

RETORNO A UNA *SOCIEDAD SIN BLANCOS*: UTOPIA EN EL MOVIMIENTO Mesiánico DE LOS QUOM¹ DE NAPALPÍ, 1924

Introducción

El presente trabajo tiene como problema de estudio el movimiento² mesiánico de los toba-guaycurú o quom sucedido en 1924 en la Reducción de Napalpí, provincia del Chaco. Se entiende por movimiento mesiánico aquel movimiento político-social que toma la religión como medio de protesta y cambio respecto del orden vigente.

En primer lugar, se abordará específicamente por qué fue un movimiento político-religioso en el marco de la cultura toba correspondiente a la zona del Chaco austral, atendiendo a las características de su cosmología e *identidad étnica*³: se interpreta la cultura toba no tomando por la misma una definición esencialista / estática sino por el contrario ligándola – y de esta manera historizando y poniendo de relieve sus aspectos cambiantes y conflictivos con otras sociedades⁴– con el contexto histórico en el que está inserta. En segundo lugar, se vinculará la economía regional –particularmente el desarrollo del capital industrial– de la zona del Gran Chaco, en la cual los indígenas fueron objeto de explotación como mano de obra barata, con el proceso histórico de constitución del Estado-Nación argentino y las condiciones sociales y políticas de su inserción en el mercado mundial. En tercer lugar, se hará una breve exposición y análisis crítico respecto de las fuentes consultadas.

Por último, se adelanta la conclusión de este trabajo, la cual queda abierta, en entender el movimiento llevado a cabo por los toba-guaycurú como una respuesta contra la apremiante realidad que vivían, en términos de Iñigo Carrera (1988), de “coacción económica y extraeconómica” como consecuencia de las acciones sistemáticas por parte del Estado en la

¹ QOM es la autodenominación de los tobas pertenecientes a la familia lingüística guaykurú, o NAM QOM (la gente), Miller (1979).

² Siguiendo a Cordeu y Sifreddi (1971) la periodización del movimiento en el Chaco comprende tres momentos: 1924; 1933-1934 y 1935-1937. Es menester aclarar, en primer lugar, que esta periodización difiere a la de Miller (1979) quien la critica fuertemente y prolonga el movimiento hasta la segunda mitad del s. XX; en segundo lugar, cabe decir que en la presente ponencia se contextualizará la masacre de Napalpí principalmente en la periodización propuesta por Cordeu y Sifreddi, es decir, se estudiará al movimiento en su primera etapa. Conuerdan con la misma los siguientes autores: Martínez Sarasola (1992); Carrasco y Briones (1996).

³ Vázquez (2000) problematiza el concepto desde una perspectiva histórico-crítica haciendo hincapié en las relaciones desiguales, es decir, en “las relaciones de dominio-sometimiento con el orden social existente”.

⁴ En este sentido, Miller (*Op. Cit.*) subraya que el contacto de la sociedad toba con el *otro*, a partir de la conquista y colonización, se caracterizó por la adopción por parte de éste de “una posición autoritaria y paternalista” y por compartir “un objetivo común: la *pacificación y civilización* del indio”.

región del Gran Chaco en los siglos XIX y XX, en este sentido resulta urgente la necesidad de una reparación histórica para con los pueblos originarios en Argentina y en nuestro continente.

Retorno a los orígenes: Utopía de una *sociedad sin blancos*

Pereira de Queiroz (1969) distingue al mesianismo del milenarismo por la presencia en el primero de un líder que cumple la función de un *mesías* en anunciar a la comunidad que dirige la instauración de un orden social distinto al vigente. Conceptualiza al mesianismo como una rama de los movimientos milenaristas y lo caracteriza por tres elementos:

1. Una colectividad descontenta u oprimida. Aquí la autora marca que el punto de partida del movimiento es la repulsión de la sociedad existente.
2. La esperanza en la venida de un emisario divino, identificado con el mesías. Bastide (1970) y Eliade (1992) lo vinculan con la necesidad de recurrir a los *antepasados míticos* o *héroes culturales* como “recreadores de la edad de oro” perdida. Aquí es importante destacar el rol político y religioso de los chamanes en las comunidades indígenas, particularmente en la sociedad toba donde tuvo lugar el movimiento estudiado.
3. La creencia en un paraíso al mismo tiempo sagrado y profano. La autora refiere que tanto el mesianismo como el milenarismo enlazan lo sagrado y profano en utilizar la religión como medio de solución a los problemas políticos o económicos. Esto se corresponde con “el deseo de vivir en un mundo perfecto”, lo cual se relaciona siguiendo a Pereira de Queiroz, con la idea de Fin de Mundo. En el caso de los tobas, se expresaba en volver a una *sociedad sin blancos*. En este punto, tanto Eliade como Miller (1979) ponen de relieve el Apocalipsis escatológico presente en la religión cristiana -según Miller en la síntesis sucedida de las creencias tobas con el pentecostalismo a mediados del s. XX-. Eliade explica que a pesar de que estos movimientos son fundamentalmente antioccidentales, antiblancos y anticristianos, es notable la presencia de escatología cristiana representada en el mensaje del mesías, el cual proclama la idea de Fin del Mundo para alcanzar una mejor condición económica y social. Siguiendo a este autor, la utopía de una *sociedad sin blancos* constituye un estado paradisíaco “original” que representa una imagen idealizada de la situación cultural y económica anterior a la llegada de los blancos.

A diferencia de Pereira de Queiroz, que hace un análisis comparativo desde la sociología durkhemiana de los movimientos aquí tratados, en América –principalmente sobre datos

etnográficos de Brasil–, con África y Oceanía; Bastide⁵ propone reubicar los movimientos mesiánicos en el plano concreto de las situaciones sociales correspondientes a la lucha de clases. El autor sitúa el mesianismo y el milenarismo en una etapa intermedia entre el mito y la utopía, planteados como un *continuum*. La utopía como modelo de acción contiene arquetipos míticos como el de la “Tierra sin mal” idea presente en los movimientos mesiánicos. En este sentido, para Bastide, la utopía es “un efecto de la lucha de clases”.

