
COLONIZACIÓN DEL ESPACIO, LA PALABRA Y EL CUERPO EN EL CHACO ARGENTINO*

Pablo G. Wright

Universidad de Buenos Aires – Argentina

Resumen: *Este trabajo explora los efectos que tuvo la conquista y colonización del Chaco argentino en relación al espacio, la palabra y el cuerpo de los aborígenes chaqueños. Este proceso, que adquirió una dinámica rápida y violenta desde las expediciones militares enviadas por el gobierno de Buenos Aires entre 1884 y 1911, produjo transformaciones profundas en el modo de vida de los grupos chaqueños (especialmente los mocovíes, tobas y pilagás del tronco lingüístico guaykurú, y de los wichí, del mataco-maká). Me interesa enfocar la mirada en las consecuencias de la política oficial de “pacificación” y “civilización” de los indígenas a través del sistema de “reducciones” estatales y religiosas, y otros modos modos de acción asociados a éstos, y el impacto que tuvieron en la construcción de la legalidad, la oralidad y la escritura, y el destino de los cuerpos disciplinados por las rutinas del “trabajo” y el manejo del espacio propios de la concepción capitalista occidental del trabajo, que se intentaban implantar en la región.*

Palabras clave: *Chaco argentino, colonización, disciplinamiento, indígenas.*

Abstract: *This paper explores the conquest and colonization effects of the Argentinian Chaco as for the space, the language and the body of the region's natives. Great changes took place in the way of life of the native groups (specially the mocovíes, tobas and pilagás, of the guaykurú linguistic branch, and the wichí, of the mataco-maká branch) with this process — a process that became very rapid and dynamic with the military expeditions sent by the government of Buenos Aires*

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada al V Congreso Argentino de Antropología Social, realizado en La Plata en agosto de 1997. Para la redacción de este trabajo agradezco la colaboración a través de charlas y materiales de Cirilo R. Sbardella, José Alsina, José Braunstein, Daniel Santamaría y Ana Teruel. Gastón Gordillo efectuó comentarios muy útiles y sugerentes a este trabajo. Agradezco asimismo el apoyo financiero brindado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, el Departamento de Antropología y la Escuela de Graduados de Temple University, y la Fundación Antorchas.

in the years of 1884 through 1911. I focus on the consequences of the official policy carried out at the time, a policy of “pacifying” and “civilization” of the natives by means of a “reduction” system — reduction of the state and religion, and all other means of action associated to these. I also analyze the impact that such policies had on the construction of the legality, of the oral and written language, and also the fate of all the bodies disciplined by means of the “work” routines and the use of space characteristic of the western capitalist idea of work, that was to be implemented in this region.

Keywords: *Argentinean Chaco, colonization, disciplining, natives.*

El Chaco aparece en el discurso histórico colonial como una zona casi inexpugnable al dominio de las autoridades en muchos sentidos. Específicamente los habitantes aborígenes de esa región repelieron casi toda entrada realizada allí hasta fines del siglo XIX, cuando comenzó la ofensiva militar final. Si bien es cierto que parecía una zona “cerrada” a cualquier movimiento civilizador, no aparecía como un espacio vacío, limpio y blanco en los mapas de la época ya que en ellos se rubricaba una amplia variedad de nombres de pueblos indígenas, y en la práctica no era un espacio cerrado ni económicamente improductivo. Como lo apunta recientemente Santamaría (1998), haciéndose eco de autores clásicos del área como Métraux y Palavecino, existía una importante actividad económica que no solo se extendía por la región sino que se vinculaba con otras regiones extraterritoriales; tampoco estaba vacía, había aborígenes y gente blanca que prefería vivir allí, más allá de las fronteras de la legalidad colonial. Es decir, el Chaco durante mucho tiempo fue una zona donde el sistema legal no podía aplicarse, por tanto no había posibilidad de cobrar tributo o impuestos de ningún tipo.

Los planes españoles de ocupación del territorio combinaron las llamadas “entradas” civilizadoras, con la acción evangelizadora de jesuitas, primero, y franciscanos, después. La idea central de estos emprendimientos, era una educación cultural integral del indígena para “integrarlo” al estatus de “cristiano”, o sea, de un ser civilizado y redimible; una conversión total para transformarlo en un ser útil a la sociedad. Y básicamente este concepto de utilidad giraba en torno a la capacidad de trabajo que podían generar estas poblaciones. De cierto modo para lograr estas metas transformadoras,

los españoles, criollos y misioneros debían elaborar una estrategia que abarcara todos los espacios de expresión socio-cultural indígena; en síntesis, debían colonizar el espacio, los cuerpos, y la palabra para encauzarlos en el correcto orden del mundo de la visión europea y mercantilista de las cosas.

