturales e interlocutores válidos en Buenos Aires (primera mitad del siglo XIX)". *Mundo Agrario, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios Histórico Rurales* 5 (10).
- . 2005b. "Rompecabezas para amar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo". *Memoria Americana*, núm. 13 Enero/dic: 179–207.
- . 2011. "Estado y cuestión indígena en las fronteras de Chaco y La Pampa (1862-1880)". *Revista de ciencias sociales - segunda época (Quilmes)* 3 (20): 7–27.

- . 2013. “Resistencia y movilización entre los indios fronterizos del Chaco”. En *Hacer política. La participación popular en el siglo XIX rioplatense*, editado por Raúl Fradkin y Gabriel Di Meglio. Buenos Aires: Prometeo.
- Richard, Nicolás. 2011. “La tragedia del mediador salvaje. En torno a tres biografías indígenas de la guerra del Chaco”. *Revista de ciencias sociales - segunda época* 3 (20): 49–80.
- . 2013. “Aproximación al problema de los caminos, u odografía, en el Chaco y en la Puna contemporáneos”. En *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*, editado por Pablo Sendón y Diego Villar, 47–68. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Rockwell, Elsie. 1987. “Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985)”. En *Informe final del Proyecto “La práctica docente y sus contextos institucional y social*. Vol. 2. Mexico: DIE.
- Rodriguez, Alejandra. 2011. “La trama, la historia y la política en El último malón”. *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política [online]* 8. http://historiapolitica.com/datos/boletin/polhis8_RODRIGUEZ.pdf.
- Rosan, Vesna Ana. 2002. “Prácticas diaspóricas: el caso de la comunidad croata en Buenos Aires”. Tesis de Licenciatura (inédita), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- . 2013. “Notas sobre un liderazgo Mocoví del Chaco Santafesino durante el Siglo XIX”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 23 (2): 107–19.
- . 2016. “Del cacique Mariano Salteo al cacique Mariano Salteño: notas sobre migraciones mocovíes”. En *Etnicidad y migraciones en Argentina*, editado por Juan Carlos Radovich, 119–46.
- Roselli, Manuel. 1980. *Historia de Reconquista. Primera Parte*. Buenos Aires: Talleres Gráficos del Ministerio de Cultura y Educación.

- . 1991. *Historia de Reconquista. Segunda Parte*. Buenos Aires: Ed. Culturales Santafesinas.
- Rossi, María Cecilia. 2006. “Consideraciones en torno a la construcción de la frontera del río Salado del Norte en Santiago del Estero, siglo XVII- XIX”. *Anuario del Instituto de Historia Argentina* 2006, núm. 6: 147–75.
- Rossi, María Cecilia, y Guillermo Banzato. 2011. “Explorar y medir en tierras de caudillos Amadeo Jacques en Santiago del Estero, 1856-1858”. En *Mensurar la tierra, controlar el territorio. América Latina, Siglos XVIII -XIX*, editado por Juan Carlos Garavaglia y Pierre Gautreau, 212–57. FaHCE.
- Rosso, Cintia. 2012. “Los ‘hechiceros’ guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII”. *Maguaré* 26 (1): 161–94.
- Rueda Sosa, Jorgelina. 2011. “Proyecto institucional de educación intercultural bilingüe”. Escuela primaria nro. 162 ‘Felipe Carreras’-Comunidad Indígena Mocoví - Noagué Noa Nonotí – Melincue”. Provincia de Santa Fe.
- Saeguer, James. 2000. *The Chaco Mission Frontier. The Guaycuruan Experience*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Sahlins, Marshall. 1983. *Economía de la edad de piedra*. Barcelona: Akal.
- . 2008. *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Salamanca, Carlos. 2008. “De las fosas al panteón: contrasentidos en la horas de los indios revividos”. *Revista Colombiana de Antropología* 4 (1 Enero-junio): 7–39.
- . 2009. “Revisitando Napalpí: Por una Antropología dialógica de la acción social y la violencia”. *Runa* XXXI (1): 67–87.
- Santamaría, Daniel. 1994. “La relaciones económicas entre tobas y españoles en el Chaco occidental . Siglo XVIII”. *Andes* 6: 273–99.
- Schindler, Helmut. 1985. “Equestrian and not equestrian indians of the Gran Chaco during de colonial period”. *Indiana* 10: 451–64.