En relación con la cultura toba, Miller caracteriza dos valores:

1. Importancia de la armonía entre la naturaleza y el hombre.
2. Interés por el bienestar de los parientes.

En lo referente al primer punto, Miller indica que el mantenimiento de la armonía con el orden natural es responsabilidad primaria del chamán –aunque no exclusiva de éste– dado su comunicación con seres y poderes espirituales. Tanto Miller como Wright (1992) caracterizan la concepción del universo toba vinculado a la naturaleza y estructurado en tres niveles superpuestos del espacio. Cada nivel está dominado por un ser espiritual –*espíritu compañero* en términos de Miller, *espíritu guía* para Cordeu y Siffredi (1971) – quien gobierna un área particular del universo toba⁶, en este sentido ambos autores coinciden en que los tobas entienden la “mala” caza, la enfermedad y cualquier desequilibrio entre el hombre y el orden natural como una ofensa a estos seres causada por quebrar tabúes alimenticios o normas. Creemos aquí que aunque Miller aclara que afirmar una armonía entre el hombre y la naturaleza no implica una noción rousseauiana de paz y armonía, resulta una visión idealizada –y un poco forzada– de la cultura toba previa a la conquista y colonización para fundamentar su tesis principal sobre que el pentecostalismo “proporcionó el acorde que permitió a los tobas reducir el nivel de tensión y restablecer considerablemente la armonía que había sido destruida por la conquista, la colonización y la acción misionera”⁷. Luego se volverá sobre esta consideración la cual es discutida también por Wright y con quien compartimos su posición. No obstante, se destaca la erudición y exhaustiva investigación de la obra de Miller respecto de los tobas y por eso se toma su caracterización de su cultura.

⁵ Cabe decir que este autor no realiza una distinción conceptual entre mesianismo y milenarismo.

⁶ Principio de dominio y jerarquía en términos de Wright (*Op. Cit.*) que rige en el *Horizonte cazador*, un nivel de la religiosidad toba tradicional siguiendo a Cordeu y Siffredi (*Op. Cit.*). Véase nota nº 32.

⁷ *Op. Cit.* p. 131.

Respecto del segundo punto, este autor recalca que el bienestar / salud de los parientes se interpreta como el bienestar de uno. Esto lo liga al papel del chamán en la curación, que luego lo vinculará como elemento fundamental en relación con la recepción por parte de la sociedad toba del pentecostalismo en la década del 40'—por la experiencia extática compartida con este culto—. Además se vincula con la valoración que se le da a la salud dado que un chamán enfermo es considerado muerto y pierde así su prestigio.

En cuanto al movimiento, los dos principales líderes tobas *José Machado* y *Dionisio Gómez* eran chamanes *oikjağajk*. Igualmente, sobresalen los dirigentes mocovíes *Miguel Durán* y *Pedro Maidana*, este último también chamán *oikjağajk*. Wright refiere una clasificación de los chamanes al interior de la sociedad toba⁸ según su poder y el alcance de sus acciones: los *oikjağajk*, quienes son los más poderosos ya que están asociados a los espíritus de los muertos y poseen un poder singular para conversar con ellos, es así que se distinguen de otros líderes políticos y religiosos; las vías de comunicación van desde sueños, danzas, técnicas como la glosolalia y voces guturales así como visiones. También se destacan los *pi'ogonak* que se diferencian de las personas corrientes y de los demás chamanes por su relación especial con los seres espirituales⁹, quienes les brindan conocimiento y poder —en particular para curar— que debe ser utilizado en beneficio del grupo para brindar buena salud y bienestar. La aparición o encuentro con un ser espiritual —que permite acceder a zonas sagradas del cosmos toba— es una de las formas de llegar a ser chamán, así como la herencia. Se desprende que el rol que ocupan en la sociedad toba es sumamente cardinal, rol político y religioso ya que actúan como mediadores entre su comunidad y los seres espirituales / seres no humanos que gobiernan la totalidad de lo que existe. Pero no basta la acción de líderes chamánicos para que toda una sociedad se movilice contra la dominante, es así que antes de puntualizar los hechos concretos que motivaron la rebelión, resulta importante atender al contexto socioeconómico en que tuvo lugar:

En 1911 se crea en el Chaco la Reducción Napalpi¹⁰ en la que se tiene particular interés en conservar la fuerza de trabajo indígena al tiempo de “civilizarlos”, esto es entre otras cosas,

⁸ Tradicionalmente la sociedad toba estuvo constituida por familias extensas lideradas por un cacique. Es condición ser chamán para acceder al poder tribal. Wright, al igual que Miller, marca el status que genera ser chamán como así también la competencia que se da entre los mismos.

⁹ El autor se refiere a los *nonhuman beings*, es decir, seres no humanos (por ejemplo los *no'wet*) con quienes se comunican sólo los *pi'ogonak* por medio de sueños y visiones que rigen a su voluntad.

¹⁰ Iñigo Carrera (1988) subraya que al momento de su creación se tuvo en cuenta la experiencia de fracaso de la colonia “San Antonio de Obligado” en 1884 en donde se militarizó a los indígenas incorporándolos al regimiento de la Guardia Nacional y éstos se sublevaron matando al coronel a cargo.

terminar con el nomadismo, por tanto se les daba tierras para que trabajasen para su subsistencia y se los mantenía localizados en un mismo lugar. De esta manera los indígenas eran objeto de mano de obra barata para la economía regional: tanto para la recolección del algodón y la explotación forestal en el Chaco como para la cosecha de caña de azúcar en los ingenios de Salta y Jujuy; mantenían un trabajo estacional por un salario mínimo. Es menester agregar que en la década del 20' aumenta la producción del algodón –impulsada desde el gobierno nacional a cargo del presidente M. T. de Alvear quien asume su mandato en 1922– por lo que se hizo imperiosa la necesidad de mano de obra, además en 1923 la Reducción de ser “exclusivamente obrajera se ha transformado en agrícola”¹¹, con lo que se aseguraba de esta manera la sedentarización de los mismos.

Los sucesos principales que provocaron la sublevación en 1924 son los siguientes:

-Impuesto del 15 % en la adquisición del algodón para los indígenas: esta medida tomada por la administración de la Reducción exasperó a los indígenas quienes fueron apoyados por lo comerciantes de las localidades cercanas de Quitilpi y Machagay con quienes mantenían deudas.

-Injusticia con el régimen de tenencia de la tierra: descontento de los indígenas por la notable diferencia entre su precaria situación –sin títulos de propiedad– y la de los “colonos cristianos”¹². Esta injusta situación es resultado de la política del Estado luego de la colonización del Chaco, de entregar tierras a funcionarios y/o familias adineradas por recompensas militares y/o favores políticos –algo similar de lo sucedido en Pampa y Patagonia–.

-Relación conflictiva¹³ blancos / indígenas: se resume en la superexplotación –el mal trato en obrajes e ingenios, sobre todo particulares donde no hay registro de controles– y el desprecio hacia los indígenas, la falta de respeto hacia sus costumbres y la visión distorsionada por parte de la sociedad dominante –reflejada en los documentos oficiales¹⁴– que se traduce, en la práctica, en xenofobia y etnocentrismo para con ellos.