En este trabajo resumiré algunas de las ideas y prácticas que indican esta forma civilizadora, especialmente desde la independencia, ya que gradualmente la emergencia del estado argentino conllevó una acción concreta de control del espacio y de las poblaciones autóctonas que aún resistían la intromisión de las fuerzas del orden estatal. El análisis básicamente recorre los casi cien años que pasaron desde la fundación de las últimas misiones franciscanas en Formosa, aunque tiene en cuenta los procesos que constituyeron al Chaco como región fronteriza, cerrada y salvaje para el discurso histórico oficial.

Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, la actividad misionera en la región chaqueña pasó principalmente a manos de la orden franciscana. En el caso del Chaco oriental argentino, después de una experiencia misionera en el Chaco santafesino donde fundaran ocho misiones, a partir de mediados del siglo XIX (cf. Auza, 1997), surgieron proyectos de instalar misiones en la última zona de frontera restante, es decir, la región del Pilcomayo.

No se sintetizará aquí el proceso histórico de su asentamiento, sino las características principales de su praxis misionera. Antes que esto, y como introducción al tema, señalaré algunos puntos centrales de la metodología evangelizadora franciscana, tras la experiencia en el Chaco santafesino; la misma se adecua a los tiempos de expansión cultural que se vivían entonces. Por ejemplo, con una peculiar antropología misionera decía fray Pedro María Pelichi, Prefecto de las Misiones en el Chaco

[Al principio] quería bautizar a muchos, mas no bautizaba sino a los que se hallaban en el peligro de muerte, porque bien sabía que *es preciso esperar que los salvajes se hagan primero hombres para que sean después verdaderos cristianos*. (Pelichi, 1892 apud Auza 1997, p. 815, subrayado agregado).

Toda la labor franciscana se dirige a lograr este previo proceso de humanización, para luego introducir a los “nuevos hombres” en la dimensión de la condición cristiana. A lo largo de la experiencia en las

misiones Laishí (c. 1901) y Tacaaglé (c. 1901) en Formosa entre Tobas, y Nueva Pompeya (c. 1900) entre Wichí, en el NO del Chaco, los misioneros se encontraron con dos obstáculos casi insalvables: la resistencia activa y pasiva de los indígenas a este proceso de cambio cultural, y la de criollos colonos, inmigrantes, comerciantes y militares para quienes aquellos a su vez eran una barrera a sus proyectos de colonización socio-económica. Así, el Prefecto de Misiones, fray Vicente Caloni, se queja a las autoridades por la influencia negativa de los colonos extranjeros. En carta al ministro de Instrucción Pública, expone una poco frecuente visión de la etnicidad, “Si, señor Ministro, no son nuestros indios y su civilización que asustan al padre misionero; *son los indios que vienen de Europa* con sus costumbres perversas y hacen que sea estéril una misión” (Caloni, 1893, p. 449 apud Auza 1997, p. 815, subrayado agregado).

Orden, trabajo y marisca

En este apartado me referiré a la situación de Misión Tacaaglé y Laishí, para observar cómo se dio en la práctica el proceso de “humanización” y cristianización de los aborígenes, y qué consecuencias trajo aparejado.

Los franciscanos tenían una concepción unilateral del trabajo y la educación. Su modelo era jerárquico, con ellos en la cima y los Toba en la base. Cualquier transferencia de conocimiento debía ser vertical. Creían que el trabajo podía redimir a los humanos del pecado. En el caso Toba, la interpretación del comportamiento pecaminoso de los aborígenes estaba influido por el discurso oficial sobre los indios que enfatizaba el extrañamiento y la distancia cultural. Además, a través de la historia de Misión Tacaaglé, los aborígenes parecían haber “malinterpretado” la esencia del mensaje salvífico de los Padres. Era como si el “desierto”, lo salvaje, la caza, y el paisaje del monte interfirieran una poderosa praxis originada en Europa, propia de ambientes urbanos, máquinas complejas y trabajo alienante. En este sentido una nueva tensión apareció con ambivalencia: *marisca* (caza-recolección) frente a *trabajo*. Misión y trabajo parecían una contraparte clara y oficial de “desierto” y marisca; análogamente, *colono* se oponía a *indio* (nómada, indisciplinado, vago). Por ejemplo, en los primeros

años de Tacaaglé, el Padre Guido Depedri comentaba acerca de la perspectiva general de las actitudes culturales de los aborígenes

No hay duda...que la civilización del indio no es obra de un día ni de un año, dado que los hábitos inveterados y las supersticiones que lo dominan; pero con la paciencia y la constancia, podrá ser algún día, ciudadano útil...(apud Paz; Sbardella; Hertelendy, [s.d.], p. 18-19).

