

REBELIONES INDÍGENAS, MOVIMIENTOS SOCIORELIGIOSOS Y PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN. EL DIOS LUCIANO Y LA IGLESIA EVANGÉLICA UNIDA EN ARGENTINA

LILIANA E. TAMAGNO¹
letama5@yahoo.com.ar

CAROLINA A. MAIDANA²
maidanacarolinaa@yahoo.com.ar

ALEJANDRO MARTÍNEZ³
alephmartinez@hotmail.com

Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social
LIAS/FCNyM/UNLP, Argentina.

Recibido: 03 de diciembre de 2014 Aceptado: 11 de abril de 2015

Resumen:

El objetivo de este trabajo es analizar los movimientos socioreligiosos que tuvieron lugar en el Gran Chaco a principios del siglo XX y el proceso de gestación, consolidación y vigencia de la Iglesia Evangélica Unida a partir de la década de 1940, como momentos significativos en la serie de respuestas al sometimiento de los pueblos indígenas del Chaco argentino, producto de la conquista y la colonización. Para ello se reflexiona sobre el modo en que lo «religioso» y lo «político», lo «mítico» y lo «racional» se articulan en relación a estrategias de reconstrucción identitaria y redimensionalización territorial en el contexto de la búsqueda de concreción de los derechos indígenas. Proponemos pensar las rebeliones indígenas en el contexto de los denominados movimientos sociales, resaltando su contenido político y sin limitarnos a la idea de «nuevos movimientos sociales».

Palabras clave: pueblos indígenas, religión, territorios.

¹ Licenciada en Antropología, Master of Arts, Universidad de Upsala, Suecia. Doctora en Ciencias Naturales Orientación Antropología, Universidad Nacional de La Plata. Profesora titular de la UNLP. Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigación Científicas y Tecnológicas (CONICET).

² Licenciada en Antropología y Doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Docente de la Cátedra de Antropología Sociocultural I. Becaria Postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e integrante del equipo de investigación del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS).

³ Licenciado en Antropología y Doctor en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), docente de la misma universidad.



Detalle. Grafiti en el Paseo Rey Juan Carlos I en Sevilla - 2008
martin_javier - <https://www.flickr.com/photos/31095500@N02/>

Indigenous Rebellions, Socio-Religious Movements and Processes of Territorialization. God Luciano and the United Evangelic Church in Argentina

Abstract:

This work aims to analyse the socio-religious movements that emerged in Gran Chaco in the beginnings of the 20th century, and the process of gestation, consolidation and being in force of the United Evangelical Church since the 1940's, as significant moments in the set of responses to the subjugation of indigenous peoples in the Argentinian Chaco, as a product of conquest and colonization. In order to do that, the paper reflects on how the "religious" and the "political", the "mythical" and the "rational" is articulated to strategies of identity reconstruction and territory redimensionalization in the context of the quest for firming up indigenous rights. We propose thinking of indigenous rebellions in the context of the so-called social movements, highlighting its political content without being limited to the idea of "new social movements".

Keywords: indigenous peoples, religion, territories.

Rebeliões indígenas, movimentos sócio-religiosos e processos de territorialização. O Deus Luciano e a Igreja Evangélica Unida na Argentina

Resumo:

O objetivo do presente trabalho é analisar os movimentos sócio-religiosos que ocorreram no Grande Chaco no início do século XX e o processo de gestação, consolidação e vigência da Igreja Evangélica Unida a partir de década de 1940 como momentos significativos na série de respostas à submissão dos povos indígenas do Chaco argentino que é produto, por sua vez, da conquista e da colonização. Para isso, reflete-se sobre a maneira como o «religioso» e o «político», o «mítico» e o «racional» se articulam em relação às estratégias de reconstrução identitárias e redimensionamento territorial no contexto da busca pela concretização dos Direitos Humanos. Propomos pensar as rebeliões indígenas no contexto dos denominados movimentos sociais, ressaltando seu conteúdo político sem limitarmos a ideia dos «novos movimentos sociais».

Palavras chave: povos indígenas, religião, territórios.

La presencia de familias qom migrantes en la periferia de la ciudad de Buenos Aires, Argentina, luchando por «encontrar un pedacito de tierra para vivir juntos en la ciudad» y el hecho de expresarse y hacerse visibles, tanto a través de la Organización Civil Toba Ntaunaq Nam Qom como de la Iglesia Evangélica Unida (IEU) —nacida en Sáenz Peña, provincia del Chaco, como iglesia indígena— condujeron a pensar la identidad étnica en su relación con la identidad de clase y con la identidad religiosa. Estas identificaciones dadas por reconocerse como indígenas qom a pesar de las transformaciones producidas en la migración campo/

ciudad (identidad étnica); por reconocerse como pobres compartiendo con otros pobres una villa miseria del conurbano bonaerense (identidad de clase) y por ser evangélicos en tanto pertenecientes a la IEU (identidad religiosa) se conjugan sin solución de continuidad en el devenir cotidiano de estas familias (Tamagno, 1986, 2001) y en cada barrio/comunidad/asentamiento constituidos en torno a poblados y grandes ciudades en el camino de la migración.