- Sendón, Pablo, y Diego Villar. 2013. "Introducción". En *Al pie de los Andes. Estudios de Entología, Arqueología e Historia*, editado por Pablo Sendón y Diego Villar. Cochabamba, Bolivia: Itinerarios Editorial.
- Service, Elman. 1984. *Los orígenes del Estado y la civilización. El proceso de la evolución cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spivak, Gayatri. 1987. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Spota, Julio César. 2009. "Los fortines en la frontera chaqueña (1862-1884): Un enfoque desde la antropología histórica en relación con la teoría de las organizaciones". *Memoria Americana* 17 (1): 85–117.
- . 2014. *El indio Blanco. Mestizaje social en el Chaco argentino (1862-1938)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Steward, Julian. 1936. "The Economic and Social Basis of Primitive Bands". En *Essays in Anthropology Presented to Alfred L. Kroeber*, editado por Robert H. Lowie, 331–50. Berkeley: University of California Press.
- . , ed. 1946. *Handbook of South American Indians*. 6 vols. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Susnik, Branislava. 1972. "Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia (enfoque etnológico)". *Suplemento antropológico. Universidad Católica. (Asunción del Paraguay)* 7 (1 y 2): 85–105.
- . 1981. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- . 1995. "Los indios del Paraguay (Cap. I a V)". En *Los indios del Paraguay*, editado por Branislava Susnik y Miguel Chase-Sardi. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Szasz, Margaret. 1994. "Introducción". En *Between Indians and White Worlds: The Cultural Broker*. Norman: University of Oklahoma Press.

- Tamagno, Liliana. 1992. “De indígenas, migrantes y ciudadanos: Algunas reflexiones sobre gente indígena en el área metropolitana”. En *Etnicidad e identidad*, de Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno. Buenos Aires: CEAL.
- . 2001. *Nam Qon Hueta’á Na Doqshi Lmá. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- . 2008. “Diversidad/desigualdad en el espacio nacional. Negación – Ocultamiento – Racismo – Violencia”. En *Nación y Diversidad. Territorios, identidades y federalismo*, editado por Jose Nun y Alejandro Grimson. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación/ Edhasa.
- Terán, Buenaventura. 1994. “Los señores de los animales en la cosmovisión Toba. Donde la Etnozoología y la Mitología se encuentran”. *Revista de la Escuela de Antropología II* (marzo): 121–27.
- . 1997. “El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví”. En *II Congreso Argentino de Americanistas. Tomo 1*, 239–74. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas.
- Terray, Emmanuel. 1989. “Une Nouvelle anthropologie politique?” *L’Homme* 29 (110): 5–29. doi:10.3406/hom.1989.369112.
- Teruel, Ana. 2005. *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Tola, Florencia. 2013. “Acortando distancias. El gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco., Introducción”. En *Gran Chaco, ontologías, poder, afectividad*, editado por Florencia Tola, Celeste Medrano, y Lorena Cardin, 11–37. Buenos Aires: Rumbo Sur Asociación Civil.
- Tomasini, Alfredo. 1987. “Contribución para una historia de los Mocoví del Chaco Austral”. *Suplemento antropológico (Asunción del Paraguay)* XXII (1): 29–45.
- Trincherro, Héctor Hugo. 2000. *Los dominios del demonio*. Buenos Aires: Eudeba.