-Prohibición a los indígenas de migrar a Salta y Jujuy: como resolución del gobernador del Chaco, Fernando Enrique Centeno (1923-1926), a partir de un petitorio de agricultores con fecha

¹¹ Echarrí (2001). Es notable el trabajo que hace con las fuentes este historiador chaqueño, en su libro cita informes -dirigidos al Ministerio del Interior- de la *Comisión Honoraria de Reducciones de Indios* de 1920 y 1923 donde se detallan la cantidad de tierras cultivadas y donde además constan explícitamente los objetivos de la tarea “civilizadora” de la Reducción.

¹² El término *colono* hace referencia a los propietarios de las tierras y a la figura jurídica de *colonia* utilizada a fines del s. XIX y principios del s. XX en la legislación de nuestro país a partir de la colonización correspondiente a la región del Chaco.

¹³ Subordinada y fundamentalmente asimétrica en la explotación sufrida en la estructura económica y la discriminación hacia su cultura.

3 de junio de 1924 al Ministerio de Agricultura de la Nación, se prohibió a los indígenas ir a trabajar a esas provincias en época de zafra dado que se los necesitaba en el Chaco para recolectar algodón. La mayoría de los autores hacen hincapié en que esta medida afectó a la mayoría de la población indígena –tobas y mocovíes– incluyendo a los caciques que se encargaban de mediar en el reclutamiento de los trabajadores con el peón y recibían por ello una ínfima fracción de dinero.

Cabe aclarar que no consideramos aquí como causas: *la enemistad histórica entre tobas y mocovíes, los intereses en pugna entre diferentes sectores de la sociedad dominante y el asesinato en la localidad de Sáenz Peña del chamán Sorai por un policía* sí como factores secundarios que actuaron en la coyuntura, especialmente los dos últimos. Respecto del primero, es importante relativizar la rivalidad interétnica entre tobas y mocovíes dado que al autoperibirse como una misma sociedad que padecía las mismas condiciones de vida frente a la dominante se unieron en el movimiento aquí estudiado y no fue ésta la única vez en la historia, además en ambas culturas el papel del chamán es de igual envergadura, cabe destacar en este punto el accionar de *José Machado* al congregar un gran número de tobas y mocovíes en una misma toldería. En cuanto a los intereses en pugna de distintos sectores, cabe decir que los indígenas eran valorados como mano de obra para la totalidad de la sociedad, existían tal vez matices dentro de los niveles de jerarquía que conforman el Estado¹⁵ –la administración de la Reducción, el gobierno provincial y nacional– pero las políticas en general para con los indígenas tenían el objetivo común de *civilizarlos* e incorporarlos a la sociedad nacional en tanto fuerza productiva más que como ciudadanos de derecho. En referencia al suceso puntual del asesinato del chamán Sorai –padre de Dionisio Gómez– con fecha 6 de junio de 1924 debe ser entendido en el contexto en que los indígenas eran objeto de persecución, en especial los chamanes, por parte del brazo armado del Estado, la policía, por actos de “bandillaje” desde el punto de vista oficial –robo de ganado a particulares para su subsistencia, principalmente–. Las autoridades –tanto provincial como de la Reducción– solicitaron desde principios de ese año más refuerzo policial sustentado en el discurso de que se necesitaba “más seguridad” en el territorio y apoyado en gran parte por la prensa local. Por último, omitimos aquí un hecho particular –sucesido después del atentado

¹⁴ Se amplía este punto en la sección donde se exponen las fuentes en las que se repite –con tristeza para quien escribe– el mismo patrón de estereotipo del indígena: vago, potencial asesino, borracho, peligroso, salvaje.

¹⁵ Por ejemplo, en julio de 1924 el gobierno nacional decidió no enviar al Chaco tropas del ejército que habían sido solicitadas por el gobernador, en tanto las autoridades de la Reducción requerían la intervención de la policía de Quitilpí.

contra Sorai– que corresponde a *la muerte de un colono francés* quien había herido antes a un indígena, ya que es uno de los numerosos acontecimientos de violencia que precedieron a la brutal represión de julio.

Cordeu y Siffredi diferencian dos concentraciones en la rebelión de 1924:

-Abril - Mayo: Desde principios de 1923, tobas y mocovíes se estaban reuniendo en torno al toldo de Dionisio Gómez, a quien los autores consideran como líder carismático en su condición de chamán. Éste preconizaba que “en caso de conflicto violento las balas de los blancos no penetrarían en los indios, y que los que murieran resucitarían en el acto.”¹⁶ Estas reuniones eran mal vistas por las autoridades locales y sucedían en el contexto descrito sumado a que los indígenas robaban ganado y con esto alarmaban a la población, en este punto la prensa local, en especial el periódico oficialista “La Voz del Chaco” –vigente hasta el día de hoy–, se hizo eco de las denuncias de los pobladores y exageró los hechos.

A mediados de mayo¹⁷ de 1924, Centeno se entrevista con los líderes Machado, Gómez y Maidana¹⁸ en Napalpí que luego pasará a la historia como “Conferencia de Napalpí”, en donde promete: la supresión del impuesto del 15%, la libertad a indígenas presos en la cárcel de Resistencia –en su mayoría enfermos por el hacinamiento–, cambiar a las autoridades de la administración de la Reducción y entrega de alimentos (1000 kilos de galletas y carne de dos vacas). Seguidamente, una comisión de cinco indígenas –tobas y mocovíes– viajó a Buenos Aires¹⁹ para petitionar ante la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios lo siguiente: nuevamente la eliminación del impuesto del 15% del algodón, títulos de propiedad a colonos indígenas, construcción de una escuela, instalación de un Registro Civil y una oficina de Enrolamiento; como respuesta sólo obtuvieron la promesa de modificación del reglamento de chacras.

No sorprende expresar que ninguna de las promesas se cumplieron, lo que provocó más desconfianza por parte de los indígenas hacia las autoridades gubernamentales y más hechos de violencia, entre ellos el homicidio al chamán Sorai. Aquí cabe señalar sobre este último acontecimiento que dio crédito a las predicciones de Dionisio Gómez ya que al momento de

¹⁶ (*Op. Cit.*) p. 69.

¹⁷ Las fuentes difieren al respecto si fue el día 17 o 19.