Referirnos a los pueblos indígenas y a sus formas organizativas implica necesariamente reconocer una concepción de etnicidad. Los planteos de Barth (1976) marcan un punto de inflexión que permite superar toda noción esencialista de identidad étnica entendida como sumatoria de rasgos, ya que define la etnicidad como relacional, en la medida en que ésta se construye en el contexto de los contactos interétnicos, y al mismo tiempo como organizacional, puesto que una vez establecida la relación, los grupos en contacto se organizan en función de la misma. Entendemos las categorías étnicas como categorías sociales generadas en procesos sociales complejos, posibles de ser interpretados en sus connotaciones comunicacionales, cognitivas y simbólicas y, por lo tanto, políticas; y a la historia de los pueblos indígenas como fundada en procesos complejos de aceptación/rechazo de los modelos impuestos por el colonizador primero y luego por el Estado-nación. La etnicidad entonces no se reduce sólo a las diferencias culturales o a los rasgos perdurables, sino que la interpretamos en el marco de las relaciones estructurales y de coyunturas particulares (Tamagno, 2001; Gordillo, 2009; Ottenheimer *et al.*, 2011). La etnicidad en tanto identidad en acción (Bartolomé, 1997) es política, se elabora en el campo de disputas de poder y se pone de manifiesto en liderazgos simultáneamente religiosos y políticos guiados por utopías (Barabas, 1971 y 1987) que se expresan en las formas en que los espacios son ocupados y apropiados, es decir, en la construcción territorial (Pacheco de Oliveira, 1999). Retomamos de este modo el planteo —trabajado en forma pionera por la sociología de Henry Lefebvre— de que los espacios son construcciones sociohistóricas, políticas y económicas; siendo todas las resistencias actuadas y mediadas en éstos y en el tiempo (Oslender, 2002).

Al mismo tiempo, las expresiones religiosas nos conducen a pensar la religión desde una teoría general de la sociedad e interpretarla como producida socialmente y en relación con las condiciones materiales de existencia, algo que queda ya explicitado en las obras de Marx, Weber y Durkeim. En esta línea de pensamiento Turner (1974) propone pensar el ritual como revelador de los valores de una sociedad al mismo tiempo que Bourdieu (1982) complementa el análisis de los símbolos con el examen de las funciones económicas y sociales de los sistemas simbólicos y su valor como estructuras estructurantes. Taussig

(1987) se refiere al papel desempeñado por el mito y la magia en relación con la violencia colonial, señalando tanto los aspectos referidos a la cura como el modo en que pueden movilizar el terror a fin de subvertir la violencia, no a través de la catarsis celestial, sino haciendo que el poder se enrede en su propio desorden. Propone pensar lo mítico-religioso reconociendo el terror, estado fisiológico, pero también social que ha mediado y media en la hegemonía colonial. Estos argumentos han sido tomados por Gordillo (2006) para pensar en la región chaqueña el caso de «El familiar» como emergente del terror en los ingenios azucareros en los que la población indígena era mano de obra casi esclava. Langdon (1997) señala que las narrativas míticas-religiosas representan el proceso de descubrir qué sucedió realmente en el pasado y proveen de elementos para ordenar y comprender qué es lo que está sucediendo hoy. Indica incluso que se puede hablar de un chamanismo sin chamán, que se da cuando la ausencia de chamanes se continúa a través de una «cosmología chamánica», que guía reacciones frente a las transformaciones socioeconómicas producidas por las prácticas hegemónicas de la sociedad estatal. Barabas (1987) refiere a los movimientos socioreligiosos como una construcción colectiva y concreta que expresa una crítica social y que implica conciencia emancipadora entre el ahora y el aún no. Agüero (1994) en el mismo sentido señala que el discurso milenarista está dotado de una intención significativa que necesita ser escuchada, porque remite a significados que pugnan por salir a luz. Más recientemente Derrida (2000) interpreta el mesianismo como expresión de las tensiones de la sociedad en la que el mismo se genera, prácticas y representaciones cuyo objetivo es vencer el mal y alcanzar la justicia, prácticas universales de búsqueda de un mundo mejor.

Los movimientos étnicos indígenas no fueron tomados en consideración por las ciencias sociales por lo menos hasta 1980, y sus movimientos históricos no eran considerados sociales, sino protestas, acciones espontáneas y efímeras, con objetivos limitados, que involucraban pequeños grupos, exaltados por la prédica de un «profeta» en ámbitos locales o regionales. Estudios posteriores han mostrado que son sociales y también políticos (Barabas, 2008). Proponemos luego pensar las resistencias indígenas como movimientos sociales, considerarlas como actores críticos de la modernidad, cuyas demandas localizadas pueden ser reinterpretadas como parte de necesidades más globales y estar dirigidas a otros actores sociales, aunque su principal interlocutor sea el Estado; es decir, sin subestimar su potencial de resistencia respecto a las dinámicas de poder global. Deteniéndonos en algunos de los autores mencionados, nuestro objetivo irá en el sentido de contribuir a profundizar en el análisis del fenómeno religioso, poniendo énfasis en sus implicancias sociales y políticas, refiriéndolo a las

condiciones socioestructurales. Particularmente, de profundizar en el análisis de los movimientos mesiánicos indígenas, como movimientos socioreligiosos, y por lo tanto hacer hincapié en su contenido y valor político, repensando la conformación de «coronas» y la fundación de «iglesias indígenas» como resistencias expresadas en el espacio.

Rebeliones armadas y movimientos milenaristas

La conquista y la colonización marcaron a fuego la historia de las poblaciones preexistentes, aniquilándolas si era necesario cuando no aceptaban el desplazamiento que originaba el avance del blanco o cuando se rebelaban al sometimiento como mano de obra casi esclava. Al mismo tiempo la apropiación de la tierra por parte del blanco impidió que dichas poblaciones continuaran reproduciendo su existencia según sus modos de comprender la condición humana, la vida, la muerte, la relación con la naturaleza y con el cosmos. El pueblo qom —así como sus hermanos mocovíes, pilagá, lules y vilelas— no aceptó pacíficamente la dominación de los blancos y muchos de sus integrantes se resistieron a admitir las condiciones de explotación a las que el avance de la sociedad de mercado pretendía someterlos, reduciéndolos a mano de obra casi esclava en ingenios y quebrachales. Ya gestado el Estado-nación argentino, los primeros registros de rebelión indígena se refieren a las luchas libradas por el cacique Inglés en los bosques de Napalpí en 1873, a la derrota de los indígenas organizados por el cacique Camba en 1884 y a los enfrentamientos del cacique Mecxoochi en 1894, quien luego de su desaparición se transformaría en un héroe mítico. En las crónicas, el cacique Taygoyi aparece en 1906 intentando militarizar la tribu al modo occidental y formar una confederación panindia, aprovechando el crítico estado de las relaciones internacionales entre Argentina y Bolivia hacia comienzos del siglo XX. En 1907 los registros dan cuenta de 2.500 indígenas que asaltaron la estancia Hardy sobre el Bermejo, se enfrentaron a la gendarmería y se llevaron gran cantidad de ganado. La rebelión del cacique Matolí en 1909 fue interpretada por el Gobierno Nacional como una verdadera operación militar y bélica, ya que no se redujo a correrías para procurarse ganado, sino que consistió en ataques consecutivos y tácticamente desarrollados contra las tropas del ejército. En 1911 se registró la matanza de «una tribu de 180 individuos como represalia por el ataque a una población blanca recientemente fundada» (Bartolomé, 1972). Entre las razones que explican la derrota encontramos no sólo el ansia de expropiación del blanco y los grados de violencia que se permitió desplegar, sino también la fuerte desigualdad en la efectividad del armamento que poseían.