De modo similar, su colega, el P. Grotti decía

Los PP.MM. tienen edificada una casa vivienda, trabajan todo de los Indios que al darles los alimentos y el vestido trabajan sin descanso para el progreso de la Misión pues parecen haber comprendido que si trabajan es un bien para ellos material y moral... (apud Paz; Sbardella; Hertelendy, [s.d.], p. 13)

El misionero y lingüista Zacarías Ducci reportó en 1904 que los Toba habían comenzado a encontrar un poco más de gusto al trabajo, poco a poco abandonaban sus hábitos nómades (cf. Paz; Sbardella; Hertelendy, [s.d.], p. 18). Para los blancos (misioneros incluidos), los antiguos “hábitos” indios representaban una carga cultural que los desviaba de su camino hacia la civilización.

Desde los tiempos de las encomiendas, sistema de trabajo forzado impuesto por los españoles sobre los aborígenes, las retiradas estacionales ocurrían en casi todo asentamiento Toba fundado por blancos (v.g. misiones, reducciones, ingenios madereros y azucareros). Como una suerte de contrapartida al “trabajo”, los aborígenes dejaban las misiones principalmente durante la temporada de la algarroba para recolectar frutos silvestres, pescar y cazar; esto es, practicando la *marisca* – un “trabajo” paradójico y sin esfuerzo. También celebraban fiestas, casamientos y hacían chicha tanto de la algarroba como de miel. La idea occidental de trabajo aparecía a ellos, especialmente durante este período, un pesado castigo que debían evitar. Testimonios de franciscanos tanto de Laishí como de Tacaaglé muestran quejas acerca de lo que se comprendía como un nomadismo indígena aún activo (cf. Sbardella, 1991; Paz; Sbardella; Hertelendy, [s.d.]). El patrón nómada se adaptó al trabajo estacional en los ingenios de Salta, Jujuy y

Chaco.¹ En este sentido, sus estrategias socio-económicas se relacionaban con el impacto del capital en el área. En Tacaaglé estas migraciones algunas veces eran abruptas, dejando la misión casi deshabitada por largos meses. Sin embargo, en períodos de mal tiempo, como inundaciones o heladas, los misioneros mismos – aún en contra de su directiva primigenia – sugerían a los aborígenes dejar la misión debido a la falta de recursos para mantener a toda la población. Así sucedió que en 1918 una comisión que investigaba la misión manifestó lo que era el temor oficial hacia los indios en misiones. En efecto, un informe firmado por José Dowling mencionaba que los aborígenes habían retornado a su vida anterior porque la civilización no se adaptaba a sus creencias y costumbres, “y no encontrando [el indio] un beneficio en vivir con el cristiano...ha resuelto nuevamente vivir *desnudo* y de la *caza*” (apud Paz; Sbardella; Hertelendy, [s.d.], p. 29, subrayado agregado). Las imágenes de desnudez y caza ilustran los anti-valores de la empresa civilizadora que los franciscanos no llegaban a consumir. Ellas 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.

Los comentarios del gobernador Luna Olmos expanden esta tensión entre marisca y trabajo, y la interpretación oficial del comportamiento aborígen. Apelando a la “narrativa del desierto” (Wright, 1997b), Luna Olmos tomó conciencia que el “desierto” era una atracción irresistible para el indio. El quería borrarla, anulando su cercanía peligrosa; su llamado estacional a la libertad, la tranquilidad y la comida fácil.

Hay ciertas épocas en el año, sobre todo en la primavera, cuando canta el coyuyo...en que las misiones quedan desiertas, porque todos, o casi todos, los indios se van al desierto a celebrar sus grandes saturnales con la chicha que elaboran de la algarroba, y no hay quien

¹ El gobernador Uriburu mencionaba en sus Memorias de 1899 la categoría de indios *amigos* que incluía aquellos que aceptaban la paz, la libertad y el trabajo conferidos por el orden blanco. En relación a esto, el señalaba que ellos solían trabajar entre 3 y 6 meses en ingenios de madera y azúcar para retornar luego al monte para la recolección de la algarroba, aún cuando ellos supieran castellano y hubieran incorporado hábitos de trabajo occidentales (cf. Sbardella, 1982, p. 52).

los contenga. Vuelven después de varios meses, olvidados de lo poco bueno que aprendieron y avivados sus instintos salvajes. (Luna Olmos, 1948, p. 23).

Los rasgos “naturales” aborígenes aparecen nuevamente aquí, dentro del espacio mítico del “desierto”, que encierra en sí toda la colección posible de actividades y valores repudiables a la visión blanca.