¹⁸ Cabe decir respecto de este cacique mocoví que tanto Miller (*Op. Cit.*) como Cordeu y Siffredi (*Op. Cit.*) coinciden en una caracterización no clara del mismo dado que no es sabido si su procedencia mocoví se debía a que estaba casado con una mujer de esa cultura -y él era oriundo de Salta- o al apelativo de “dureza y ferocidad” que significa el término mocoví, aunque no se discute su cualidad de chamán.

matar a sangre fría a Sorai, otro indígena “quedó tendido en el suelo por las balas de la policía; al verlo caído, algunos acudieron presurosamente en busca de una camilla pero, a su vuelta, el indio había desaparecido y regresado a su toldería para gran sorpresa de los demás.”²⁰

-Mes de Julio: Cordeu y Siffreddi resaltan que en esta segunda concentración los indígenas estaban en una actitud de rebeldía puesto que la toldería de Gómez estaba defendida con simples trincheras. No discutimos esta observación aunque sí consideramos como Martínez Sarasola (1992) que la masacre de alrededor de 200 indígenas²¹ sucedida en Napalpí con fecha 19 de julio de 1924 fue un fusilamiento²² ya que los indígenas no opusieron un enfrentamiento. Se realizaron tres descargas, uno de los más importantes informantes de Miller, el chamán Sotelo, refiere que los policías que ejecutaron **la matanza** –como en la actualidad se llama el lugar en el Chaco a partir de la masacre– a cargo del comisario Roberto Sáenz Loza tenían la orden de disparar por arriba de sus cabezas con el objetivo de dispersarlos, por tanto la primer descarga se hizo con ese fin con lo que acrecentó la confianza en las profecías de los indígenas, quienes estaban en una danza ritual²³ cantando y bailando desde el día anterior. Con la segunda y la tercer descarga culminó el exterminio. Anteriormente, el día 18, se hallaban concentrados en Napalpí el Comisario a cargo junto con refuerzo policial de Quitilpí sumado a “otros diez agentes que vinieron de Sáenz Peña y veinte de Machagay, lo que hacía un total de 80 hombres; con otros sesenta que quedaban como resguardo en Machagay y Presidente de la Plaza”²⁴. Cabe decir que ninguno de estos policías que actuaron en el fusilamiento sufrió una baja y reiterar que los indígenas no opusieron defensa. Asimismo, los indígenas muertos fueron objeto de indignación como la mutilación del cuerpo –orejas y testículos– del chamán Maidana. Respecto de los demás líderes, se sabe que Machado logró escapar con vida y refugiarse en la localidad de Makallé bajo el falso nombre de Felipe defendiéndose de esta manera de la persecución de la que era objeto. En cuanto al destino de Gómez, su cuerpo no fue hallado, se sabe que fue herido en la masacre, aunque es incierto si murió allí mismo o consiguió huir.

¹⁹ Es de destacar que este hecho sólo lo nombra Echarri (*Op. Cit.*).

²⁰ Cordeu y Siffreddi (*Op. Cit.*) p. 69

²¹ Las fuentes difieren en cuanto a la cantidad de muertos -las policiales hablan de un número irrisorio de cuatro indígenas- aunque en su mayoría coinciden entre 200 y 250 entre los que se encontraban mujeres y niños.

²² *Op. Cit.* p. 341

²³ Miller se refiere a la “danza de la cadena” de los mocovíes practicada en las reuniones que se efectuaban en el toldo de Dionisio Gómez, donde éste y demás chamanes procedían a realizar curaciones y otros ritos. Específicamente cabe decir que Gómez conversaba con el espíritu del chamán Sorai (*Op. Cit.*) p. 106

²⁴ Echarri (*Op. Cit.*) p. 75

En este sentido, se concibe la resistencia indígena como respuesta a las condiciones infrahumanas de vida a las que eran sometidos por la sociedad dominante. Respecto de las características mesiánicas del movimiento, se comprenden en el marco sociocultural e histórico antes expuesto de la sociedad toba en conflicto con las clases expoliadoras. Creemos aquí que los principales chamanes, en particular Dionisio Gómez y José Machado cumplieron el papel de mesías –presente en las creencias de la religiosidad toba– al dirigir y predicar a su sociedad la posibilidad de cambiar de manera radical el *statu quo*. Siguiendo a Cordeu y Siffredi se destaca la revalorización cultural indígena al autoperibirse tobas y mocovíes como “un bloque homogéneo en el contexto de una sociedad colonizada”²⁵. Cabe agregar que la represión sucedida el 19 de julio de 1924 a cargo del brazo armado del Estado no pudo haberse hecho –como sucede siempre en la historia– sin el apoyo de la mayoría de la sociedad, en este punto jugaron un papel prominente casi la totalidad de los periódicos que fomentaron a la opinión pública de la región y a las autoridades gubernamentales a pedir “orden y seguridad” reprimiendo a los indígenas.

Como se ha dicho antes²⁶ se entiende la rebelión mesiánica de Napalpí de 1924 como parte de los siguientes alzamientos sucedidos posteriormente en el Chaco:

-Entre 1933 y 1934 fue sofocado por la policía local un levantamiento de tobas en Pampa del Indio que esperaban una “era de abundancia” a partir de la llegada de aviones con alimentos y vestimenta, como había sido anunciado por el líder *Tapanaik*. Tanto Martínez Sarasola como Miller relativizan sus dones proféticos, marcan que no tenía antecedentes chamánicos y en términos de Miller “nunca llegó a obtener realmente un grupo de seguidores”; este autor concluye además que, es considerado en la actualidad un “falso profeta”²⁷. *Tapanaik* fue encarcelado; en cambio destaca la actuación del chamán *Cacique Moreno* por su liderazgo político en la revuelta mencionada.

-Entre 1935 y 1937 tobas y mocovíes se unieron ante el liderazgo del chamán *Natoxochi* (Evaristo Asencio) en El Zapallar –hoy General San Martín– quien entregaba a sus seguidores bastones de madera de carandá los cuales tenían depositado el poder recibido de un importante espíritu. Este chamán preconizaba también una era de abundancia y transmitía una revalorización y respeto de las creencias tradicionales tobas.

²⁵ *Op. Cit* p. 78

²⁶ Véase nota nº 2.

²⁷ *Op. Cit.* p. 112.

Miller refiere un número de 360 indígenas (en su mayoría mocovíes) muertos en manos de la policía.

En el marco histórico en que tuvieron lugar estas rebeliones, se pueden pensar los siguientes hechos como **antecedentes** que reflejan la hostil situación de superexplotación y degradación sociocultural en que estaban subsumidas las comunidades indígenas en el nordeste argentino a principios del s. XX:

-1916: Levantamiento indígena en la Reducción Napalpí por hambruna.

-1918: Alzamientos tobas en las localidades de Laguna Yerma (provincia de Formosa) y El Palmar (provincia de Chaco).

-1919: Represión en los quebrachales del Chaco santafesino; Levantamiento pilagá en Fortín Yunka²⁸ (provincia de Formosa).