Figura 1. «El cacique Matolí con sus mujeres y sus hijos. Última fotografía tomada poco tiempo antes de su muerte» (*Revista Caras y Caretas*, 24/04/1909, N° 551)

En 1916 hubo una nueva revuelta indígena en Napalpí y una insurrección de mayor envergadura entre indígenas qom del alto Pilcomayo en Bolivia. Entre 1922 y diciembre de 1923 fue reprimida una concentración de indígenas en Aguará, hoy La Matanza, provincia de Chaco. Los dirigentes indígenas proclamaron entonces una huelga general en contra de los empleadores blancos, que afectó a toda la provincia. Uno de los organizadores, Dionisio Gómez, que se autotitulaba Dios, aconsejaba la resistencia a las acciones oficiales, predicaba la inmunidad ante las balas y la resurrección de los que murieran peleando. José Machado, otro de los profetas de la sublevación, prometía a los indígenas que serían los dueños de todo. Los profetas se guiaban por sus sueños y se comunicaban con los muertos que aparecían representados en una voz que era escuchada por ellos. La danza cumplía una función esencial dentro del movimiento y se entremezclaba por momentos con bullicio y algarabía. La concentración convirtió al Aguará en un centro de peregrinación y residencia. Las fuentes dan cuenta de entre 300 y 800 aborígenes que, liberados del yugo del trabajo y del control de los patrones, realizaban reuniones, ceremonias e incluso ocasionales partidos de fútbol (Bartolomé, 1972; Ubertalli, 1987). El gobierno interpretó el movimiento como una sublevación y organizó la represión que terminó en una matanza. Los muertos serían entre 200 y 300, entre ellos Gómez. Las tolderías fueron quemadas y saqueadas, los balearon desde una avioneta matando mujeres y niños y los sobrevivientes que

podieron escapar fueron perseguidos durante un tiempo por la policía. El 19 de julio de 1924 es recordado con dolor por los indígenas que en la actualidad se han propuesto denunciar esta masacre (Chico y Fernández, 2008).

En 1933 una nueva concentración de indígenas qom y mocoví tuvo lugar en las proximidades de la localidad de El Zapallar, actualmente General San Martín, provincia de Chaco. La sequía tornó difíciles las condiciones de vida de los indígenas, que se lanzaron a deambular solicitando asistencia a las autoridades de los pueblos que encontraban en el camino. La concentración generó temor y situaciones de violencia, siendo apresado el jefe mocoví Miguel Durán, el mismo había sido activo participante de los sucesos de Napalpí en 1924. El chamán Evaristo Asencio, cuyo nombre en lengua qom era Natochí, proclamaba ser hijo del trueno y tener dominio sobre tormentas y rayos, auguraba el inminente fin del presente orden de cosas y el advenimiento de una era de libertad y prosperidad para los indígenas. Estos debían cesar las actividades habituales y rechazar la religión del blanco y, para figurar entre los elegidos, debían recibir unos «bastones de poder» que Natochí distribuía. Los indígenas volverían a ser los dueños de todo y los antiguos retornarían a la tierra a marcar por siempre el camino de la libertad y la paz. El mero rumor sobre la concentración de indígenas provocó la alarma y los propietarios solicitaron al Ministerio del Interior el envío de tropas militares. Los relatos cuentan que Natochí fue advertido por su «espíritu compañero» acerca de la proximidad de las fuerzas policiales y causando una fuerte tormenta eléctrica pudo huir sin ser descubierto; algunos dicen incluso que alzó vuelo y desapareció en el cielo sin que jamás se lo volviera a ver. Hasta donde sabemos no hay datos certeros sobre el número de víctimas que produjo la represión.

Contemporáneamente a las actividades de Natochí en El Zapallar se originó otra concentración en Pampa del Indio, provincia de Chaco, interpretada por Bartolomé (1972) como un «culto cargo». El profeta y organizador fue Tapenaik, quien tenía sueños premonitores de una vida de abundancia y felicidad; numerosos aviones vendrían de Buenos Aires, el lugar donde se originaban todos los bienes de que los blancos disfrutaban. Los adherentes, que tenían también los bastones del poder, se abocaron a construir la pista de aterrizaje y el lugar se convirtió en centro de las actividades de un culto que se expresaba en canciones y danzas colectivas, interrumpiendo todo otro tipo de actividad. Mientras los sueños proféticos y los trances extáticos hablaban de las bondades de las épocas que vendrían, el clima reinante era de festividad y entusiasmo. Uno de los abuelos, sin embargo, tuvo una visión que lo llenó de angustia; el fin del poder de los bastones estaba cerca. La policía actuó y Tapenaik y muchos de sus seguidores fueron confinados al Teuco, al igual que los devotos de Natochí luego de los episodios de El Zapallar.

El último movimiento considerado como milenarista o chamánico en el sentido de Langdon (1997) se registró a mediados del siglo XX, en el año 1947, y es conocido como el Movimiento del Dios Luciano.