Así las cosas, la solución final a estos problemas es drástica: neutralizarlos todos de un golpe, el “desierto”, el monte, el nomadismo, la desnudez, las costumbres salvajes para reemplazarlos por la disciplina del trabajo, la vestimenta, la obediencia, la rutina, la agricultura, la autoridad, y la religión.

Las quejas de misioneros, autoridades y vecinos acerca de la “incapacidad” de los indígenas para asimilar los hábitos blancos, se reiteraron durante toda la existencia de las misiones en Formosa. En efecto, los Toba parecían “malinterpretar” el sentido capitalista de trabajo, tanto aceptándolo como dejándolo por el monte caprichosamente (desde la perspectiva blanca); su uso del dinero “carecía” de una lógica de acumulación y previsión. En este sentido, el Padre Aldo Bollini, quien vivió en Tacaaglé entre 1931 y 1970, manifestó que a menudo los Toba disipaban su dinero en “objetos o bebidas inútiles”. También, cuando los misioneros les daban algún mueble, ellos solían venderlos, “quedándose después sin nada nuevamente”.²

Como se señaló de modo general más arriba, existía entre las autoridades y la población blanca una idea compartida acerca de los efectos “obvios” del trabajo en los aborígenes. La estrategia económica aparecía estrechamente ligada a la moralidad; o sea, moralidad y trabajo eran parte de un mismo campo semántico sin posibilidad de separación alguna: uno era equivalente al otro. Aquí, un ejemplo de la provincia del Chaco, datado en 1927 recuerda la posición de los Padres

Las reducciones que se decretan y fundan para los indios, deben llenar el propósito ulterior de que éstos vivan en ellas, *mejorando, por medio del trabajo* su situación moral y material, y no para que vivan de la caza y de la pesca, porque la única forma de obligar al

² Extractado de una entrevista inédita con el Padre Bollini realizada en Espinillo (Formosa), por Floriano Cosentino, O. Loyo de Vergara, y Lucía de Kulman en febrero de 1978.

indio a cambiar de vida y de costumbres, enseñándole el trabajo remunerador, consiste en *alejarnos de la selva, de las soledades* y de los lugares donde tengan tentación de continuar viviendo en la *miseria, en la ignorancia y en la holgazanería*. (Memoria de la Comisión Honoraria de Reducción de Indios, 1928, p. 14-15 apud Iñigo Carrera, 1979, p. 15-17).

Las reducciones y las misiones, en este sentido, compartían una tarea común de introducir a los aborígenes en el trabajo disciplinado; las últimas más orientadas al progreso secular, mientras que las primeras añadían a éste el tópico de la salud espiritual. Sin embargo, ambas definían su éxito si podían retener a los aborígenes *dentro* de su perímetro; el adentro y el afuera marcaban una frontera simbólica muy relevante. De este modo cualquier partida significaba fracaso, lo que llamaba a un examen cuidadoso de la situación. La defección era interpretada como un problema moral, y el monte aparecía como un signo espacial omnipresente de retorno a una vida inmoral y primitiva.

La cita recién comentada proviene de la Comisión Honoraria de Reducción de Indios, organismo oficial de asuntos aborígenes.³ Esta administraba también la colonia Bartolomé de las Casas en Formosa, fundada en 1911. Aún en 1925, poseía una visión fuertemente blanca de la vida y futuro de los aborígenes. El presidente de la Comisión, J.M. Bosch, es muy claro en esta línea de pensamiento

La naturaleza agreste y salvaje del indio, su vida nómada y sus costumbres bárbaras, lo hicieron desconfiado; su ignorancia y su

³ De hecho, las colonias Bartolomé de las Casas (Formosa) y Napalpí (Chaco), fueron fundadas el mismo año por la Comisión Honoraria Fiscal, dependiente del Ministerio del Interior. En 1916 sus funciones fueron transferidas a la Comisión Honoraria de Reducción de Indios. Esta última subsistió hasta 1946. En efecto, el presidente Perón quería extender su base política y por tal motivo los aborígenes recibían mucha ayuda desde Buenos Aires, como nunca antes habían tenido. Entre 1946-1949, los asuntos indígenas fueron tratados por la Dirección de Protección del Aborigen, dependiente de la Dirección General de Previsión Social. En 1949, se incorporó a la autoridad nacional de migraciones, dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores. En 1955 retornó al Ministerio del Interior, y después del golpe militar contra Perón en 1955, fue cerrada. En este contexto, el gobierno central retiró toda ayuda a los indígenas, y entonces las agencias provinciales emergieron en Chaco y Formosa. Sin embargo, en 1958, el gobierno militar recreó otra agencia federal llamada Dirección Nacional de Asuntos Indígenas (Congreso de la Nación, 1985 apud Bray, 1989, p. 4-9). A través de su vida irregular, sujeta a los cambios políticos, las agencias federales de asuntos indígenas desarrollaron políticas de "ayuda y desarrollo de los indios" las que, contrariamente a ello, reprodujeron la dependencia y la sumisión.