-1920: Huelga en Ingenio azucarero Las Palmas (Chaco austral). Líder: chamán *pi'ogonak Taigoyi'* (Cacique Mayordomo).

-1923: Levantamiento toba en Fortín Nuevo Pilcomayo (provincia de Formosa).

Martínez Sarasola caracteriza en su totalidad a los tres levantamientos descriptos anteriormente por “ser un vehículo de recuperación de los valores comunitarios tradicionales y al mismo tiempo la expresión organizada de una nueva resistencia indígena ante la opresión de la sociedad nacional”²⁹.

Además, se manifiesta aquí que estos alzamientos fueron conducidos por líderes cuyo papel fue sumamente importante en la sociedad oprimida a la que representaban. Cabe señalar que tanto los chamanes *Natoxochi* y *Cacique Moreno* eran *oikjağajk*, al igual que *José Machado* y *Dionisio Gómez*. Siguiendo a Eliade, “estos movimientos están siempre promovidos por fuertes personalidades religiosas de tipo profético y organizados con fines políticos”³⁰, en el contexto de la cosmología toba se vincula con las creencias comprendidas en el *Horizonte irradiado*³¹ referentes a la posibilidad omnipresente de *cambiar el mundo* que dieron luz frente a tan cruda realidad.

²⁸ Martínez Sarasola (*Op. Cit.*) refiere que la masacre de Yunka en que perdieron la vida cientos de indígenas pasó a la historia como “el último malón”.

²⁹ *Op. Cit.* p. 340

³⁰ *Op. Cit.* p. 76

Territorialización del Estado. Indígenas como *otros internos* y *otros externos*

En esta sección se hará nota brevemente a cómo fueron considerados los indígenas en la legislación en el proceso de conformación del Estado argentino, esto se vinculará al contexto socioeconómico –antes descrito– en que tuvo lugar el movimiento. Resulta crucial marcar en este proceso las dos campañas militares en la región del Gran Chaco:

-1884: expedición militar a cargo de Benjamín Victorica, ministro de Guerra y Marina durante la presidencia de J. A. Roca;

-1911: el Teniente coronel Enrique Rostagno realiza la segunda campaña militar en la región, bajo la presidencia de Sáenz Peña.

Respecto de la primera, los indígenas quedan militarmente *pacificados* –es decir, neutralizados–, en especial la sociedad toba ya que fueron aniquilados dos de sus principales caciques *Cambá* y *el Inglés* en San Fernando, hoy actual capital de la provincia de Chaco, **Resistencia**, que lleva su nombre en alusión a esa derrota. Como consecuencia, las tierras ganadas militarmente quedan bajo jurisdicción nacional. En este punto, cabe nombrar la Ley N° 817 de Inmigración y Colonización, sancionada anteriormente en 1876, que en el contexto de exterminio sucedido bajo la expedición de Victorica garantizaba un poblamiento sistemático en las tierras de la región, ahora aptas para ser puestas en producción agrícola ganadera.

Siguiendo a Carrasco y Briones (1996), se puede considerar el período desde 1853, año en que se sanciona nuestra Constitución Nacional, hasta 1884 como el proceso de *territorialización del Estado*: esto se explica en las leyes que “se dirigen a regular las acciones a emprender en la frontera (defensa, avance, ocupación)”. En este sentido, en relación a las comunidades indígenas, éstos son vistos como *otros internos* al ser incorporados a la economía regional³² –fundamentalmente a la industria extractiva en el Chaco– contratados como mano de obra por los colonos; y como *otros externos* puesto que están supeditados a “una normativa estatal autónoma y soberana respecto de otras”³³, en particular, del derecho consuetudinario indígena.

Ya a principios de s. XX antes de sucederse la segunda campaña, se crea en 1903 la Ley N° 4167 la cual hace referencia al régimen de tierras fiscales que da potestad al Estado para llevar

³¹ Segundo nivel de la religiosidad toba tradicional, el cual comprende deidades éticas vinculadas con profecías sobre la resurrección de muertos y próximo advenimiento de una era de justicia. Wright (*Op. Cit.*) refiere que el contenido de estas creencias se refleja en las narraciones tradicionales como mitos y cuentos.

³² El modo de producción de las comunidades indígenas del Chaco, previo a la inserción en la economía de mercado capitalista, se basó principalmente en la caza y recolección en el monte; los tobas particularmente eran nómades como ya se ha dicho antes.

³³ *Op. Cit* p. 13

a cabo la siguiente tarea “el Poder Ejecutivo fomentará la reducción de las tribus indígenas, procurando su establecimiento por medio de misiones y suministrándoles tierras y elementos de trabajo”³⁴ y en 1907 se crea la “Sociedad Protectora de Indios” con el objetivo de establecer al indígena que está en estado salvaje en reducciones. Martínez Sarasola considera que a fines del s. XIX culmina el genocidio indígena, no obstante, creemos que fue necesaria una segunda campaña militar para la delimitación de la frontera, cabe agregar sobre este punto que a principios del s. XX, el Chaco era la única región del actual territorio argentino que no estaba totalmente controlada bajo el Estado. Por tanto para *pacificar* y *civilizar* al indígena Enrique Rostagno emprende su cometida militar, como ilustra Iñigo Carrera “destinada a ocupar definitivamente esa zona”³⁵. Específicamente, este autor remarca el objetivo de convertir obligadamente al indígena en el Chaco en obrero y subordinarlo a míseras condiciones de vida: “desde mediados de la década de 1910 los indígenas ya estaban incorporados como asalariados a la actividad productiva del territorio chaqueño, especialmente en la producción taninera, maderera y azucarera”³⁶. Asimismo, cabe reiterar que en las décadas del 20’ y 30’ aumenta considerablemente la producción de algodón y sitúa a Argentina en un lugar prominente de competitividad en el mercado mundial. Siguiendo a Iñigo Carrera “A partir de 1923 el Ministerio de Agricultura de la Nación comenzó una campaña de difusión del algodón en el Chaco (...) La campaña consistió en la divulgación de cartillas explicativas sobre cómo producir algodón, importación y entrega de semillas, instalación de desmotadoras en vagones de ferrocarril que recorrían los pueblos, contratación de técnicos norteamericanos para estudiar su producción y comercialización. La superficie sembrada con algodón en el Chaco se cuadruplicó en tres años y ese Territorio Nacional, pasó a ser el primer productor nacional.”³⁷

En resumen, creemos que el uso de la violencia utilizada por el Estado para su necesidad de delimitación del territorio fue funcional, en el Gran Chaco, al desarrollo de la economía regional. La violencia fue ejercida no sólo por el aparato militar / policial, sino también por la creación de leyes e instituciones que tenían como fin la *civilización* del indígena sino su exterminio. En este punto, resulta ilustrativo las *reducciones*: Martínez Sarasola, en cuanto a las políticas del Estado en la primera parte del s. XX en referencia a la cuestión indígena, señala que

³⁴ Martínez Sarasola (*Op. Cit.*) p. 383

³⁵ Iñigo Carrera (1988) *Op. Cit.* p. 12

³⁶ Iñigo Carrera (1984) *Op. Cit.* p. 15

³⁷ Iñigo Carrera (1988) *Op. Cit.* p. 22. El subrayado es mío.