El Movimiento del Dios Luciano: la masacre de Rincón Bomba

Este movimiento (Vuoto y Wright, 1991) fue protagonizado por aproximadamente 1800 qom y pilagá de la provincia de Formosa y estuvo liderado por Luciano Córdoba, un chamán pilagá conocido como el Dios Luciano, quien había asistido al culto de John Lagar, un pastor protestante de la Iglesia Pentecostal Go Ye en el Chaco. Luego de esta experiencia, Luciano —quien también había trabajado para los blancos en los ingenios azucareros— regresó su lugar de origen —Pozo Molina, departamento de Patiño, provincia de Formosa—. Allí organizó un culto que implicaba una síntesis del universo tradicional pilagá con las ideas de la prédica protestante. La condición de chamán y el parentesco con un cacique dieron prestigio a su figura a la que agregaba ahora el rol de líder religioso de su propio «Evangelio», proclamándose Dios y organizando su propio culto (Vuoto, 1986).

Luciano desarrollaba su culto en una suerte de plazoleta llamada «corona», desde donde anunciaba la llegada de una nueva era y de un nuevo orden social que implicaría un cambio radical en las relaciones con los blancos, de quienes se vengarían por haberlos privado de su territorio y por el mal trato en los obrajes e ingenios. La sesión de espíritus se expresaba en los cultos, donde la gente cantaba y danzaba según su propio ritmo y siguiendo una melodía específica, entrando en trance y hablando en lenguas extrañas, dando su testimonio y con frecuencia conmovida por el llanto. En ellos estaban presentes elementos de la religiosidad occidental, cristianos o más específicamente pentecostales, como la figura de Dios, el bautismo por el Espíritu Santo, el don de glosolalia y la noción de profeta (Idoyaga Molina, 1994). La principal «corona» del culto de Luciano fue construida en Las Lomitas —departamento de Patiño, provincia de Formosa—. Esta localidad, ubicada sobre las vías del ferrocarril, era un lugar de reclutamiento y concentración de los indígenas que iban a trabajar a obrajes e ingenios. En mayo de 1947 un importante contingente de indígenas pilagá se embarcó, como cada año, en el ferrocarril que los llevaría desde Las Lomitas hacia el ingenio de San Martín del Tabacal, provincia de Salta, para emplearse como mano de obra en la zafra. Ese año se les había prometido pagar \$6 por día, pero al llegar al Ingenio se les dijo que solamente iban a cobrar \$2,5 de jornal diario. Ante esta situación los indígenas protestaron por lo cual el Ingenio optó por echarlos y al no contar con recursos debieron volver a pie hasta Formosa. Al llegar a Las Lomitas, el hambre campeaba entre ellos, por lo que se vieron obligados a mendigar alimentos entre la población local mientras se iban asentando en el paraje conocido como «Rincón Bomba». Este contingente de indígenas expulsados de San Martín del Tabacal se

sumó, una vez llegados a Las Lomitas, al movimiento de Luciano, quien causaba mucha atracción y era seguido no sólo por indígenas de distintas parcialidades (qom, wichí, pilagá), sino también por pobladores criollos, quienes concurrían al culto incluso desde lugares alejados. El número de seguidores de Luciano fue en aumento y dado que quienes se dedicaban al culto lo hacían casi por entero, abandonando otras actividades, la solicitud de alimentos se volvió recurrente. Una delegación pilagá encabezada por el cacique Paulo Navarro («Pablito»), el cacique Nola Lagadick y por el mismo Luciano pidió ayuda a la Comisión de Fomento de Las Lomitas y al Jefe del Escuadrón 18 Lomitas de Gendarmería Nacional, Comandante Fernández Castellanos, quienes en un primer momento se solidarizaron con los indígenas suministrándoles algunos alimentos (Díaz Crousse, 2005). Sin embargo, el número creciente de indígenas que se habían concentrado en las afueras de Las Lomitas, los pedidos de alimentos y los cantos y bailes que se desarrollaban en el contexto del culto habían comenzado a provocar temor entre la población blanca que ya comenzaba a protestar por una situación que sentían fuera de control (Vuoto, 1986).



Figura 2. Octubre 1947. Personal del E 18 Lomitas durante una de las distribuciones de víveres secos efectuadas a las tribus «pilagás» *Fuente:* Cruz (1991)

A fin de conseguir alimentos, las autoridades locales se comunicaron con la gobernación provincial desde donde se elevó el pedido al gobierno nacional que, por orden del presidente Juan Domingo Perón envió tres vagones con comestibles, ropa y medicamentos para abastecer a los indígenas. Ese tren, sin embargo, permaneció varios días detenido en la ciudad de Formosa, y cuando

llegó a Las Lomitas, los primeros días de octubre de 1947, lo hizo con la mitad de la carga —sólo los alimentos— que ya se hallaban en mal estado. La mercadería fue igualmente distribuida entre los indígenas que se encontraban en Rincón Bomba muchos de los cuales sufrieron fuertes indigestiones e incluso algunos resultaron muertos. Entre los fallecidos se encontró la madre del cacique Pablito (Pagés Larraya, 1982). Esto generó lógicamente un gran descontento por parte de los indígenas, quienes culparon a los blancos, específicamente a los gendarmes, de envenenarlos. Las informaciones sobre lo que sucedió desde este punto son algo confusas. Podemos entender, sin embargo, que estas muertes hicieron que la tensión fuera en aumento y que el diálogo entre los pilagá y la gendarmería se tornara inconducente. Comenzó entonces a circular el rumor de sublevación indígena al tiempo que se hablaba del «peligro indio». Gendarmería Nacional rodeó el campamento indígena prohibiéndoles ingresar al pueblo, y se colocaron algunos nidos de ametralladoras en distintos sitios (Díaz Crousse, 2005). Trinchero (2009:47) observa cómo se recurrió al estigma racial y a la racialización del conflicto social para instalar las condiciones de posibilidad de una «solución final» para controlar la conflictividad social inmanente.

