

sentido, su trabajo no consiste solamente en efectuar un estudio sumatorio de casos, sino que éstos se complementan y se inscriben en un conocimiento acabado del contexto que los rodea.

En cuanto a la definición del fenómeno del “*milenarismo*”, Bartolomé adopta la definición brindada por Worsley (1957; 1968) en la que destaca la inminente llegada de un cambio radical y sobrenatural en el orden social que lleva a la organización de una serie de actividades ejecutadas por los adeptos a estos movimientos, preparando las condiciones para el éxito del mismo.

Posteriormente, continúa Bartolomé, afirmando que en los casos por él analizados, los “*factores precipitantes*”, que facilitaron la iniciación de las actividades milenaristas fueron, “*desastres naturales*” o bien, “*conflictos políticos*”. Luego, al caracterizar el tipo de ‘salvación’ buscado por los adherentes a estos movimientos, las caracteriza como “...*colectiva, terrestre, inminente, y a ser alcanzada mediante la intervención de agentes y fuerzas sobrenaturales*” (Bartolomé, 1972:108).

MOVIMIENTOS MILENARISTAS ENTRE 1905 Y 1933

A continuación, Bartolomé describe el entorno histórico-geográfico de los hechos analizados, caracterizando específicamente el escenario en que se desarrollaron los eventos milenaristas: el NE de la provincia de Santa Fe y la región oriental de la provincia del Chaco. Asimismo describe en sus diferentes aspectos a los pueblos Qom y Mocoví, enfatizando especialmente, las características distintivas que el proceso de contacto interétnico tuvo en dicha área según los distintos momentos históricos. De este modo detalla la acción evangelizadora de los jesuitas, el sometimiento militar de los indígenas, como así también el papel fundamental desempeñado por los factores económicos en el proceso de subsunción de los pueblos originarios mencionados (v.g. dependencia creciente de productos manufacturados, incremento de las transacciones monetarias, venta de fuerza de trabajo en los obrajes madereros, sobre-explotación; etc.).

En la descripción del autor puede apreciarse claramente el avance de la frontera agropecuaria, de la mano del creciente flujo de inmigrantes europeos en la provincia (italianos, españoles y eslavos de diversos orígenes), los cuales acompañaron el avance de las vías férreas, influyendo en el proceso de introducción del algodón, principal sustento del

desarrollo económico de la región. Dicho proceso se consolida cuando los indígenas son “...forzados a vivir en comunidades dispersas entre chacras de colonos o en reservaciones” (Bartolomé, 1972:109).

A partir de ese momento la mayoría de la población aborigen se encontró con serias dificultades para continuar con sus modalidades productivas fundamentales (caza y recolección en el monte), pasando a depender de distintos modos de la agricultura comercial. Como consecuencia de esta semblanza, Bartolomé enumera una serie de características relacionadas con el primer movimiento milenarista analizado, el ocurrido en el año 1905 y que tuvo como protagonistas a los mocovíes de la zona de Florencia y San Xavier, en el norte de la actual provincia de Santa Fe, en aquel entonces bajo la jurisdicción de la Gobernación Militar del Chaco. Las características señaladas por Bartolomé eran: “... i) una dependencia casi absoluta para su subsistencia en actividades económicas no-indígenas; ii) inmersión en una población de origen étnico predominantemente europeo; y iii) explotación como pobremente remunerados cosechadores y peones agrícolas, maltratados por los capataces y estafados por contratistas de mano de obra” (Bartolomé, 1972:109).

Podemos apreciar entonces, de qué manera, la dependencia económica, en el marco de un sistema interétnico que generaba desigualdad, era sumamente propicia para generar situaciones de violencia destinadas al sometimiento de la población indígena. A todo lo señalado, el autor agrega, basándose en Miller (1971) otro elemento de importancia: “...una generalizada falta de confianza en el liderazgo tradicional” (Bartolomé, 1972:109).

Para Bartolomé, el panorama delineado, facilitó el surgimiento de un clima favorable para la difusión de creencias y prácticas milenaristas que se sucedieron en los movimientos de 1905, 1924 y 1933 analizados por este autor y otros (Miller, 1971; Cordeu y Siffredi, 1971). Cada uno de estos movimientos tuvo su peculiaridad que tanto Bartolomé (1972), como Cordeu y Siffredi (1971), describen y analizan con profundidad aunque con conclusiones diferentes.