“Reducción, protección e instrucción es la trilogía eufemística sobre la cual parece asentarse el marco ideológico de las políticas imperantes en la época. Reducción significaba en la práctica confinamiento, separación, segregación.”³⁸ Agregamos a esta consideración de degradación cultural, el énfasis que puntualiza Iñigo Carrera en su obra sobre las condiciones para que el indígena se convierta en trabajador asalariado, y con ello resalta el disciplinamiento y adiestramiento en el tipo de trabajo realizado y que fue facilitado por la institución nombrada.

Fuentes

Periódicos: “La Voz del Chaco”; “El Herald del Norte”; “La Razón”.

Cabe decir que aquí sólo nombramos los principales periódicos. La mayoría de los autores cita los dos locales y recalca su diferencia: siendo “*El Herald del Norte*” una “publicación de tinte anarco-socialista y opositora al gobernador”³⁹, el cual realizó una edición especial en junio de 1925 respecto de la masacre; y “*La Voz del Chaco*” vocero del gobierno. Jugaron un papel importante en la represión del 19 de julio. El primero denunció las atrocidades cometidas con los cuerpos muertos por los policías:

*“Al cacique Maidana, a quien pudieron reconocer entre los montones de cadáveres y que se hallaba muerto a causa de un balazo que lo atravesara, lo mutilaron a hachazos...y le cortaron las orejas sacándole luego el labio superior con sus bigotes. (...) A los otros les extraían el miembro viril con testículos y todo que guardaban ...como trofeo de la gloriosa jornada.”*⁴⁰

En relación con “La Voz del Chaco”, es de notar cómo fomentó este periódico al clima de “inseguridad” en el territorio, exagerando los hechos y pedir a las autoridades –y así justificar– la represión. Con fecha 17 de julio de 1924 anunciaba lo siguiente: “La actitud de abierta hostilidad asumida por los indios que capitanean cuatro o cinco malhechores, improvisados caciquillos y que tuvo su origen en la nefasta Reducción de Napalpí, ha asumido proporciones graves que es urgente reprimir con toda energía para garantizar las vidas y las haciendas de los pobladores de la extensa zona amenazada por el salvajismo indígena”⁴¹. Respecto de “La razón”, este diario le realizó una entrevista a Centeno –la cual transcribimos algunas partes de la misma a continuación– con fecha 26 de agosto de 1924 con el fin de que éste explique los sucesos de

³⁸ Martínez Sarasola (*Op. Cit.*) p. 390

³⁹ Cordeu y Siffredi (*Op. Cit.*) p. 68

⁴⁰ Citado por Echarri *Op Cit.* p. 95

⁴¹ Citado por Echarri *Op Cit.* p. 77

Napalpí: “*Lo ocurrido en la Reducción de Napalpí [en el mes de mayo] no es un alzamiento indígena como ha dado en llamarse, sino, pura y simplemente, una huelga de colonos aborígenes (...) El asunto debía considerarse no como una revuelta, sino como una huelga, pese a la actitud hostil de los indígenas armados, el gobernador que habla encaró el conflicto como una simple cuestión de trabajo, suscitada entre colonos aborígenes y la reducción (...) Los indios dejaron de ser los huelguistas de mayo para convertirse en vulgares delincuentes, atacando a colonos, dando muerte en forma salvaje a éstos, carneando haciendas (...) Ordené al jefe de policía [respecto de la masacre de julio] trataran de impresionar a los indios, evitando toda efusión de sangre. Pero los indios aconsejados por Maidana y el santón Gómez optaron por resistirse a la policía, recibéndola a balazos cuando quisieron parlamentar con ellos (...) según Gómez que los exhortaba, sus exorcismos los inmunizaba contra los tiros de la fuerza policial. Ante esta actitud rebelde, frente a 400 indios armados, y, peor que esto, fanatizados, ¿qué actitud cabía a las autoridades que sólo contaban con 100 hombres?*”⁴²

Es de señalar cómo el mismo gobernador miente, tanto en la actitud de los indígenas como extremando el número de muertos y de policías para así justificar la masacre, y reduciendo el conflicto a una huelga, en este punto, sólo hace referencia al impuesto del 15% –impulsado por las autoridades de la Reducción–, desligándose de esta manera de alguna responsabilidad de una de las causas principales de la rebelión. A lo largo de este trabajo, hemos hecho un relato histórico minucioso de lo ocurrido, compárese el mismo con los dichos de Centeno.

Documentos oficiales: Se tomará una selección de cada una como ilustrativa.

-Fotheringham, Ignacio. *La vida de un soldado. O reminiscencias de la frontera*. Buenos Aires, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, 1970. Tomo I;

-Victorica, Benjamín. *Campaña del Chaco*, 1885;

-Rostagno, Enrique. *Informe de las Fuerzas de operaciones en el Chaco-1911*, Ministerio de Guerra;

-Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Nación, 1923-1926;

-Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores de la Nación, 1936;

-Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, Ministerio del Interior, 1938;

-Archivo del Poder Judicial del Chaco, Expediente 910.

⁴² Citado por Echarri *Op Cit* p. 131-134

-Archivo General de la Provincia del Chaco. Copiadores de la Secretaría de la Gobernación, Libro 63.

Respecto de las tres primeras fuentes que refieren a las campañas militares, es dable señalar en cuanto a las dos primeras –en relación a la campaña de Victorica– el objetivo explícito de tomar a los indígenas como mano de obra y perseguir a sus chamanes:

*“Cambá era un indio gigantesco, muy moreno, de forma atlética y tenía mucho prestigio entre los tobas (...) El temible cacique se ha lanzado con sólo cien, dejando los otros de reserva. Y cayó. (...) Muchos muertos y heridos tuvieron los salvajes y la sangrienta lección les fue de tan terrorífico efecto (...) Un hermoso fin de campaña. Todos los indios desfilaron ante la cabeza de Cambá y todos lo reconocieron.”*⁴³

*“Al fin hemos concluido rápidamente la campaña más completa y de mayores resultados que desde Ayolas hasta la fecha ha tenido lugar en el Chaco. (...) Establecimiento de una línea militar por medio de encadenamiento de fuertes que defiende un rico territorio de más de seis mil leguas, y que obligará a 15 o 20.000 brazos viriles que estaban inútiles, abandonados a la barbarie y el robo, a entregarse a los beneficios de la civilización”*⁴⁴

El subrayado resume lo que se ha trabajado aquí en relación a la coacción extraeconómica sistemática por parte del Estado en **pacificar y civilizar al indígena**, contexto político de los alzamientos y como contrapartida la degradación y discriminación hacia su cultura. También ya se ha dicho antes de la visión distorsionada del indígena en tanto es visto como *salvaje* y *peligroso* –más precisamente esta última alusión se desprende de los periódicos que expresaban la mayoría de la opinión pública–.