No se sabe con certeza los motivos que llevaron a abrir fuego; según testimonios de los gendarmes, en el momento en que comenzaron los disparos el jefe del Escuadrón 18 de Las Lomitas se hallaba parlamentando con el cacique Pablito, señalando como responsable al comandante Aliaga Pueyrredón, segundo al mando, quien había hecho desplegar a sus instancias varias ametralladoras en el medio del monte (Cruz, 1991). Lo cierto es que la represión no concluyó allí, algunos de los indígenas sobrevivientes corrieron a refugiarse en el monte y otros fueron perseguidos por los gendarmes incluso hasta Pozo del Tigre y Campo del Cielo, lugares donde también se registraron cientos de muertes. Paulo Navarro — el cacique Pablito— sobrevivió a la matanza y vagó por el Chaco junto con otros cien indígenas hasta que finalmente unos meses después aceptó la reducción en el Lote 14 de la Colonia Aborígen Francisco Javier Muñiz (Pagés Larraya, 1982). Luciano también sobrevivió y continuó asentado en Pozo Molina, donde no fue perseguido ni buscado (Idoyaga Molina, 1992). De acuerdo con los informantes de Pagés Larraya (1982) Luciano siguió adelante con su culto al menos hasta 1957. En cuanto al cacique Nola Lagadick, luego de ocurrida la matanza fue declarado «desaparecido» (Díaz Crousse, 2005).

Distintos medios de prensa tanto provinciales como nacionales se hicieron eco de los acontecimientos de Rincón Bomba, aunque la información oficial brindada respecto a estos hechos buscó ocultar lo sucedido a través de maniobras desinformativas. En su mayoría y con algunas leves variantes, los periódicos calificaron los sucesos de Rincón Bomba como un «levantamiento» o «sublevación de indios», quienes habían intentado «atacar» o llevar a cabo un «malón» sobre

el pueblo de Las Lomitas, lo que provocó la intervención de la gendarmería a fin de restablecer el orden. Sin embargo, las noticias no son tan claras en torno a la posibilidad de que los indígenas hayan estado armados; el diario *Norte*, de Formosa señalaba, por ejemplo, que «los revoltosos (...) vienen bien provistos de armas», mientras que *El intransigente* de Salta decía:

No resultan tan ciertas las versiones de que los indios hubiesen asesinado. Se los persiguió y se los sigue persiguiendo (...) También es inexacto que los indígenas tuvieran algunos armamentos, como lo prueba el hecho de que solo atinaron a huir cuando los gendarmes descargaron sobre ellos.



Figura 3. «Octubre 1947. Tres días antes del levantamiento “pilaga”, se reunieron el Jefe del E18, el Delegado de la Dirección Nacional del Aborigen y algunos caciques».

Fuente: Cruz (1991)

Tampoco pueden encontrarse en estos reportes de prensa y en las declaraciones de los gendarmes, presentes en la represión, datos confiables en cuanto a las posibles muertes. La información niega la existencia de víctimas fatales o reduce su número al mínimo, ocultando de ese modo la posibilidad de probar la masacre. El diario *La Nación* de Buenos Aires hablaba de 4 muertos y varios heridos, mientras que *El Intransigente* de Salta decía: «En cuanto a los muertos, nada se sabe en forma oficial porque después de la masacre fueron quemados los cadáveres». En este mismo sentido va lo declarado en 1991 por cuatro gendarmes que estuvieron presentes durante la matanza. Allí señalan, por ejemplo, que se persiguió a los indígenas hasta Pozo del Tigre y la frontera con Paraguay y «aunque hubo enfrentamientos dispersos, no se registraron víctimas», o que los disparos efectuados por gendarmería fueron: «tiros al aire desde los dos lados para dispersarlos (...) procurando no lastimar a nadie. El Comandante del Escuadrón

despachó patrullas en todas las direcciones, pero con órdenes persuasivas; se trataba de convencerlos que no se les quería pelear». Esta versión de los hechos donde se minimizan casi por completo las consecuencias de la represión ejercida por la gendarmería continuó vigente hasta la década de 1990.

En las primeras aproximaciones de la antropología argentina a este hecho, la matanza de Rincón Bomba es entendida en el contexto de un movimiento de tipo milenarista, nativista, o revivalista, enfocando su análisis en los ribetes de carácter religioso de este fenómeno. Por su parte Vuoto (1986) considera el movimiento del Dios Luciano como un «movimiento religioso de transición», ya que a pesar de poseer ciertos elementos que permitirían pensarlo bajo la categoría de movimiento mesiánico no halla en él una tendencia antiblanca o de protesta, sino que parece ser un intento de adecuación pacífica a una nueva realidad, un movimiento de transición entre lo tradicional y la influencia protestante. Sin embargo, ya a partir de los años 1980 comenzaron a aparecer en la bibliografía los primeros datos y referencias que hicieron creer que lo que había sucedido en Rincón Bomba había sido una matanza de magnitud. Pagés Larraya (1982) no hace referencia a Luciano Córdoba cuando relata lo que sucedió en Las Lomitas; contrariamente a los posteriores análisis, este autor señala solamente al cacique Pablito como figura central en esos hechos. Indica sin embargo que este cacique, luego de ocurrida la muerte de su madre, comenzó a enunciar profecías apocalípticas que fueron en definitiva las que llevaron a los indígenas al enfrentamiento con la gendarmería, donde «fueron diezmados por el fuego de las ametralladoras. El pilagá Armando Acosta me enseñó la arboleda bajo la cual fueron escondidos los cuerpos de los muertos» (1982: 61).

Recientes hallazgos de restos humanos en un paraje de las cercanías de la actual ciudad de Las Lomitas, Provincia de Formosa, conocido como Rincón Bomba, dan cuenta de una feroz represión en las cercanías de Campo del Cielo y Pozo del Tigre. En 2005 estos sucesos de Rincón Bomba cobraron un nuevo giro a partir de la acción de resarcimiento interpuesta contra el Estado nacional ante el Juzgado Federal de Formosa, a consecuencia de la violación de derechos humanos por crímenes de «lesa humanidad». Dicha demanda fue presentada por el abogado Julio César García —con el patrocinio del Dr. Carlos Alberto Díaz— en representación del pueblo Pilagá. En el marco de esta causa, el 16 de marzo de 2006 en el paraje La Felicidad, a 18 km de Pozo del Tigre (Formosa), el EICF (Equipo de Investigaciones Científico-Forenses) a cargo del Lic. Enrique Prueger en conjunto con el perito de la policía provincial, hallaron los restos de 27 cuerpos de víctimas de esa represión enterrados en una fosa común. De acuerdo con declaraciones del nombrado Dr. Díaz a «Radio Uno» de Formosa, al comienzo de esta demanda se sospechaba que las víctimas de esta masacre eran entre 500 y 700 personas, sin embargo «hoy [2006] superamos el doble de esa cifra, casi 1.400 víctimas».

La Iglesia Evangélica Unida: una iglesia indígena

El momento de la derrota de los movimientos mesiánicos milenaristas en el Gran Chaco es contemporáneo a la aparición de prédicas protestantes entre la población indígena, que contribuyeron a la configuración de otras formas de organización y, en consecuencia, a otras formas de liderazgo en el Chaco oriental vinculadas al surgimiento y desarrollo de la IEU, de tipo pentecostal (Miller, 1979; Wright, 1988), y en el Chaco occidental ligada al contexto de la evangelización llevada a cabo por misioneros anglicanos británicos de la South American Missionary Society (Gordillo, 2006). El trabajo de las iglesias protestantes, iniciado por la South American Missionary Society, fue muy intenso. Esta asociación religiosa adscrita a la Iglesia Anglicana había sido fundada por el marino inglés Allen Gardiner a mediados del siglo XIX y comenzó a establecerse desde fines de ese siglo en el Chaco paraguayo; en la década de 1910 avanzó hacia el Chaco argentino y desde los años 1920 se comenzó a asentar también en el Chaco boliviano (Martínez, 2012). Miller (1979) informa de una conferencia realizada en Aguará (Chaco) en 1946 en la que participaron diferentes Iglesias protestantes, y cuyo objetivo fue compartir experiencias y discutir la política y la filosofía de la acción misionera, procurando reducir al mínimo la competencia por los fieles y proponiendo negar la comunión a los chamanes que rehusaran abandonar sus prácticas tradicionales.

Pedro Martínez, indígena qom que se había formado con John Lagar, uno de los pastores más destacados, se convirtió en el nexo principal entre su pueblo y el gobierno peronista. En uno de sus viajes a Buenos Aires conoció al líder de la Iglesia Dios Pentecostal y al volver viajó por toda la región ocupada por los qom en las provincias del Chaco y Formosa estableciendo «iglesias» y designando al frente de ellas a líderes qom locales (Miller, 1979). Estas iglesias darían lugar más tarde a la conformación de la IEU, que surgió con el nombre de Iglesia toba (Wynarczyk, 1993); Iglesia Indígena, en el sentido de que tiene su propia organización y de que sus líderes son indígenas (Barabas, 1971; Wright, 1988; Miller, 1979; Idoyaga Molina, 1994).

Aurelio López, indígena qom, concretó la gestación de la IEU. Para ello contó con el apoyo de Alberto Buckwalter, lingüista menonita que, junto con su mujer, colaboró para que los qom formaran su propia organización, organización con la cual buscaron legitimación y resguardo ante nuevas represiones, y al mismo tiempo cierta autonomía. Afirmamos esto en términos de Barabas (1995), quien analiza las relaciones establecidas entre iglesias como factores de dominación y el accionar de los pueblos indígenas que tomaron las religiones dominantes como factores para la resistencia étnica. Esta autora destaca la constitución de iglesias indígenas como cristalización de movimientos socioreligiosos, que reconfigurando formas culturales e identitarias positivamente valoradas, se

erigieron en espacios de supervivencia cultural y autonomía indígena. Señala además la intensa dinámica de apropiación y resignificación simbólica impulsada por las religiones protestantes entre los toba del Chaco argentino.

En la actualidad la significación de la IEU se expresa no sólo por ser la más importante en número de cultos y de fieles, de todas las nominaciones que se encuentran en el Chaco argentino, sino también por su presencia en todos aquellos nucleamientos de población qom migrante en las grandes ciudades. Allí donde hay una concentración de familias se levanta un «culto» afiliado a la misma. La pertenencia a la IEU legitima y garantiza reconocimiento, tanto a escala internacional como nacional. En la escala internacional, los coloca en el concierto de las Iglesias protestantes, reciben visitas de pastores extranjeros y tienen posibilidades de obtener también algún apoyo. En el nivel nacional, pertenecer a la IEU implica formar parte de una institución de vasto reconocimiento en el Chaco, de donde provienen los qom migrantes.

Las resistencias indígenas entendidas como procesos de territorialización

Lo anteriormente expresado habilita la posibilidad de interpretar los movimientos mesiánicos-milenaristas-chamánicos en términos de respuestas a las presiones ejercidas durante la gestación, el desarrollo y la consolidación del Estado-nación argentino y de la expansión de las relaciones capitalistas de producción y en términos de resistencias generadas por las propias sociedades indígenas (Tamagno 2001, 2004, 2009). Poner énfasis en sus aspectos políticos permite interpretarlas como continuidades de aquellas primeras rebeliones armadas, como expresión de la resistencia indígena a la imposición del avance de la conquista y colonización que implicó una lógica particular de explotación de los recursos naturales y la consecuente reducción de los indígenas chaqueños a mano de obra casi esclava en ingenios y quebrachales.

La fragmentación de los etnoterritorios, operada por las regionalizaciones y divisiones jurídico-administrativas creadas e impuestas por los Estados nacionales, encuentra su contraparte en la territorialidad simbólica (Barabas, 2003), que implica la construcción/reconstrucción social y cultural del espacio por parte de los pueblos indígenas. Es el proceso de simbolización el que convierte espacios en territorios y lugares profanos en lugares sagrados. Entendemos al territorio como el resultado de la apropiación material o simbólica del espacio (Raffestin, 1993), y comprendemos que el vínculo establecido entre una población y un territorio dado —su forma de territorialización— es, al igual que la identidad, un proceso dinámico. De allí que hablemos de «procesos de territorialización» (Pacheco de Oliveira, 1999) al referirnos a la identificación y delimitación de ámbitos geográficos realizada por las sociedades indígenas. Identificación y delimitación que, en cuanto implica necesariamente aspectos simbólicos, puede ser analizada a partir de los mismos.

En cada uno de los nucleamientos de indígenas qom, tanto rurales como urbanos, se ha dado alguna forma de organización civil, formalizada legalmente en función de los requerimientos de las políticas sociales y en los últimos tiempos en torno a la aceptación paulatina de la Resolución 4811/1996 que reglamenta las «comunidades indígenas» a partir del Registro Nacional de Comunidades Indígenas. Aceptación vinculada fundamentalmente a la ejecución de la Ley 26160/2006, con la cual se declaró la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, suspendiendo por el término de cuatro años la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las referidas tierras, a los fines de realizar un relevamiento técnico-jurídico-catastral de su situación dominial. Al mismo tiempo en cada uno de los principales nucleamientos, aparece un local de la IEU donde se desarrolla el culto dos o tres veces por semana. Los locales expresan y concentran parte de las actividades que conforman la dinámica sociocultural cotidiana, al mismo tiempo que estrechan vínculos entre los nucleamientos y se transforman en marcación simbólica de los espacios ocupados. Nos encontramos ante un doble carácter religioso y político de los liderazgos, dado el rol activo de los pastores en la resolución de las tensiones cotidianas de cuestiones que no se agotan en lo religioso, algo que se pone expresamente de relieve en las reuniones anuales de dicha iglesia en las que se discute respecto de la reproducción de la dinámica sociocultural de este pueblo indígena.

Ambas formas de organización, la civil y la religiosa, forman parte de un campo de disputa en el que intervienen tanto organizaciones civiles (no gubernamentales, gubernamentales y partidos políticos), como organizaciones religiosas (católicas y evangélicas), influyendo todas ellas en la dinámica política del conjunto. Las contiendas entre lo religioso y lo político se resuelven tanto en función de las redes de poder fundadas en la tradición y las redes de parentesco que ordenan al pueblo qom (Tamagno, 2001; Maidana, 2013) como de relaciones clientelares establecidas ocasionalmente por todos o algunos de sus miembros.

Las «coronas» y las «iglesias indígenas», entonces, no son sólo marcas territoriales, expresiones de la identidad étnica, sino también lugares donde se realiza la redimensionalización identitaria y la reconstrucción territorial. Por ello afirmamos que tras las políticas de dominación étnica y espacial desplegadas por el Estado nacional, el movimiento del Dios Luciano con la conformación de las «coronas» primero y la fundación de IEU después, permitieron reestructurar en clave simbólica el territorio del pueblo qom, del mismo modo que lo habían hecho anteriormente los denominados movimientos mesiánicos. De allí que reconozcamos a las iglesias y lugares de culto como consagraciones del espacio, que lo semantizan como manifestación de la voluntad divina, corroborando

derechos de posesión de las tierras en los lugares de origen y más allá de éstos. Las iglesias constituyen referentes territoriales de carácter inmediato, comunes a los habitantes de determinados parajes y de los denominados «barrios toba» organizados en las ciudades. A su vez, son estos espacios sagrados los que articulan y ordenan la unidad mayor, la del pueblo, a través de un circuito religioso expresado en la circulación de gacetillas y la realización de una multiplicidad de festividades y encuentros. De allí que las consideremos como un principio integrador, de carácter religioso, que incorpora e identifica espacios locales y translocales como propios.

Conclusiones

Los planteos que conducen a interpretar los movimientos socioreligiosos y las iglesias indígenas señalando su carácter político y resaltando los elementos impugnadores de los mismos se actualizan y cobran nueva fuerza ante los acontecimientos que se analizan en este texto. La violencia con que los movimientos socioreligiosos fueron reprimidos hace suponer que los mismos eran una clara amenaza a los intereses de los dueños de la tierra y de los emprendimientos productivos de la región chaqueña. Los movimientos socioreligiosos y las iglesias indígenas evidencian disputas materiales en el sentido de expresar las demandas indígenas respecto a las condiciones de explotación y carencia a las que eran y son sometidos. También evidencian disputas simbólicas, en el sentido de expresar la búsqueda de libertad y justicia, oponiéndose desde saberes y valores alternos, al mundo construido en función de los intereses de los dominadores. En este sentido analizamos los movimientos socioreligiosos y en particular las iglesias indígenas en el Chaco Argentino, en términos de «procesos de territorialización material y simbólica» y las «coronas» —donde Luciano predicaba antaño— y los locales de la IEU —donde se celebran los cultos hoy— como expresión de estrategias políticas de reconstrucción territorial e identitaria y de lucha de los pueblos indígenas por sus derechos.

Interpretamos las formas de organización religiosa indígena en su articulación con lo político-económico, advirtiendo sobre la necesidad de no subestimar las posibilidades de contenido político de las prácticas y representaciones que se concentran hoy tanto en el ámbito de la IEU como de otras iglesias evangélicas surgidas en las localidades del interior y en los nucleamientos urbanos donde los indígenas migrantes del Gran Chaco Argentino desarrollan su existencia. También proponemos pensarlas, dado su carácter impugnador, en el contexto de lo que se denomina movimientos sociales, observándolas también desde los marcos teóricos en que se funda esta denominación y reconociendo el aporte que estas observaciones pueden realizar al campo de los estudios sobre dichos movimientos.

Finalmente cabe señalar que hoy los sobrevivientes de Napalpí y de Rincón Bomba han iniciado acciones legales, a fin de que estas matanzas sean analizadas y reparadas, del mismo modo que se examina la represión en Argentina durante la última dictadura militar y sus prolegómenos durante el gobierno de Isabel Perón. Queda así la lucha por los derechos indígenas, inexorablemente articulada, con la lucha por los derechos humanos.

Bibliografía

- Agüero, O. 1994. *El milenio en la Amazonia: mito-utopía tupí-cocama*. Lima-Quito, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica Abya-Yala.
- Barabas, A. 1971. *Movimientos social-religiosos y seculares étnicos entre los tobas de Pampa del Indio*. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad de Buenos Aires.
- Barabas, A. 1987. *Utopías indias: movimientos socioreligiosos en México*. México, Grijalbo.
- Barabas, A. 1995. «Iglesias y religiones: dominación colonialista y resistencia indígena», en G. Grünberg (coord.), *Articulación de la diversidad*. Tercera reunión de Barbados. 99-121. Quito, Abya-Yala.
- Barabas, A. 2003. *Diálogos con el territorio*. México, Inah.
- Barabas, A. 2008. «Los derechos indígenas, la antropología jurídica y los movimientos etnopolíticos». *ILHA* 10 (1): 200-216.
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE.
- Bartolomé, L. 1972. «Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933». *Suplemento antropológico*. 7(1-2):107-121.
- Bartolomé, M. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. 1982. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- Chico, J. y M. Fernández. 2008. *Napa' lpi la voz de la sangre*. Chaco, Subsecretaría de Cultura de Chaco.
- Cordeu, E. y A. Siffredi. 1971. *De la algarroba al algodón, movimientos mesiánicos de los Guaycurú*. Buenos Aires, Juárez Editora.
- Cruz, T. 1991. «Ultimo alzamiento indígena». *Gendarmería Nacional*. 121: 17-22.
- Díaz Crousse, C. 2005. *La matanza de Rincón Bomba. Legalmania*. Recuperado el 10 de marzo, 2010, de: http://www.legalmania.com.ar/actualidad_general/la_matanza_de_rincon_bomba.htm

- Derrida, J. y G. Vattimo. 2000. *A religião*. São Paulo, Editora Estação Liberdade.
- Dussel, E. 2000. «Europa, modernidad y eurocentrismo», en E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 41-53. Buenos Aires, Flacso.
- Flores-Flores, J. 2005. «Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales». *Tabula Rasa*. 3: 73-96.
- Fuscaldo, L. 1985. «El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco», en M. Lischetti (comp.). *Antropología*. 131-151. Buenos Aires, Eudeba.
- Gordillo, G. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo.
- Gordillo, G. 2009. «La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas». *Revista Española de Antropología Americana*. 49 (2): 247-262.
- Idoyaga Molina, A. 1992. «Mito y mesianismo entre los pilagá (Chaco central)». *Mitológicas*. 7:7-15.
- Idoyaga Molina, A. 1994. «Una esperanza milenarista entre los pilagá», en A. Barabas (comp.), *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. 45-77. Quito, Abya Yala.
- C. Maidana. 2013. «Migración indígena, procesos de territorialización y análisis de redes sociales». *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana (REMHU)*, 21 (41): 277-293.
- Martínez, A. 2012. «Antropología misionera, interculturalidad y colonialidad. Las etnografías anglicanas del Chaco paraguay (1890-1914)» en *Actas electrónicas del IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, 29 al 31 de agosto de 2012, Museo Roca, Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Langdon, J. M. 1997. «Shamanism, narratives and the structuring of illness», *Horizontes antropológicos*. 3(6):187-214.
- Miller, E. 1971. «The Argentine Toba Evangelical Religious Service», *Ethnology*. 10(2):149-159.
- Miller, E. 1979. *Los tobas argentinos; armonía y disonancia de una sociedad*. México, Siglo XXI.
- Oro, A. y C. Steil. 1999. *Globalização y religião*. São Paulo, Vozes.
- Oslander, U. 2002. «Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una «espacialidad de resistencia»» *Scripta Nova*, VI(115), 1 de junio de 2002.
- Ottenheimer, A.; Maidana, C.; González, D.; Aragón, G.; Marcioni, M. y L. Tamagno. 2012. «El análisis de las resistencias indígenas en el Chaco Argentino en términos de 'larga duración'». *Question*. 1(36): 91-103.
- Pacheco de Oliveira, J. 1999. *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa.
- Pagés Larraya, F. 1982. *Lo irracional en la cultura*. Buenos Aires, FECIC.

- Raffestin, C. 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo, Ática.
- Tamagno, L. 1986. «Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social», en *Actas II Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires.
- Tamagno, L. 2001. *Nam Qom hueta'a na doqshi lma. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, Memoria y Utopía*. La Plata, Ediciones al Margen.
- Tamagno, L. 2004, «Religiosite indigene e identite ethnique; le pentecostisme chez le peuple toba», *Recherches amerindiennes au Quebec*. 34(2):49-62.
- Tamagno, L. 2009. «Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina». *Iztapalapa*. 28(62-63): 69-99.
- Taussig, M. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagen*. São Paulo, Ediciones Paz e Terra.
- Trinchero, H. 2009. «Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina». *Runa* XXX(1): 45-60.
- Turner, V. 1974. *O processo ritual, estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.
- Ubertalli, J. 1987. Guaycurú. *Tierra rebelde*. Buenos Aires, Tacna.
- Vuoto, P. 1986. «Los movimientos de Luciano y Pedro Martínez, dos cultos de transición entre los Toba-takéek de Misión Tacaagle». *Scripta ethnologica*. 10:19-46.
- Vuoto, P. y P. Wright. 1991. «Crónicas del Dios Luciano. Un culto Sincretico de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino». *Religiones Latinoamericanas*. 2: 149-180.
- Wright, P. 1988 «Tradición y aculturación en una organización sociorreligiosa toba contemporánea», *Revista Cristianismo y sociedad*. 95: 71-87.
- Wynarczyk, H. 1993. «Religión evangélica, secularización y desarrollo entre los tobas», *Revista de Todos*. 21:1-40.