miseria, lo hicieron malo y la lucha por la vida a brazo partido con las fieras y los reptiles lo hicieron sanguinario. (Bosch, 1925a, p. 5).⁴

Dentro de esta visión, irónicamente el único modo de tratar al indio era controlándolo, dominando su “salvajismo” por medio de “la suavidad, la persuasión, la seriedad, el buen ejemplo y sobre todo la justicia” (Bosch, 1925a, p. 4). Para la Comisión, los indios eran “fáciles de controlar”; pero, al administrador de la colonia se le sugería ejerciera una estricta vigilancia sobre sus cuerpos y mentes. Una percepción compleja de individuos al mismo tiempo vistos como indolentes y peligrosos!

Otro rasgo de la colonización de la vida aborígen que se desenvuelve en forma paralela a la domesticación del espacio es la del control del cuerpo, no solo dentro de los reductos de civilización. Es decir, dentro de ellos existía un control administrativo y físico. Ahora el problema era lo que pasaba más allá de sus límites. Y aquí encontramos la idea de que el indio circulando “libremente” por la geografía chaqueña a pesar de ser un “indio amigo” era una amenaza a la legalidad imperante. Aparece entonces la importancia de la palabra escrita en papel, como continente y prueba de esa nueva legalidad de la que carecían los antiguos aborígenes nómades, indisciplinados, orales y analfabetos.

En este sentido, durante el período post-conquista militar en Formosa, no era fácil para los aborígenes viajar libremente o buscar trabajo en fábricas u obrajes. Cuando encontraban gente blanca en su camino, los aborígenes tenían que probar su decencia mostrando una suerte de “pasaporte”. Se trataba de una cuestión de legitimidad: se los forzaba a exhibir documentos que certificaran su buena conducta, su condición de *pacificados* y de buenos *trabajadores*. Tales documentos, que funcionaban como reales salvoconductos en un territorio inestable, eran provistos por los patrones de los ingenios y obrajes, los Padres de Tacaaglé y/o Laishí, los comerciantes y mercachifles, y el mismo gobierno. Estos papeles garantizaban la libre circulación y confianza ante la actitud suspicaz de los blancos para quienes todo aborígen era un sospechoso automático de vagancia, vida viciosa y, peor que todo, salvajismo. Por ejemplo, al cacique Toba Caballero que

⁴ Extractado del *Reglamento para el personal de las reducciones de Indios*, publicado por la Comisión Honoraria. Este folleto se complementa con otro igualmente relevante, titulado *Reglamento de Chacras aborígenes para la reducción Bartolomé de las Casas* (Bosch, 1925b). Ambos son excelentes ejemplos de la política oficial sobre aborígenes, sus presupuestos y filosofía.

estaba de visita en Formosa en agosto de 1899 le fue provisto un “pasaporte” por parte del gobernador Uriburu; el documento se dirigía a la autoridades diciendo

En esta fecha sale el cacique Caballero de regreso al interior del Territorio. Se recomienda a todas las autoridades del transito lo trate con todas las consideraciones á que tiene derecho un cacique amigo y respetuoso de las Leyes y autoridades del país. Igual tratamiento se recomienda para los indios que lo acompañan. (apud Sbardella, 1982, p. 45).

Uriburu también otorgó permisos de caza a caciques del área de Tacaaglé, por ejemplo Docaydí (=Doqoidi). Por medio de ellos podían cazar en tierras fiscales pero no en propiedad privada (Sbardella, 1982). El Padre Giuliani de Misión Laishí solía firmar salvoconductos a los aborígenes que habían vivido en la misión y querían retornar al monte (Sbardella, 1991, p. 40)

El comerciante José Fernández Cancio (1948), fundador de Clorinda, y el gobernador del Territorio Lucas Luna Olmos (1948) también mencionan el uso de estos “pasaportes”. Una vez Luna Olmos refirió que mientras viajaba por territorio Pilagá, aproximadamente unos mil indios con sus jefes aparecieron ante él. Como era “usual” se presentaron “siempre con el mismo objeto de pedir vicios, víveres y ropa, exhibiéndonos algunos de ellos los papeles o certificados de establecimientos industriales de Salta y Jujuy, que acreditaba haber estado en ellos como peones” (Luna Olmos, 1948, p. 30). Por su parte, Fernández Cancio mismo solía escribir certificados a los aborígenes que trabajaban con él. Refiere éste que en una ocasión, un comandante apellidado Buchard, que había sido enviado por el gobernador Uriburu para encontrar claves sobre la suerte del explorador español Ibarreta, estaba asaltando una aldea Pilagá. Entonces un cacique se aproximó a él

agitando en alto un papel. Era un certificado de buena conducta dado por mí y en el que rogaba a las autoridades y a toda persona que lo hallaren en su tránsito quieran no ponerles trabas sin justa causa. (Fernández Cancio, 1948, p. 16).

Después de leerlo, el militar no molestó a los aborígenes y se retiró. El cuerpo mismo del Pilagá no habría bastado para detener la masacre, pero la sutil materia del certificado lo detuvo instantáneamente; antes dos órdenes com-

petitivos de la legalidad, él optó por el único al que otorgaba validez objetiva; el otro no significaba nada, no tenía poder alguno.

En síntesis, la necesidad de documentación demuestra que los aborígenes eran considerados culpables de ser ellos mismos, hasta que no probaran que habían adquirido rasgos blancos; esto es, hábitos de trabajo bien documentados, y otros elementos que establecían una des-indianización en progreso.

Oralidad, escritura y legitimidad

En resumen, la penetración blanca en la región chaqueña produjo una serie radical de cambios socio-económicos, culturales y ecológicos. Un hecho mayor fue la redefinición de la textura histórica indígena bajo una fuerte actitud iconoclasta (Cordeu; Siffredi, 1971). Mientras la censura histórica y cosmológica fue comentada en otra parte (Wright, 1997a),⁵ otro factor, que podría denominarse “conflicto de legitimación”, merece ser tenido en cuenta. Este emergió al comienzo de la colonización de Formosa cuando un poderoso orden de cosas escritas socavó los fundamentos del mundo oral aborígen. Un presente nuevo y forzado obligó, como se señaló antes, a los aborígenes a probar su estatus no-salvaje a través del uso de ciertos documentos escritos. Haciendo recordar el famoso libro *Being-There* (Desde el Jardín) de Jerzy Kosinski, la presencia corporal misma de los Toba no era prueba material suficiente de su existencia; una clase diferente de materia se requería, la cual tenía que codificar su humanidad en otro sistema – el poderoso sistema de signos escritos. Tan pronto como éste penetró en todos los niveles de las relaciones Indio-Blanco,⁶ por ej. en contextos de trabajo, diligencias civiles, viajes a través del territorio, escuelas, etc. los aborígenes comenzaron a re-formular su carencia histórica de cultura escrita. La falta de escritura era comprendida generalmente como debilidad cultural, paralela a la ignorancia de Dios y del trabajo. En este sentido, su pasado oral aparecía como ilegítimo, desautorizado, sin pruebas y evanescente.

⁵ Esta consiste en la visión negativa del propio pasado tanto en términos de prácticas económicas como organización social y formas religiosas, a partir de la internalización de una censura cultural propuesta directa e indirectamente por agentes de la sociedad blanca, especialmente militares, propietarios vecinos y misioneros.

⁶ Sería históricamente muy útil desarrollar investigaciones sobre la relación entre criollos e indígenas durante el proceso de sedentarización de los pueblos y de la colonización del área, para superar la común visión dualista que separa taxativamente “indios” y “blancos”, donde en muchos casos colonos de escasos recursos habitantes antiguos o nuevos del área, sufrieron el mismo tipo de efecto “civilizador” por parte del estado.

El “reconocimiento” de la condición oral, consecuencia no muy conocida del proceso de colonización, llevó a los Toba a evaluar con pragmatismo cultural lo que aparecía esencial al orden blanco y a sus chances de permanecer viviendo en la tierra natal. Para ello se tuvieron que asegurar la posesión de permisos de trabajo o salvoconductos y documentación personal si ello era posible. De este modo sus nombres aparecerían distorsionados por el etnocentrismo blanco o directamente reemplazados por nombres cristianos. Por muchos años su lengua fue ignorada por el sistema escolar público, incluso considerándolo un “dialecto”, es decir, una lengua de segundo orden, según la semántica regional de ese término. Por ese motivo, entre otros, los aborígenes tuvieron una deficiente performance en castellano. Interferencias de su lengua materna y una pedagogía orientada al castellano bloquearon su entrada completa al orden de la ciudadanía argentina. Todos estos factores contribuyeron al desarrollo de un sentido de deficiencia frente a cualquier artículo escrito, la escritura en sí misma y su competencia subestándar de la lengua nacional.

Dentro de este contexto general se debe comprender el arribo del *Evangelio*, especialmente el promovido por misiones protestantes extranjeras que enfatizaron el uso de la Biblia – un libro *escrito* sagrado. En este sentido, los misioneros católicos nunca colocaron como central a la Biblia, porque se consideraban a sí mismos intérpretes autorizados del Evangelio. Las Sagradas Escrituras necesitaban sí una interpretación pero reglamentada por la autoridad hermenéutica de la Iglesia Católica; a la luz de esto, cualquier lectura individual “Biblia en mano” era inconveniente y heterodoxa. Por eso no sintieron útil ni necesario realizar traducciones bíblicas a la lengua aborígena.

Sin embargo, mientras la Biblia era traducida a la lengua Toba por misioneros menonitas en la provincia de Chaco desde fines de los ‘50s, el poder de la escritura tomó un turno diferente. En efecto, una segunda etapa histórica comenzó a cristalizarse a partir del hecho de que su propia lengua, naturalmente percibida como algo *solo hablado* y casi imposible de aparecer expresada en versión escrita, comenzó a materializarse en el orden de la escritura. Si bien la gente estaba feliz por ello, solo una minoría ya alfabetizada en castellano podía escribir en la lengua materna. Así las cosas, la Biblia transitó por un doble proceso de legitimación. Por un lado, era una fuente *escrita*; por el otro sus palabras no eran meros signos sino signos escritos por Dios mismo! Y debido al hecho de que Dios había sido introducido por los blancos, tenía un plus de legitimidad religiosa del que carecían las deidades ancestrales.

En ese sentido, el poder simbólico del Fichero de Culto y de las credenciales de los miembros del *Evangelio*, apareció como significativo. Es más, la Iglesia Evangélica Unida produjo una serie de materiales escritos que “organizaron” una institución emergente Toba de acuerdo con los patrones de la sociedad blanca. Así, los pastores mostraban orgullosos el Reglamento y el Manual de la IEU, que especificaban temas de administración y de fe. Ellos los valoraron como pruebas de la superioridad del *Evangelio* frente a la praxis oral y sin papeles de los shamanes. El evangelio de Luciano (cf. Vuoto, 1986; Vuoto; Wright, 1991) es un ejemplo interesante de un neo-shamanismo aún oral pero con influencias de la iconografía cristiana.

Muchos “creyentes”, también shamanes practicantes, me transmitían sus quejas acerca de que carecían de credenciales como las de las iglesias. De poseerlas ellos pensaban que podrían ser reconocidos “oficialmente” como tales y de este modo evitarían ser culpados por toda muerte ocurrida localmente. Más aún, una vez me comentaron que en la provincia del Chaco los shamanes *sí* tenían tarjetas. Algunos Toba de Tacaaglé deseaban ir allá pero debido a la falta de fondos sus deseos no pudieron cumplirse. En este contexto la provincia del Chaco no solo aparecía como distante geográficamente sino también más relacionada con las condiciones de legitimidad de la vida blanca.⁷

Otra instancia de la colonización de la palabra se verbaliza en la categoría llamada actualmente por los Toba *los papeles*. Esta incluye todo lo que se relacione con documentación personal, comunal, oficial, cartas, títulos de propiedad, trámites administrativos. Frente a la necesidad de insertarse en el orden legal de la sociedad mayor, gradualmente las generaciones más jóvenes van aprendiendo el estilo y los códigos a través de los cuales sus reclamos son presentados ante las diferentes dependencias de la administración pública. Una vez que Misión Tacaaglé cerró sus puertas en 1958, los Toba tuvieron que hacerse cargo de sus propios reclamos personales y colectivos; ya no estaban los misioneros que hacían de intermediarios en lo que hace a trámites y la documentación. Así, el *orden de los papeles* se apareció a ellos casi repentinamente, el cual reforzaba el

⁷ En relación con esto, un amigo de Tacaaglé hizo un interesante comentario acerca de las relaciones entre los Toba de Chaco y Formosa. Dijo que aquellos usualmente hacían chistes sobre éstos por ser rurales, ingenuos y por su olor a ñandú; inversamente, los formoseños decían que los chaqueños son demasiado *mansos*, petulantes y con muchas maneras de los blancos.

sentido de carencia de escritura ya comentado antes. No obstante éste, la capacidad de negociación de los líderes de entonces rindió sus frutos, aún cuando solo unos pocos de ellos supieran leer y escribir y hablar el castellano con fluidez.