El primero de los movimientos milenarista analizados, el alzamiento mocoví de 1905, estuvo liderado, por los denominados “Tata Dioses”, “...quienes profetizaban un fin inminente y cataclismo para la presente condición del mundo y la completa destrucción del hombre blanco (...) los pueblos y las chacras de los blancos debían ser atacadas y destruidas en obediencia al mandato divino. Aquellos que acatasen el liderazgo de los ‘Tata Dioses’ serían invulnerables a las armas de fuego, y las balas se

anunciado por Tapenaik, quien a través de sus sueños podía predecir que numerosos aviones provenientes de Buenos Aires, iban a aterrizar en una colina cercana, trayendo mercaderías diversas que serían repartidas entre los indígenas como compensación por las penurias e injusticias sufridas en el pasado, finalizando para siempre sus problemas. Las actividades principales de este culto se basaban en cantos, danzas colectivas, en un clima entusiasta y festivo, con manifestaciones de trance extático como medio y preludio para el advenimiento de una nueva era de purificación y abundancia. También en este evento, Tapenaik y varios de sus seguidores, fueron apresados y reclusos en la región del Teuco y los asistentes al culto dispersados por las fuerzas policiales (Bartolomé, 1972).

Para Bartolomé, todos estos movimientos milenaristas, constituyeron modalidades semejantes que condujeron finalmente hacia la adopción del evangelismo de orientación pentecostal como movimiento religioso de revitalización, el cual cobró gran fuerza entre la población aborigen en décadas siguientes.

En cuanto al señalamiento de características generales de los movimientos analizados, Bartolomé puntualizaba que los mismos fueron precipitados “...por factores sociales y ecológicos que empeoraron en forma significativa una situación ya de por sí precaria (...) (Asimismo) los movimientos chaqueños no se iniciaron entre los indígenas viviendo bajo las condiciones más marginales, sino entre aquellos de alguna manera incorporados al sistema socioeconómico dominante...” (Bartolomé, 1972:116 y 117).

Más adelante propone que “El análisis de la información disponible sugiere que el referente más inmediato de las experiencias religiosas vividas por los participantes en dichos movimientos, es social y político” (Bartolomé, 1972:117). Esta última observación es reforzada por el autor al mencionar la coincidencia con los enfoques elaborados por Lanternari (1955) y Pereira de Queiroz (1965)⁸.

inglés, consistían en un “...complejo de actividades y creencias estructuradas en torno al anunciado arribo de barcos o aviones portadores de bienes destinados a los adherentes al culto. Dichas expectativas van más allá del deseo de bienes materiales, y envuelven la promesa de un nuevo estilo de vida; de una completa regeneración física y moral del mundo...” (Bartolomé, 1972:117).

8 Esta misma autora publica en 1969, un libro con un tratamiento exhaustivo de la temática señalada (Pereira de Queiroz, 1969).

Por otra parte, un aspecto relevante para destacar del trabajo de Bartolomé es cuando afirma que “...*todos estos movimientos se originaron en zonas agrícolas y no en las regiones ganaderas o de obrajes madereros. Dicho medio ambiente implica (a) una concentración relativamente alta de aborígenes, (b) subsistiendo en forma fundamental en actividades directa o indirectamente relacionadas con la agricultura comercial, y (c) constituyendo una minoría étnica y cultural en contacto diario con una cultura local de origen europeo, y dependiendo de sus manufacturas. No es sorprendente, por lo tanto, que haya sido este sector de la población aborigen –el más directamente afectado por crisis económicas y naturales– el que haya provisto el terreno más fértil para las semillas del milenarismo*” (Bartolomé, 1972:117).

Las conclusiones mencionadas precedentemente, constituyen, indudablemente el factor explicativo primordial de los hechos estudiados y elemento discursivo clave para discusiones teóricas al respecto, que tuvieron lugar a comienzos de la década de 1970, que describiremos a continuación. En efecto, el análisis de Bartolomé y el de otros autores produjeron intensos debates acerca de cómo entender los fenómenos milenaristas analizados.

Gastón Gordillo, en su exhaustivo y agudo análisis de los trabajos antropológicos realizados en la región chaqueña, señalaba las diferencias entre los distintos autores del siguiente modo: “*Mientras que Bartolomé enfatizó las condiciones de alienación y explotación que llevaron a estos movimientos, Cordeu y Siffredi analizaron su ‘estructura cultural interna’ y el modo en que recogieron elementos apocalípticos de la mitología toba y mocoví*” (Gordillo, 2006:244).