- . 2007. *Aromas de lo exótico (retornos del objeto): para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires: Editorial Sb.
- . 2009. “Las masacres del olvido: Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina”. *Runa* 30: 45–60.
- Trouillot, Michael-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.
- . 2001. “La Antropología del Estado en la Era de la Globalización. Encuentros cercanos de tipo engañoso”. *Current Anthropology* 42 (1).
- Turner, Frederick Jackson. 1968. “El significado de la frontera en la historia americana”. En *F. J. Turner*, de Hebe Clementi, 44--76. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Ubertalli, Jorge Luis. 1987. *Guaycurú tierra rebelde*. Buenos Aires: Antarca.
- Valverde, Sebastián. 2005. “La articulación entre organizaciones mapuches y campesinas: El caso del Consejo Asesor Indígena (Provincia de Río Negro)”. *Revista Extramuros - Movimientos sociales y pensamiento crítico, Universidad Nacional de Quilmes*.
- . 2010. “Demandas territoriales del pueblo Mapuche en área Parques Nacionales”. *Avá*, núm. 17 jul./dic.: 69–83.
- Vazquez, Héctor. 2000. *Procesos Identitarios y Exclusión Sociocultural. La cuestión indígena en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Villar, Diego. 2004. “Uma abordagem critica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”. *Revista Mana* 1.
- . 2007. “Algunos problemas de interpretación de la religión Chané”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 36 (9): 393–405.
- . 2013. “Modelos de liderazgo amerindio: Una crítica etnológica”. En *Al pie de los Andes. Estudios de Entología, Arqueología e Historia*, editado por Pablo Sendón y Diego Villar. Cochabamba, Bolivia: Itinerarios Editorial.

- Vitar, Beatriz. 2001. "La evangelización del chaco y el combate jesuítico contra el demonio". *Andes*, núm. 12.
- . 2003. "Algunas notas sobre la figura de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII". En *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*. Mandrini, Raúl; Paz, Carlos (comp.). Neuquen: Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur y Centro de Estudios de Historia Regional y Relaciones Fronterizas, Universidad Nacional del Comahue.
- . 2004. "Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)". *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria* 12: 39–70.
- Wright, Pablo. 1994. "Perspectivas teóricas en la Antropología de los movimientos socio-rreligiosos en el Chaco Argentino". En *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*, editado por Alicia Barabas, 17–44. Quito: Colección "Biblioteca Abya-Yala".
- . 2002. "Ser católico y ser evangelio, tiempo, historia y existencia en la religión toba". *Revista ANTHROPOLOGICAS* 13 año 6 (2): 61–81.
- . 2003. "Colonización del Espacio, la Palabra y el Cuerpo en el Chaco Argentino". *Horizontes Antropológicos* año 9 (n. 19): 137–52.
- Zapata, Horacio Miguel Hernán. 2014. "Los estudios de frontera y la historiografía regional santafesina: interpretaciones, problemas y perspectivas". *Revista TEFROS* 1: 173–204.
- Zizek, Slavoj. 1998. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Anexo

e. Fotografías

1. Colonia Dolores



Figura 1 (izquierda) Cartel que indica el ingreso a la Comunidad de Colonia Dolores.

Figura 2 (centro, izquierda) Foto junto a miembros destacados de la comunidad, en la puerta del museo de la comunidad (Nevolek ijobo' Mokoit).



Figura 3 (centro, derecha) Miembro de la comunidad con su "fija" de pesca, junto a su nieto.



Figura 4 Capilla Santo Cristo (izquierda). Cruz de la tumba de Mariano Salteño, en la entrada de la capilla (abajo izq.) y detalle de la placa (abajo der.).



2. Fiesta de Año Nuevo Mocoví



Figura 5 Procesión de la Virgen de Santa Rosa.



Figura 6 Algunos momentos de la ceremonia. Los referentes de la comunidad se preparan para interpretar composiciones propias (centro). Preparación de la fogata en torno a la que se realizará la “ceremonia del fuego” y el “saludo a los cuatro vientos” (abajo).



Figura 7 Preparativos de la comida (arriba).

Asistentes a la celebración en Colonia Dolores (izquierda).