La segunda campaña militar consolidó el dominio del territorio –dominando a los indígenas– y delimitando la frontera, al tiempo de continuar con la incorporación de los mismos en tanto mano de obra. Así lo expresa Rostagno⁴⁵:

“Dos objetivos principales guían a este Comando (...) El primero es ocupar nuestra frontera con el Paraguay y Bolivia, para que las colonias establecidas y a establecerse en la margen derecha del Pilcomayo puedan prosperar tranquilas, seguras de que la vigilancia y protección de las fuerzas del Ejército Nacional se producirá en todo momento con eficacia, para impedir cualquier asalto de las tribus alzadas y guerreras y de las agrupaciones de bandoleros

⁴³ Fotheringham, I. *La vida de un soldado*, tomo I, p. 574. Citado por Iñigo Carrera (1984) p. 33

⁴⁴ Victorica, B. *Campaña del Chaco*, p. 151-151. Citado por Iñigo Carrera (1984) p. 34. El subrayado es mío.

que viven y merodean en las zonas limítrofes a ese río, tanto en nuestro país como en los vecinos. El segundo, entregar a las energías progresistas de nuestra población agrícola y ganadera, como al indio que desee someterse y trabajar bajo dirección del colono o del Ministerio de Agricultura, esa inmensa región de selvas (...).”⁴⁶

En cuanto a la Cámara de Senadores y Diputados, cabe constar que luego de la masacre se realizó una investigación, la cual es muy criticada por Echarri, quien considera “Una disputa política entre la bancada socialista, basando su acusación en denuncias provenientes de la Municipalidad de Resistencia y afiliados del Partido Socialista, y la bancada radical defendiendo a un correligionario.”⁴⁷ Empero, se consideran fuentes valiosas ya que creemos aquí que intentan hacer informar a la sociedad los hechos.

Cabe destacar que sólo se tuvo acceso a la fuente de la “Comisión Honoraria de Reducciones de Indios” del año 1938. En la misma surgen datos precisos de la cosecha de algodón de ese año de la Reducción Napalpí en Chaco y de la Reducción Bartolomé de las Casas en la provincia de Formosa. Se hace notar que continúa el paternalismo y el objetivo de civilizar a los indígenas por parte del Estado, esto se ilustra cuando se le comunica al presidente de la Nación, Roberto M. Ortiz, “*la obra humanitaria como patriótica de incorporar a los aborígenes de nuestro suelo a la vida civilizada*”⁴⁸ y la “*radicación definitiva de los aborígenes en las colonias a efectos de proporcionarles trabajo constante.*”⁴⁹ Por último, en relación con esta fuente, se puede marcar un sutil cambio en la disposición en el trato hacia los indígenas, la cual se vuelve contradictoria. En este punto, se toma como modelo a los EEUU –bajo la presidencia de Roosevelt– en la cuestión indígena: “*reforzar la vida india en América, en lugar de destruirla, ayudar a los indios a vivir a su modo adoptando la vida americana y moderna cuando lo estimen necesario o deseable pero ocupándose de sus propios asuntos y aportando su contribución original a la vida de nuestro tiempo*”⁵⁰.

En referencia a los dos últimos documentos, pertenecientes a la provincia de Chaco, sólo Echarri los nombra –y marca su ausencia en las demás obras–; allí constan la instrucción sumaria de varios comisarios que actuaron en la represión del 19 de julio de 1924 –donde declaran el

⁴⁵ Es de notar además, en las palabras del Teniente, su tinte paternalista para con los indígenas.

⁴⁶ Rostagno, E. *Informe de las Fuerzas de operaciones en el Chaco-1911*, p. 31-34. Citado por Iñigo Carrera (1984) *Op. Cit.* p. 42

⁴⁷ *Op. Cit.* p. 103

⁴⁸ *Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, Ministerio del Interior*, Publicación N° 6, Buenos Aires, 1938; p. 5

⁴⁹ *Op. Cit.* p. 7

⁵⁰ *Op. Cit.* p. 12

número de muertos y distancia de la que se encontraban con los indígenas– y el informe de autopsia a cargo del Dr. Benito Palamedi del cadáver de Maidana. Por lo tanto son fuentes sumamente importantes que se deberían tener en cuenta en próximas investigaciones que se realicen del movimiento.

Consideraciones finales

Bastide sintetiza que “el mesianismo es ante todo mitología historizada, en la cual el mito del Apocalipsis y el del héroe civilizador se convierte en el del libertador. Es la sociedad tal como era en el pasado proyectada hacia el porvenir: una realidad muerta convertida en mito (...) pero en virtud de esa proyección sobre el futuro, el mito se sitúa en utopía”. El papel de libertador fue personificado si duda en los chamanes, en particular *Dionisio Gómez*, dado que dirigía y predicaba a su sociedad el retorno a una vida mejor sin la presencia de los blancos, aquí se manifiesta el carácter restaurador del movimiento en la utopía de vivir en una “Tierra sin Mal”, es decir, volver a los orígenes donde los indígenas no eran expoliados por los blancos. Retomamos de este autor su posición de ubicar los movimientos de índole mesiánica en el contexto histórico de lucha de clases porque enfatizamos la experiencia vivida por los indígenas en la estructura social del Chaco acentuada en la primera mitad del s. XX., de esta manera la experiencia infrahumana de superexplotación coadyuvó a generar en la sociedad indígena conciencia para movilizarse que culminó en la masacre del 19 de julio de 1924. Cabe reanudar aquí la discusión entre Wright y Miller respecto de la influencia que tuvieron los cultos religiosos, en particular el protestantismo y más específicamente el pentecostalismo sobre la cultura toba. Miller considera el movimiento mesiánico estudiado de tipo revitalizador en relación a los patrones tradicionales de la cultura toba, ya que en la década del 40’ las pautas de subsistencia y la estructura de autoridad –principalmente la de los chamanes– estaban dislocadas para este autor. Acordamos en cuanto a la modificación total de su modo de producción y a la revitalización de la cultura toba en el movimiento, dado que se recurrió a las creencias religiosas para resignificar y encontrar un sentido de cambio y respuesta política a lo que estaban viviendo, pero por eso mismo fue la figura del chamán a la que se acudió y tomó un lugar prominente en los alzamientos. En este punto, Wright refiere que los caciques continúan manteniendo su rol aún hasta el día de hoy, en particular los chamanes a pesar de que fueron objeto de persecución