A partir de 1984, con la sanción de la Ley Provincial del Aborigen (#426), un nuevo orden de organización interna de las comunidades indígenas formoseñas fue requerido por las leyes, para que cualquier reclamo fuera legítimo. Así, una legitimidad histórica retrospectiva apareció conferida por el estado, y los aborígenes se vieron forzados a ajustarse a sus marcos institucionales. El conflicto de legitimación parecía haberse resuelto en esta nueva etapa histórica. Sin embargo, a pesar de que muchas comunidades poseen hoy títulos de propiedad, y muchas de sus iniciativas han sido aprobadas, parece seguir existiendo un hiato imposible de superar porque la nueva legalidad es impuesta y no surgió de un proceso gradual de consultas en las comunidades. Así, el orden jurídico al que se someten las comunidades parece ser la etapa más reciente de un proceso de colonización de la vida que ineludiblemente implica un permanente ajuste a situaciones estructurales donde la agencia indígena tiene relativamente escaso efecto. Esto no quiere decir que no existan posibilidades de revertir esta situación; las mismas se hallarían, desde mi punto de vista, en conferir a las historias indígenas como praxis el mismo estatus de legitimidad que el de la historia oficial. Entonces, las ilusiones del salvaje, del paganismo, de la desnudez, del desierto, de la vagancia, del ocio, de la oralidad como debilidad, del nomadismo, de la suciedad, de la amoralidad, de la desorganización aparecerían como emergentes de un proceso histórico dado, y no como una descripción objetiva de la naturaleza.

Referencias

AUZA, Néstor T. La evangelización del Chaco. La obra civilizadora y religiosa del convento San Carlos de Santa Fe. In: CONGRESO NACIONAL Y REGIONAL DE HISTORIA ARGENTINA, 5., 1981, Resistencia y Corrientes. Academia Nacional de la Historia, 1997. p. 813-824.

BOSCH, J. M. *Reglamento para el personal de las Reducciones de Indios*. Buenos Aires: Comisión Honoraria de Reducción de Indios: Ministerio del Interior, 1925a.

BOSCH, J. M. *Reglamento de chacras indígenas para la Reducción Bartolomé de las casas*. Buenos Aires: Comisión Honoraria de Reducción de Indios, Ministerio del Interior, 1925b.

BRAY, David. *El Estado, los donantes extranjeros y los pueblos indígenas de la provincia del Chaco, Argentina: de la subyugación al comienzo de la autodeterminación, 1884-1988*. Buenos Aires: GADIS, 1989. (Serie Documentos de Trabajo, 6).

CORDEU, Edgardo J.; SIFFREDI, Alejandra. *De la algarroba al algodón*. Buenos Aires: Juarez, 1971.

COSENTINO, Floriano; LOYO DE VERGARA, O.; KULMAN, Lucía. *Testimonios y recuerdos del Padre Aldo Bollini*. Espinillo (Formosa), 1978. Mecanografiado.

FERNÁNDEZ CANCIO, José. *Relato sintético de una parte de la historia de mi vida*. Clorinda, 1948. Mecanografiado.

IÑIGO CARRERA, Nicolás. *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1979. (n. 11).

LUNA OLMOS, Lucas. *Expedición al río Pilcomayo en 1905 por el Señor Gobernador de Formosa Don Luca Luna Olmos*. Formosa, 1948.

PAZ, Arminda; SBARDELLA, Cirilo R.; HERTELENDY, María Lucila. *La Misión San Francisco Solano de Tacaagle*. Formosa: Talleres Gráficos del Obispado de Formosa, [s.d.].

SANTAMARÍA, Daniel. Apóstatas y forajidos: los sectores sociales no controlados en el Chaco, siglo XVIII. In: TERUEL, Ana; JEREZ, Omar (Comp.). *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 1998. p. 15-34.

SBARDELLA, Cirilo R. El pensamiento de J. M. Uriburu sobre los aborígenes. *Revista de la Junta de Estudios Históricos y Geográficos de Formosa*, Formosa, 1 (1), p. 35-57, 1982.

SBARDELLA, Cirilo R. Los "Diarios" de la Misión Laishí. *Estudios Regionales: Serie Historia*, Posadas, 2, p. 37-46, 1991.

VUOTO, Patricia M. Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: dos cultos de transición entre los toba takshek. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 10, 1986.

VUOTO, Patricia M.; WRIGHT, Pablo G. Crónicas del Dios Luciano. *Religiones Latinoamericanas*, México, 2, p. 149-180, 1991.

WRIGHT, Pablo G. *Being-in-the-dream*: postcolonial explorations in Toba ontology. (Ph.D. dissertation)–Department of Anthropology, Temple University, 1997a.

WRIGHT, Pablo G. El desierto del Chaco: geografías de la alteridad y el estado. In: TERUEL, Ana; JEREZ, Omar (Comp.). *Pasado y presente de un mundo postergado*: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 1997b. p. 35-56.

Recebido em 13/04/2003

Aprovado em 15/05/2003