Figura 8 Comienzo del Baile (izquierda). Pareja bailando chamamé (abajo)





Mapa 2 Detalle del mapa anterior. Nótese la inscripción en francés “Indiens Mocovis dits Montaraces” (Indios Mocovíes llamados Montaraces).

g. Documentos

139
Caja 1
Nº 2
Abril 28

R. P. Prefecto de Misiones del C. S. G.
Fray Pedro Iturralde.

R. P. Padre:

He aquí el relato de la revolución del jueves 27 de Abril. En mi última carta le decía que estábamos ¹⁹⁰⁴ esperando resoluciones del Gobernador de la Provincia, para que el jefe prendiera y castigara a Juan, Andrés, Domingo Lopez verdaderos culpables de la venida de todos los indios de S. Martín y a los cuales no dejaban volver por los motivos y fines que en la misma le decía. Las disposiciones del Gobernador las recibió el jefe telegraficamente el 19 por la noche y eran muy benignas y como le previne al mismo Gobernador y al jefe, impotentes para producir el efecto deseado; pues era de absoluta necesidad apresar primero a los cabecillas y una vez dado este paso, ordenar recién a los de S. Martín su inmediato regreso. Mando pues el Gobernador, ordenar a los indios de S. Martín, por medio de Mariano Lopez, que volvieran a trabajar y ocupar sus terrenos; y a más, que todos los días, hasta que estuvieran en su lugar, les ^{dieran} cuatro o seis yeguas para comer. Al recibir Mariano la orden procuró juntar

Figura 9 Facsimil de la primera página del informe sobre la rebelión, del fray Giuliani dirigido al prefecto de Misiones fray Pedro Iturralde, fechada en abril (ACSCB, caja 1, amario 2, sobre 28)

VISITA DEL GOBERNADOR DE SANTA FE Á LOS INDIOS MOCOVIES

Con el propósito de visitar la colonia indígena establecida por los misioneros franciscanos en San Martín Norte, el gobernador de la provincia de Santa Fe, doctor Rodolfo Freyre, realizó en los últimos días del mes de octubre un viaje a la región mencionada, acompañándole los ministros Pera y Andino y gran número de senadores, diputados, altos empleados de la administración y amigos. Deseaba el doctor Freyre inspeccionar aquellos campos, persuadirse de que la distribución de la tierra se había hecho conforme a sus deseos e instrucciones, esto es, con equidad y sin favoritismo y sobre todo deseaba llevar a aquellos parajes á los caciques de las indiadadas presentados últimamen-



PREPARATIVOS PARA LA EXPEDICIÓN Á SAN MARTÍN NORTE



LOS CACIQUES EN SANTA FE

te en Fortín Tostado. En todas las estaciones de tránsito, Emilia, Videla, San Justo, Escalada, Ramayón y Crespo, los agasajos tuvieron un tinte marcado de popularidad que halagó á todos los miembros de la comitiva.

La colonia indígena dista del pueblo de Dolores, verdadero nombre de San Martín, una legua próximamente. Se aguardaba la llegada del gobernador con verdadero interés y en medio de una inmensidad de banderas se tenía preparado un almuerzo criollo. El padre misionero Buenaventura Guilliani salió á recibir á los miembros de la comitiva con más de cien niños. El doctor Freyre conversó afablemente con los indios y les distribuyó luego pequeñas sumas de dinero.

El éxito de las fiestas en San Martín fué realmente grande, al regreso de la visita á la colonia de los indios.



RESTOS DE LAS TRIBUS MOCOVIES

Caciques: 1. Juan Ascencio.—2. Javier.—3. Pedro José.—4. Nicolás.—5. Maimundo, indio leaugaraz.—6. Eugenio Pérez, baqueano del regimiento 6.º



CUARTEL DEL REGIMIENTO 6.º DE CABALLERÍA EN FORTÍN TOSTADO



Figura 10
Facsimil de la
revista Caras y
Caretas (1903)

Figura 11
Detalle de una
de las foto,
también
expuesta en el
museo
comunitario.
Para los
miembros de
la comunidad
uno de los
retratados
sería el
cacique
Mariano
Salteño