Es así como Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1971) critican el enfoque de Bartolomé al señalar “*(que) el autor peca tanto por haber simplificado excesivamente los factores causales de esos movimientos –otorgando preeminencia a la opresión cultural y económica, y al arrinconamiento y despojo de la tierra– como por no haber tomado suficientemente en cuenta los factores internos de la cultura en cuestión– horizonte mítico y sistema sociopolítico*” (Cordeu y Siffredi, 1971:154). Sin embargo, en el enfoque de Bartolomé no se percibe un economicismo mecánico, ya que al mencionar los “*factores precipitantes*” que produjeron los movimientos milenaristas, aporta un análisis paramétrico que opera en diferentes niveles explicativos, los cuales permiten percibir con claridad la acción social en los movimientos estudiados. Cordeu y Siffredi, de este modo, muestran la imposibilidad teórica de visualizar la penetración de

las comunidades indígenas por conjuntos sociales más amplios. Dicha conceptualización de “*encapsulamiento*”, legitima el ocultamiento de las relaciones que principalmente el Estado establece con las comunidades indígenas de la región. Asimismo en estos autores se percibe la falacia teórica de entender los hechos sociales como agregados y resultado de las acciones de los individuos, al afirmar que “...*desde Napalpí hasta los movimientos sincréticos, se observa un incremento ininterrumpido de la relevancia de los individuos como responsables de los movimientos y la correlativa disminución de la preeminencia de los dirigentes (...) Los traumas de la situación colonial son expresados, en última instancia, en el desgarramiento de un Yo que es individual más que grupal. La conversión y la revelación en los cultos se dan de preferencia entre los sujetos y no como un fenómeno característico de los grupos*” (Cordeu y Siffredi, 1971:165-166).

Evidentemente, estos autores no logran percibir que la acción individual “...*está constreñida por la situación social que el individuo hereda, que constituye las precondiciones necesarias de su participación en el ‘lugar del mercado’ social y de su peso para determinar el resultado*” (Alavi, 1976:85). Al ignorar dichas precondiciones de la acción social, los basamentos de Cordeu y Siffredi se aproximan a una especie de “*empirismo abstracto*” (Mills, 1959) que se destaca por la inhibición metodológica de no poder dar cuenta cabalmente de los problemas estudiados. Por otra parte, la apelación al rescate del “*individuo*” realizada por estos autores, constituye un enfoque ahistórico y despolitizado, en el análisis del milenarismo conformando un reduccionismo psicologizante, al pretender generalizar dicho enfoque fragmentado e inmovilista, a la sociedad indígena en su conjunto.

En el trabajo de Cordeu y Siffredi vemos enunciada una impronta teórica que en aquella época comenzaba su hegemonía en la Antropología de la Universidad de Buenos Aires, aquella de la “*conciencia mítica*” de Marcelo Bórmida, basada en el “*hombre mítico*” entre los “*pueblos etnográficos*” (Bórmida, 1969:203). En el enfoque de Cordeu y Siffredi, en su falta de precisión conceptual, la “*eclosión milenarista y crisis del yo-mítico*” como factor explicativo, constituye una reducción de la realidad a lo simbólico, obliterando la significación de los procesos económicos y políticos de la realidad estudiada. De esta manera, al ignorar los condicionamientos de los procesos estructurales, estos autores caen en la trampa metodológica de la “*internalidad*”, entendida “...*como una de las formas privilegiadas por las cuales las fantasías (elaboradas sobre la base*

del sentido común) penetraban en el discurso científico, obstaculizando su racionalidad” (Bachelard, 1970).

Por su parte, Gordillo señala: *“El hecho de que hacia 1972 cuatro antropólogos hubieran analizado, en el lapso de pocos años, los eventos de Napalpí mostraba con claridad las crecientes preocupaciones históricas de la etnografía del Chaco y la ruptura con previos silenciamientos académicos de la violencia estatal (...) sin embargo Bórmida trabajaba activamente para consolidar una escuela opuesta e incluso hostil a estas perspectivas (...) A medida que el escenario político oficial se volvía más hostil a investigaciones sospechadas de izquierdistas y que la influencia de Bórmida en la antropología se hacía más profunda, la oleada de estudios históricos iniciada pocos años antes fue silenciada. En ese entonces, se afianzaron los días del salvaje mítico del Chaco”* (Gordillo, 2006:244).

En otro orden, y luego de transcurridas más de dos décadas, en una obra compilada por Alicia Barabas (1994), Pablo Wright desarrolla un análisis crítico de los distintos trabajos publicados sobre los movimientos religiosos en el Chaco desde mediados de la década de 1960, efectuando una aproximación taxonómica-paradigmática. En dicho artículo, Wright toma como eje analítico el énfasis macro o microanalítico de las investigaciones, estableciendo dos paradigmas dominantes: uno tendiente a la generalización y el restante, orientado hacia la especificidad. En su reflexión final plantea como solución la búsqueda de una síntesis entre ambos paradigmas (Wright, 1994).

Barabas, en otro trabajo sobre la misma problemática, nos brinda una sintética aunque valiosa y precisa caracterización de este tipo de manifestaciones al afirmar que:

“Los procesos de dominación colonial y neocolonial crearon, para las poblaciones indígenas de América que lograron sobrevivir, situaciones crónicas de carencias, subordinación y descaracterización cultural; (...) los contextos sociohistóricos cumplen un papel clave en su gestación, tal como fue considerado incluso en los trabajos antropológicos pioneros. (...) las manifestaciones concretas de las relaciones interétnicas de dominio y explotación constituyen un componente central de la dinámica que singulariza a cada movimiento, porque esas específicas situaciones están entretejidas con los procesos simbólicos que las representan, intentan explicarlas y superarlas (...) Los movimientos socioreligiosos, las profecías

conflicto ha trascendido internacionalmente, al radicarse los reclamos en la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). También en Formosa existe un grave conflicto en territorio Pilagá en la comunidad El Descanso en la zona del Bañado la Estrella, donde a pesar de contar con título de propiedad comunitario, los pilagá no fueron consultados ni pueden decidir acerca de obras públicas iniciadas allí por el Estado provincial. En el Chaco, el problema territorial existente en el Interfluvio Teuco-Bermejito, que involucra a pobladores criollos, qom y wichí no ha sido solucionado aún. Los conflictos descriptos solo constituyen algunos ejemplos de la gran conflictividad existente en la región.

Por lo tanto, hoy más que nunca, los análisis antropológicos que tengan en cuenta los aspectos resaltados por Bartolomé, con un fuerte énfasis humanista, tendrán mejor fortuna a la hora de explicar ciertos sucesos que otros enfoques, cuyo mayor defecto lo constituye la obliteración de los procesos hegemónicos con sus especificidades, y que se desempeñan como meros obstáculos para el esclarecimiento explicativo de determinadas problemáticas.

.....0.....

BIBLIOGRAFÍA

Alavi, Hamza

1976. *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Barcelona: Cuadernos de Anagrama.

Barabas, Alicia

2008. *Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo*. En: Andrés Medina y Ángela Ochoa (Coords.) *Etnografía de los confines*. México: INAH - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - UNAM. Recuperado el 12 de agosto de 2015. Disponible en: <http://books.openedition.org>

1994. *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*. Quito: Colección "Biblioteca abya-Yala" 11.

Bachelard, Gaston

1970. *L'idealismediscursif*. Paris: Vrin.

Bartolomé, Leopoldo

1972. Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. En: *Suplemento Antropológico*, Vol. 7, N°1-2, pp. 107-12. Asunción del Paraguay: Universidad Católica.

1970. "Milenarismo y 'Culto a la Mercadería' en grupos indígenas del Chaco argentino". En: *Revista Latinoamericana de Sociología*. Buenos Aires: 2ª entrega.

Bórmida, Marcelo

1969. "Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y una Etnología Tautegórica". En: *Runa*, Vol. XII. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras- UBA.

Cordeu, Edgardo y Siffredi, Alejandra

1971. *De la algarroba al algodón. Movimiento mesiánico de los Guaycurú*. Buenos Aires: Juárez Editor.

Gordillo, Gastón

2006. *En el Gran Chaco. Antropología e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

Lanternari, Vittorio

1955 *Movimientos Religiosos de Libertad y Salvación de los Pueblos Oprimidos*. Barcelona: Seix Barral.

Miller, Elmer

1971. "The Argentine Toba Evangelical Religious Service". En: *Ethnology*, Vol. 10, N° 2, pp. 149-159.

Mills, Wright

1959. *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pereira de Queiroz, María Isaura

1969. *Historia y Etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI.

1965. "Comentario sobre 'Movimientos Religiosos de Libertad y Salvación de los Pueblos Oprimidos' de V. Lanternari". En: *Current Anthropology*, Vol. 6, N° 4, pp. 452-454.

Wright, Pablo

1994. "Perspectivas teóricas en la Antropología de los movimientos socio-religiosos en el Chaco Argentino". En: Barabas, Alicia (coord.) *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*. Quito: Colección "Biblioteca Abya-Yala", 11, pp. 17-44.

Worsley, Peter

1968. *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*. New York: Schocke.

1957. "Millenarian Movements in Melanesia". En: *Journal of the Rhodes-Livingstone Institute* Vol. 21. Indianapolis: Bobbs-Merrill, pp. 18-31.