durante décadas por los sectores hegemónicos. Se admiten los cambios⁵¹ introducidos por el pentecostalismo a la religiosidad toba tradicional, como el papel de la iglesia como institución y la Biblia⁵² como objeto sagrado utilizada ahora en servicios religiosos, asimismo el sincretismo producido con elementos nuevos en las creencias como el espíritu santo. Miller piensa sobre este punto particular que la curación por medio del espíritu santo reemplazó a los chamanes –por la asociación de la glosolalia con la habilidad de hablar varias lenguas de los sacerdotes y compartir la experiencia extática en los ritos– y según este autor, existe con el pentecostalismo una comunicación más directa entre los miembros de la sociedad toba con lo sobrenatural, quedando fuera la mediación del chamán. Como se ha dicho antes, discutimos esta consideración y concordamos con Wright en que la estructura cognitiva y cosmovisional toba no fue substancialmente modificada por la acción del pentecostalismo a partir de la década del 40', aunque sí se admite un proceso gradual de aculturación, previamente originado con la economía capitalista y acentuado fundamentalmente por los conflictos con la sociedad blanca. No obstante, creemos que precisamente en ese hostil contexto toman más fuerza las creencias y valores tradicionales para reafirmar su identidad étnica, y esto se ha visto en todos los alzamientos. Siguiendo a Cordeu y Siffredi, las condiciones de subordinación y de desintegración cultural favorecieron la emergencia de una respuesta mesiánica⁵³ en la coyuntura de 1924.

Para finalizar, creemos que la violencia genera más violencia, y es violencia la explotación económica, la miseria y el hambre, en términos de Iñigo Carrera⁵⁴ la realidad a la que estaban expuestos los indígenas era de *coacción económica* y *extraeconómica*, es decir, la primera refiere específicamente a la condición de asalariados bajo la economía capitalista, y la segunda a las políticas de gobierno que estaban en acorde con la anterior. Sin embargo, frente a esto los indígenas no respondieron con más violencia sino con resistencia, revalorizando su cultura: resistencia qom.

⁵¹ Los cambios introducidos por los cultos religiosos se vinculan necesariamente a la incorporación de los indígenas a la "civilización" occidental, por ejemplo, el establecimiento de pautas de mostración; esto fue visible -previo a la masacre- cuando la comisión de cinco indígenas petitionó, entre otras cosas, un Registro Civil, una oficina de enrolamiento y una nueva escuela.

⁵² Respecto de la incorporación de la Biblia, Wright refiere que es leída en base a la mitología tradicional toba y no en sentido literal como afirma Miller.

⁵³ *Op. Cit.* p. 91

Bibliografía:

- ANTOGNAZZI, Irma *et al.* 1968. “Un estudio del proceso de cambio en una comunidad toba de la provincia del Chaco”. En: *Etnia* N° 8, Olavarría, IIAO; p. 6-9.
- BASTIDE, Roger. 1970. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrortu; Única edición en castellano autorizada por *Editions Cujas*, Paris; p. 259-314.
- CARRASCO, Morita y Claudia BRIONES. 1996. *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Santa Victoria Este, Asociación Comunidades Aborígenes LHAHA HONHAT. Documento IWGIA N° 18; p. 11-35, 49-125.
- CERIANI CERNADAS, César y Silvia CITRO. 2002. Repensando el movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino. 3° Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, octubre de 2002.
- “Memoria del año 1937”; “Resultados económicos de las colonias indígenas Napalpí, Chaco; Bartolomé de las Casas y Francisco Javier Muñiz, Formosa. Cosecha de algodón 1936-1937” En: *Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, Ministerio del Interior*, Publicación N° 6, Buenos Aires, 1938; p. 5-24.
- CORDEU, Edgardo y Alejandra SIFFREDI. 1971. *De la algarroba al algodón; Movimiento mesiánico de los Guaycurú*. Buenos Aires, Juárez Editor; p. 57-107.
- ELIADE, Mircea. 1992. “Prestigio mágico de los orígenes” y “El milenarismo en los primitivos”. En: *Mito y Realidad*. Barcelona, Labor; p. 28-45, 75-78.
- ECHARRI, Fabio J. *Napalpí. La verdad histórica*. Resistencia, Chaco, 2001.
- GORDILLO, Gastón. 1995. “Después de los ingenios: la mecanización de la zafra salto-jujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco centro-occidental”. En: *Desarrollo Económico* N° 137, Volumen 35, Buenos Aires, IDES; p. 105-126.
- GORDILLO, Gastón. 1996. “Entre el monte y las cosechas: migraciones estacionales y retención de fuerza de trabajo entre los tobas del oeste de Formosa (Argentina)”. En *Estudios Migratorios Latinoamericanos* N° 32, Buenos Aires, CEMLA; p. 135-168.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás. 1983. *La colonización del Chaco*. Buenos Aires, CICSO-CEAL.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás. 1984. *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires, CICSO-CEAL.

⁵⁴ Iñigo Carrera (1988) *Op. Cit.* p. 1

- IÑIGO CARRERA, Nicolás. 1988. *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940; El papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires, CICSO-CEAL.
- MARÍ, Oscar E. 1994. "Inseguridad y Bandilaje en el Territorio Nacional del Chaco. 1918 - 1940". En: *Cuadernos de Geohistoria Regional*, N° 30, Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Conicet-Fundanord. Resistencia, Chaco; p. 67-113.
- MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos. 1992. *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires, Emecé; p. 329-350, 381-409.
- MILLER, Elmer S. 1979. *Los Tobas Argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria I. 1969. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. Universidad de San Pablo, Brasil, Siglo XXI; p. 3-40.
- TRINCHERO, Héctor H. 2000. *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Buenos Aires, Eudeba.
- VÁZQUEZ, Héctor. 2000. *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos; p. 41-78.
- WRIGHT, Pablo G. 1992. "Dream, Shamanism and Power among the toba of Formosa Province". En: *Portals of power. Shamanism in Southamerica*. University of New Mexico Press Albuquerque, E. Jean Matterson Langdon and Gerhard Baer Editors; p. 149-172.
- WRIGHT, Pablo G. 2008. *Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos.