



UNSAM
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN

Universidad Nacional de San Martín
Instituto de Altos Estudios Sociales
Doctorado en Antropología Social

**IMAGEN FÍLMICA, PRAXIS EXPEDICIONARIA Y
COLONIZACIÓN: Historias y memorias de los pilagá y criollos del
Chaco argentino.**

Mg. Anne Gustavsson

Tesis de Doctorado presentada a la Carrera de Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

Director: Dr. Axel C. Lazzari

Co-directora: Dra. Mariana L. Giordano

Buenos Aires

Mayo de 2018

Gustavsson, Anne.

Imagen Fílmica, Praxis Expedicionaria y Colonización: Historias y Memorias de los Pilagá y Criollos del Chaco Argentino/ Anne Gustavsson; director Axel C. Lazzari; co-directora Mariana L. Giordano. San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2018. - 247 p.

Tesis de Doctorado, UNSAM, IDAES, Antropología Social, 2018.

1.Memoria pilagá y criolla. 2.Imagen fílmica. 3.Expediciones al Chaco. – Tesis.

I. Lazzari, Axel C. (Director). Giordano, Mariana L. (Co-directora) II. Universidad Nacional de San Martín, Instituto de Altos Estudios Sociales. III. Doctorado.

Resumen

Nombre del Autor: Anne Gustavsson

Director(es) de Tesis: Director: Dr. Axel C. Lazzari. Co-directora: Dra. Mariana L. Giordano

Resumen de la Tesis de Doctorado presentada al Doctorado en Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín - UNSAM, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

Esta tesis aborda las historias y memorias de los criollos y pilagá del Chaco argentino desde el estudio histórico de un film silente sobre la zona y la etnografía de su recepción actual. A través de mi investigación muestro cómo la etnografía provee claves para interpretar el pasado objetivado en documentos escritos y visuales, y éstos, a su vez, enriquecen la perspectiva etnográfica con una profundidad temporal. Esto me ha permitido profundizar en la caracterización de una tradición de viajes al Chaco llevada a cabo por aventureros y *entrepreneurs* que se financiaban con recursos propios; ahondar en las complejidades de los encuentros entre exploradores e indígenas mediados por la tecnología fílmica; y releer el proceso de territorialización del Pilcomayo medio a partir de la colonización de la zona por parte de ganaderos criollos y de nuevas pistas sobre el proceso de sedentarización de los pilagá. Con respecto a la recepción de las imágenes hemos descubierto que los descendientes de criollos ven en la película su “propia” identidad y pasado, en función de una continuidad temporal y una discontinuidad espacial marcada por el pasaje del mundo rural al urbano, mientras que los pilagá experimentan ante las imágenes, una discontinuidad temporal más abrupta y una continuidad espacial relativa, dada la primera por su vivencia evangélica de una identidad nueva y regenerada y la segunda por la perduración de una habitación rural.

Palabras-clave: 1. Memoria pilagá y criolla. 2. Imagen fílmica. 3. Expediciones al Chaco.

Buenos Aires, mayo de 2018

Abstract

Nombre del Autor: Anne Gustavsson

Director(es) de Tesis: Director: Dr. Axel C. Lazzari. Co-directora: Dra. Mariana L. Giordano

Abstract de la Tesis de Doctorado presentada al Doctorado en Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín - UNSAM, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

This dissertation addresses the histories and memories of the *criollos* and Pilagá of the Argentinean Chaco. This is done by combining the historical study of a silent film about this area with an ethnographic approach focused on its current reception. Through my research I show how an ethnographic approach can provide insights into the interpretation of a past that has been objectified in written and visual documents, and simultaneously, how those documents can enrich the ethnographic perspective by endowing it with temporal depth. This has allowed me to: broaden what is known about a tradition of travel to the Chaco carried out by adventurers and entrepreneurs who financed by their own means these endeavors; to delve into the complex nature of the encounters between explorers and indigenous mediated by filmic technology; and to re-interpret the historical and territorial processes affecting the Pilcomayo region, by paying attention to how *criollo* cattle ranchers colonized the area and by looking at new clues regarding the pilagá sedentarization process. With respect to the reception of the images, I have discovered that the descendants of the *criollos* see their "own" identity and past in the film, based on a temporal continuity and a spatial discontinuity marked by the passage from the rural to the urban space, while the Pilagá express a more abrupt temporal discontinuity and a relative spatial continuity, given their evangelical experience of a new and regenerated identity and their enduring inhabitation of rural areas.

Key-words: 1. Pilagá and *criollo* memory. 2. Moving images. 3. Expeditions to Chaco.

Buenos Aires, May 2018

A Nina y Ari

Agradecimientos

Son varias las personas e instituciones que hicieron posible la realización de mi doctorado y a las cuales debo un profundo agradecimiento. En primer lugar, quiero dar las gracias al CONICET por haber financiado mi formación de posgrado entre 2013 y 2018. A Axel y Mariana, mis directores, quienes desde un comienzo expresaron entusiasmo y alentaron mi investigación, acompañándome de cerca a lo largo de estos años. Les agradezco profundamente por su enorme generosidad y capacidad de escucha y contención en los momentos más difíciles. Al IDAES que me ha brindado más que una formación de pos-grado de excelente nivel. Para mí ha sido un lugar de crecimiento personal y profesional, un espacio de gran estimulación intelectual y a la vez de calidez humana y de compromiso social. Hoy me siento honrada al formar parte de su equipo docente de grado. Quiero agradecer especialmente a los docentes del doctorado, el personal administrativo y los integrantes del Núcleo de Estudios sobre Pueblos Indígenas (NESPI).

Mis agradecimientos van especialmente a Ana Dell' Arciprete, Carlos Salamanca, Rolando Silla, Silvia Hirsch, Lía Quarleri, Federico Bossert, Ana Ramos, Laura Zapata, Marina Matarrese, Silvia Citro y Florencia Tola, quienes en diferentes momentos colaboraron con valiosos comentarios y consejos metodológicos. A los compañeros con los cuales compartí espacios de discusión y actividades que nutrieron el proceso de investigación y la redacción de la tesis: Carolina Castañeda, Lucrecia Greco, Johana Kunin, Patricia Galletti, Sebastián Pardo, Carolina Soler, Debora Swistun, Daniel Daza, Luana Ferroni, Celina Vacca, Adriana Serrudo, Muriel Morgan, Soledad Córdoba, Tamar Blickstein y Christine Mathias. Gracias también por haberme brindado contención y aliento en los últimos tramos del camino.

A Mariana y todo el equipo del NEDIM del IIGHI-UNNE por haberme hecho sentir como en casa durante mis numerosas visitas a Resistencia. En Suecia quiero agradecer especialmente a Christer Lindberg por haber aceptado supervisar y orientarme durante mi estadía de investigación en el Departamento de Sociología y Antropología en la Universidad de Lund. Gracias también a Ulf Johansson Dahre, Liv Sunnercrantz, Anders Hylmö y Tullia Jack por haber hecho de mi estadía en Lund una experiencia de formación enriquecedora y estimulante.

Gracias a Adriana Muñoz por introducirme al mundo de los viajeros suecos del Chaco y por compartir conmigo su enorme conocimiento sobre el antiguo Museo Etnográfico de Gotemburgo. A Quike por siempre incentivar que siguiera el camino de los archivos etnográficos y por compartir una curiosidad por los vínculos “olvidados” entre las antropologías escandinava y argentina.

Agradezco a Cristian Pauls por el viaje que compartimos a Las Lomitas y los múltiples intercambios que me brindaron nuevas perspectivas sobre la práctica cinematográfica documental. A Valeria Mapelman por las charlas sobre lo que implicó la realización del documental *Octubre Pilagá*. Mis agradecimientos también van al área de conservación del Museo del Cine “Pablo C. Ducrós Hicken”, especialmente a Douglas Machado, responsable de la colección de aparatos de registro y reproducción audiovisual.

Muchas son las personas que quiero agradecer por haberme orientado y apoyado durante mis estadías en Formosa que comenzaron en 2013. Quiero agradecer especialmente a Lucía, Bernardita, Leo y Noole por haberme ofrecido alojamiento en diferentes ocasiones. A Hilda por el cariño y las vueltas en moto. A los integrantes de APCD por siempre estar dispuestos a darme una mano o compartir un mate o una comida. Gracias especialmente a Leo, Marcelo y Gringo. A la Federación Pilagá por confiar en mi proyecto de investigación. Gracias a Noole, Gerbacio, Ignacio, José, Tomás y Melitón, Bartolo, Marisabel, Rosalina, Cayana, Mauricio, Ambrosio y Lugarda por recibirme en sus casas y colaborar con la investigación.

A Gaby, Lu, Luz, Lucre, Juli, Mari, Sil, Aleta, Moni y Ana María por estar y apoyarme de distintas maneras.

A mi familia. A mis padres Thomas e Yvonne que aunque ya partieron me acompañan todos los días. A Fred y Tom. A Susy. A Ari, por tu amor y compañerismo, por tu paciencia y por haber puesto el cuerpo hasta el final para que salga a la luz esta tesis. A mi pequeña *sötnos* Nina por iluminar el día a día con tu sonrisa y picardía.

ÍNDICE

Resumen	2
Abstract	3
Agradecimientos	5
Índice.....	7
Introducción	10
0 El retorno en el presente de imágenes fílmicas de archivo	10
0.1 La vida de las imágenes dentro y fuera de los archivos	12
0.2 Enfoques teórico-metodológicos en el estudio de la imagen, la historia y la memoria	15
0.3 El campo del archivo y el archivo en el campo.....	19
0.4 Objetivos y estructura de la tesis.....	26
PARTE 1: CINE y EXPLORACIÓN.....	29
Capítulo 1	30
1 Repensar la historia del cine y la antropología visual a partir del archivo. Etnografía, exotismo, e industria cinematográfica a principios del siglo XX	30
1.1 Introducción	30
1.2 Repensar la historia del cine y la antropología visual a partir del archivo.....	30
1.3 Expansión imperial y expediciones cinematográficas.....	34
1.4 La transición al cine narrativo de no ficción en Suecia. Las expediciones cinematográficas de Oscar Olsson en la década de 1920.....	39
Capítulo 2.....	42
2 Etnógrafos y exploradores del Pilcomayo medio y las producciones visuales sobre el Gran Chaco	42
2.1 Introducción	42
2.2 Viajeros y expediciones al Gran Chaco a fines siglo XIX y principios siglo XX desde la historia y la antropología.....	42
2.3 Viajeros y situaciones de contacto con indígenas en el área del Pilcomayo medio	45
2.4 El americanismo en los países nórdicos y los viajes antropológicos al Chaco	53
2.5 Primeras prácticas de reproducción mecánica de imágenes en el Chaco	58

Capítulo 3	66
3 La expedición de Gustav Emil Haeger al Río Pilcomayo. Entre la producción cinematográfica y la colonización	66
3.1 Introducción	66
3.2 Una expedición al Pilcomayo desconocida por la historiografía del Chaco, corpus documental	66
3.3 Los protagonistas de la expedición	69
3.4 La expedición de Gustav Emil Haeger al Pilcomayo de 1920. Una empresa cinematográfica y colonizadora	78
Capítulo 4	90
4 Mostrar y narrar el recorrido por un mundo que desaparece. Las vidas de las imágenes fotográficas y filmicas de una expedición	90
4.1 Introducción	90
4.2 El film <i>Tras los senderos del Río Pilcomayo</i> y el corpus visual de la expedición	90
4.3 Las prácticas de representación cinematográfica y fotográfica de Wilhelm Hansson. Aventura, exotismo y efectos de realismo	94
4.4 Recepción de las imágenes por parte de la comunidad antropológica nórdica	109
4.5 De vistas y exhibición de <i>edutainment</i> a formas narrativas de aventura con descripciones etnográficas textuales y visuales	117
PARTE 2: COLONIZACION, RESISTENCIA Y PRAXIS EXPEDICIONARIA.....	125
Capítulo 5	126
5 La “llegada” de los criollos y la sedentarización pilagá en Cacique Coquero. Una relectura del proceso de territorialización en una zona de frontera.....	126
5.1 Introducción	126
5.2 Poner en diálogo memorias con fuentes de archivo	127
5.3 El Centro de Formosa y el Pilcomayo medio a principios del siglo XX. Militarización, colonización y resistencia indígena en diferentes escalas	130
5.4 Ser sometido y resistir a través del “trabajo”. INDICIOS de las relaciones de los pilagá con fortines militares, misiones, reducciones e industrias regionales.....	133
5.5 Sedentarización del los pilagá y tierras en Coquero con posterioridad a la masacre de Rincón Bomba.	139

5.6 La colonia Buenaventura como origen de los criollos del Pilcomayo. Revisión del proceso de colonización del Centro de Formosa y el Pilcomayo medio desde los relatos orales	143
5.7 Prácticas de colonización de Mauricio Jespersion en el Pilcomayo medio y Chaco boreal..	150
Capítulo 6.....	158
6 Praxis expedicionaria, <i>brokers</i> culturales y tecnología fílmica en el Pilcomayo de 1920	158
6.1 Introducción	158
6.2 Praxis expedicionaria, <i>brokers</i> y agentes no humanos.....	158
6.3 Modos de interacción en espacios de frontera. Los <i>brokers</i> que posibilitaron la praxis expedicionaria	161
6.4 Praxis expedicionaria en una situación de <i>convivencia diurna</i>	169
PARTE 3: RETORNO DEL FILM y MEMORIA MOVILIZADA	177
Capítulo 7.....	178
7 El pasado formoseño disputado. Prácticas de memoria hegemónicas y subalternas.....	178
7.1 Introducción	178
7.2 Mapear prácticas de memoria a través de la etnografía	178
7.3 Monumentalización de agentes estatales, folclorización de lo “criollo” y alterización de lo “aborigen” en las prácticas de memoria hegemónicas	181
7.4 Complementariedad y disputa en la conformación de los relatos hegemónicos. El pasado formoseño movilizado por parte de “descendientes” de criollos y el Pueblo indígena pilagá ...	192
Capítulo 8.....	204
8 Vivir y sentir las imágenes. Lecturas del pasado y recepción del film.	204
8.1 Introducción	204
8.2 Situaciones de recepción de imágenes fílmicas de archivo.....	204
8.3 Marcos de interpretación y experiencia histórica en los pilagá y descendientes de criollos	206
8.4 Materialidad y afectación: las imágenes “salen” del archivo	210
8.5 Recordar un origen rural. La Recepción de los descendientes de criollos	212
8.6 Lo propio y ajeno en la memoria social. La recepción del los pilagá	217
9 Recapitulación y reflexiones finales.....	228
Referencias.....	234

Introducción

0 El retorno en el presente de imágenes fílmicas de archivo

Esta investigación se inicia a partir de mi propio encuentro con un objeto fílmico de archivo. En lugar de hallarlo en el museo sueco donde se conserva, me topé con él en 2007 en Buenos Aires de la mano de dos documentalistas suecos que estaban camino a Formosa para presentar el film a las comunidades indígenas donde supuestamente este material se había filmado en 1920. En aquel momento yo estaba realizando una pasantía en el archivo del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, institución a la cual los cineastas acudieron para obtener una orientación general sobre las poblaciones indígenas de la región del Chaco, especialmente los pilagá. Debido a que compartía el mismo idioma y nacionalidad con los visitantes, colaboré con su recepción y durante ese breve encuentro me mostraron fragmentos de un antiguo film en blanco y negro, contándome que eran imágenes de los pilagá tomadas por una expedición sueca. Ellos habían conseguido una copia del material que estaba alojado en el archivo del Museo de las Culturas del Mundo de Gotemburgo, Suecia. Además me comentaron que el propósito del viaje a Formosa se enmarcaba en un documental que buscaba registrar el impacto del film en las comunidades actuales. Tiempo después me enteré que, de hecho, habían logrado visitar varias comunidades pilagá en Formosa pero que su idea inicial de vender el proyecto a la televisión sueca (SVT) no tuvo éxito.

A partir de este primer contacto con partes del film, comencé a preguntarme sobre su trama completa y las características de la expedición durante la cual se produjo el material. En esa época estaba finalizando la Maestría en Estudios de Museos en la Universidad de Gotemburgo, lo que me brindó la oportunidad de realizar un primer trabajo de archivo en el Museo de las Culturas del Mundo de Gotemburgo en 2008 que aproveché para acceder al film completo, al diario de campo del jefe de la expedición y a varios otros documentos relacionados a la producción y circulación del material cinematográfico. Así fueron surgiendo los primeros datos sobre el relato fílmico con el cual me había encontrado en Buenos Aires. Se trataba del largometraje silente *Tras los senderos indios del Río*

*Pilcomayo*¹ de una duración de 50 minutos, estrenado en 1950 en Estocolmo y basado en el material rodado en 1920 en el marco de una expedición científico-comercial sueca por el territorio indígena del Chaco recientemente conquistado por el gobierno argentino. Tras algunas consultas bibliográficas pude determinar que tanto el film como la expedición eran desconocidos en la historiografía del Chaco y en la historiografía del cine. El único relato publicado sobre la expedición integraba una compilación editada en Suecia de “viajeros suecos del Chaco”. Fui descubriendo de a poco que había una tradición sueca de viajeros al Chaco que tenían pocas o nulas ambiciones científicas pero que se consideraban continuadores de las famosas y popularizadas exploraciones del etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld. En dicha tradición se alineaba la expedición liderada por Gustav Emil Haeger al Río Pilcomayo durante la cual se rodó el film. Me llamó la atención que en Argentina y Suecia se desconocía el film y la expedición y en general se sabía muy poco sobre las producciones escritas y visuales de los viajeros que fueron al Chaco a la sombra de los exploradores que contribuyeron a sentar las bases de la antropología en los países nórdicos. Me desconcertaba el carácter etnográfico del un film cuyos creadores no tenían vínculos con las instituciones científicas ni una formación en antropología y técnicas de trabajo de campo. Me pregunté también si estos viajeros habían tenido algún rol en el avance estatal sobre los territorios indígenas.

Al volver a Argentina advertí que, a partir de este “regreso” de las imágenes a sus lugares de captura, la película comenzó a circular y a ser valorada en ámbitos académicos, comerciales y audiovisuales en Argentina. Por ejemplo, algunas escenas del largometraje fueron insertadas en capítulos del ciclo documental “Pueblos Originarios”, producido para el Canal Encuentro en 2010 con el fin de ilustrar la vida ancestral de los pilagá y los nivaclé. Otros fragmentos fueron utilizados en el documental *Octubre Pilagá* del mismo año que reconstruye, a partir de la memoria oral y de fuentes de archivo, la masacre de Rincón Bomba de 1947 que afectó principalmente al pueblo pilagá.

Fue así que, a partir de mis propios viajes por razones familiares y laborales entre Argentina y Suecia, iba consiguiendo en cada lugar nuevos datos sobre el film, que ilustraban su historicidad y su vigencia en la actualidad. Comencé entonces a preguntarme qué repercusiones había tenido el film en las comunidades pilagá visitadas por los suecos en 2007. ¿Qué implicaba “devolver” imágenes filmicas de archivo a personas que presumiblemente son descendientes o se relacionan con la gente filmada en 1920?

¹ Esta es mi traducción al castellano del título original *På indianstigar vid Pilcomayofloden*. Se ha dado a

Sin saber aún cómo iba a encarar un estudio sobre la recepción del film, viajé a Formosa en 2013, en lo que constituyó el comienzo de un trabajo de campo que se prolongó en varias estadias en Las Lomitas y alrededores hasta el 2017. En esta nueva etapa de investigación comencé a reorientar mi comprensión de la expedición y el film a partir de mis propias experiencias en el territorio donde fue rodado. Las resistencias y los obstáculos con los cuales me topé en mi ingreso al campo me hicieron prestar mayor atención a lo que significa llegar a un territorio poco conocido y sumergirse en dinámicas sociales que nos son ajenas. Esta situación requería practicar la escucha, observar y descifrar interacciones y negociar constantemente nuestra presencia y propósito en el lugar.

Al principio mi entrada al campo se guió por la información provista por el film mismo y especialmente el diario de campo de Haeger, intentando rastrear los lugares por donde pasó la expedición y ubicar a los descendientes de las personas filmadas. De hecho, cuando llegué a Formosa sentí que veía el territorio y su población a través de la lente e interpretaciones de estos materiales visuales y escritos que antes había localizado en Suecia. Con el tiempo esta actitud fue mutando al multiplicarse mis imágenes en el campo. A las imágenes fílmicas y fotográficas de archivo y las que me aportaban la historiografía se sumaron mis propias observaciones y las imágenes sobre el pasado transmitidas por mis interlocutores. Con esto se iniciaba la segunda etapa de la investigación, comencé a rastrear documentos de archivo sobre quiénes eran los expedicionarios y las razones de la expedición del film y al mismo tiempo me adentré en una etnografía sobre el origen y destino de las personas, artefactos y lugares que aparecen en las imágenes fílmicas y en los escritos de los expedicionarios.

0.1 LA VIDA DE LAS IMÁGENES DENTRO Y FUERA DE LOS ARCHIVOS

Considero la aparición en Formosa de un film de archivo en 2007 y mi propio trabajo de campo entre 2013 y 2017 sobre la recepción del mismo como instancias de un flujo más amplio de materiales de archivo que transitan por fuera de sus instituciones de guarda, que revierten en parte algún modo los circuitos unidireccionales y colonialistas de extracción de imágenes y objetos emblemáticos de alteridad. Las materialidades captadas y recolectadas en diversas situaciones coloniales entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX, cobraron relevancia en el contexto de las luchas indígenas por el reconocimiento de derechos y a la luz del fenómeno global de revitalización de identidades indígenas de

finis del siglo XX y principios del siglo XXI. El hecho de que los documentalistas en 2007 se hayan encontrado, film en mano, con el pueblo indígena pilagá, reúne dos temporalidades en torno al mismo objeto: una, de cara al film, organizada por el marco evolucionista de una narración que anuncia la desaparición inminente de los pilagá en el pasado, y otra, de cara a los pilagá contemporáneos, que remite al proceso histórico, conflictivo y negociado, de su perduración como indígenas hasta el presente.

En este sentido, mi investigación dialoga y se apoya en otros estudios que abordan las situaciones en las cuales imágenes fotográficas y fílmicas guardadas en museos y archivos regresan a lo que Edwards (2013) denomina como sus “comunidades de origen” (Giordano 2010, Hennessy 2009, Prins 2004, Troya 2012, Wright 2009). Existen varios casos en los cuales estos materiales son reclamados como *objetos de pertenencia* por parte de los pueblos indígenas “representados” en las imágenes. En otros, el material regresa de la mano de actores interesados en dar a conocer el contenido de archivos y museos a comunidades y grupos representados en ellos, en el marco de un giro hacia una nueva museología que se presenta como comunitaria, ética, memorial y afectiva (Andermann y Simine 2012). Estas situaciones de contacto entre imágenes antiguas y sujetos en ellas representados son comúnmente llamadas “repatriación digital o visual” (Edwards 2013, Hennessy 2009) o “re/encuentros” (Giordano 2010, Troya 2012). Dado que las poblaciones retratadas han sido clasificadas como “indios” en los archivos, la “repatriación visual” involucra generalmente sujetos que son reconocidos y se auto reconocen como miembros de pueblos indígenas en el presente. Es importante destacar que, a diferencia de los objetos “culturales” fabricados por los sujetos históricamente investigados, las imágenes que forman parte de acervos “etnográficos” han sido casi siempre producidas por personas ajenas a los grupos retratados. En cualquier caso, las prácticas de repatriación visual, iniciadas tanto por los sujetos representados como por actores externos, asumen en general por la consideración de que las imágenes “pertenecen” a las comunidades donde fueron tomadas. De esta manera, el derecho “ético” del representado convive con el derecho jurídico del autor de la imagen (Edwards 2013).

Con respecto a las investigaciones sobre el impacto que estas situaciones de repatriación visual tienen sobre las poblaciones que son objeto de ella, se ha prestado atención a las interpretaciones contemporáneas de las imágenes y especialmente a los usos sociales y políticos de las imágenes en función de procesos identitarios de los grupos receptores. Por ejemplo, se ha señalado los modos en que los activistas indígenas han

utilizado la herencia visual producida por prácticas de etnografía de salvataje con el fin de revitalizar una memoria propia y una identidad moderna de autoctonía y/o reclamar la reparación de injusticias (Prins 2004). Así según las características de las imágenes y de la situación identitaria de los grupos las nuevas interpretaciones y usos de las imágenes pueden enfatizar procesos de degeneración cultural y/o una continuidad cultural con aquel pasado (Prins 2004). En otros casos, se documentan lecturas e incorporaciones de fotografías de archivos occidentales en historias indígenas (Wright 2009) y en procesos de revalorización cultural (Troya 2012).

Otros investigadores hacen hincapié en que estas nuevas circulaciones de imágenes implican un giro desde regímenes interpretativos donde rigen lecturas “públicas”, condicionadas por el archivo, hacia otros marcos simbólicos y vivenciales en los cuales se abren lecturas más “privadas” e íntimas, ancladas en experiencias vividas o transmitidas sobre lo representado en la imagen (Edwards 2013). Esta manera desdoblada de comprender es fundamental para esta tesis. Según Edwards (2013), la constitución tradicional del archivo habilitó lecturas “públicas” de las imágenes allí conservadas, que están abiertas a múltiples interpretaciones sobre las culturas representadas pero no obstante operan dentro de un paradigma disciplinador que continuamente reifica y objetiviza los referentes en términos de datos y arquetipos. A diferencia de las imágenes públicas en las cuales el significado es constantemente reinterpretado en términos de símbolos o metáforas por *outsiders* de las comunidades representadas, las imágenes leídas por *insiders* desde la “intimidad” fomentan vínculos y afectos con el dominio vital del cual fueron extraídas y tienen el potencial de transportar memorias (Edwards 2013).

Al abordar los vínculos entre el pasado y el presente del film, en un primer momento consideré los procesos de producción, circulación y recepción del film en términos de etapas en la biografía cultural de un objeto (Kopytoff 1986). Según este enfoque, los documentos visuales producidos por los expedicionarios estarían marcados no solamente por los contenidos (representacionales) de los mismos, sino además por los valores que se le atribuyeron en los contextos diversos que han atravesado. Así siguiendo a Troya (2012) me propuse interrogar los objetos visuales en términos de su biografía cultural, haciendo foco en los contrastes entre su vida dentro y fuera del archivo. Pero al explorar con mayor profundidad las primeras etapas de vida del film me di cuenta que la versión de 1950 era solo una de los varios montajes realizados en base al *corpus* visual generado por la expedición. Por ende, decidí rastrear y analizar la totalidad de las huellas visuales dejadas por la expedición con el fin de comprender tanto su tránsito por diferentes

regímenes de interpretación como la función de las imágenes en la praxis expedicionaria y en los discursos sobre aquella experiencia de viaje. Es por esto que en esta investigación presto atención tanto a la biografía del film como a las vidas de las imágenes (Mason 2001) de la expedición que no fueron incluidas en el montaje de 1950.

0.2 ENFOQUES TEÓRICO-METODOLÓGICOS EN EL ESTUDIO DE LA IMAGEN, LA HISTORIA Y LA MEMORIA

Presento los abordajes teórico-metodológicos que me resultaron útiles en mis investigaciones. Estos me permitieron analizar las condiciones históricas de producción, circulación y recepción de las imágenes generadas por la expedición y la recepción durante el trabajo de campo, ocasión en la cual el film fue interpretado desde “imágenes del pasado” habilitadas por memorias locales e historias personales.

La memoria y la imagen se han vuelto objetos de estudio en sí mismos, y ya no meras fuentes o medios para estudiar otras problemáticas. Belting (2007) distingue entre imagen interna y externa; las imágenes externas son las creadas por un soporte determinado y las internas son aquellas procesadas por el propio aparato perceptivo humano. “Una imagen es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior puede entenderse así como una imagen, o transformarse en una imagen” (Belting 2007:14). Este autor, sin embargo, advierte que en la práctica las imágenes internas y externas, así como el medio y la imagen, se constituyen entre sí. Esta investigación indaga justamente las interacciones y encuentros entre imágenes materiales que provienen de un pasado un y territorio específico y las imágenes sobre ese mismo pasado y territorio que no necesariamente sean fijadas en un soporte material y se sostienen y transmiten a través de memorias.

Desde las décadas de 1970 y 1980 se fueron incrementando las investigaciones sobre el rol de lo visual, especialmente la fotografía, en la producción de conocimiento antropológico, a partir del análisis de grandes *corpus* visuales alojados en archivos (Edwards y Morton 2009, Poole 2005). Se consideraba a las imágenes fotográficas y audiovisuales no solo como tecnologías visuales en sí mismas, sino también en función de su organización, circulación y resignificación mediante dispositivos de archivo, los cuales constituyen otro tipo de tecnología (Andrade y Zamorano 2012). Varios de estos primeros trabajos documentaron los supuestos ideológicos y políticos con los cuales muchas producciones visuales se realizaron, inspirándose generalmente en una perspectiva foucaultiana (Edwards y Morton 2009). Durante este primer período gran parte de los

discursos visuales sobre indígenas fue analizado bajo la sospecha de ser inherentemente racializantes y objetivizantes (Poole 2005). Este enfoque generó lo que Edwards y Morton (2009) denominaron un modelo estático de relaciones asimétricas de poder en el que el archivo y especialmente la fotografía se analizan a partir de una supuesta instrumentalidad homogenizante, lo que tiende a simplificar las complejas relaciones entre los productores de imágenes y los retratados, por otro lado, y a silenciar y minimizar la agencia de los sujetos representados, por el otro.

Esta tesis pretende destacar la complejidad de estos encuentros en los cuales se capta la imagen material, sin por ello subestimar las relaciones asimétricas existentes entre los productores, las imágenes y los sujetos retratados. Sugiero que las imágenes fílmicas de la expedición responden a una “construcción visual del campo social” (Mitchell 2003) y que en ellas se actualizan ciertas codificaciones visuales que son estructuradas por una mirada colonialista, heredera de una tradición iconográfica expresada en la literatura de viaje, entre otras fuentes escritas y visuales. Esta tradición corresponde a la construcción y reproducción de imaginarios que las elites europeas tenían y tienen sobre Sudamérica y que operaron en la justificación de la ocupación y colonización de los territorios americanos (Pratt 2011) pero que adquieren características específicas en cada situación colonial (Stocking 1991) como es el caso de la experiencia de exploradores suecos entre los criollos y los pilagá en el Pilcomayo medio hacia 1920. Considero importante prestar atención a la particularidad de la expedición y explorar en profundidad las agencias y resistencias que se manifestaron en el terreno, pues éstas desafiaron y condicionaron la producción de las imágenes.

En esta tesis juega un papel central el concepto de *frontera*. Siguiendo a Wright (2008), el término tiene el doble sentido, de límite geopolítico entre estados nacionales y de un límite al interior de cada estado que recorta simbólicamente y muchas veces territorialmente “otros internos” (Briones 2005, Lazzari 2012). Como tantos otros investigadores, critico el concepto tradicional y etnocéntrico de frontera como un límite rígido que divide los espacios conquistados de aquellos no conquistados (Boccaro 2002) y rescato su dimensión como *zona de contacto* (Pratt 2011). Esta noción pone en primer plano los aspectos interaccionales e imprevistos de la constitución de sujetos a través de relaciones mutuas en estos espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación (Pratt 2011). En este sentido, analizo la situación de frontera de 1920 como

parte de los procesos históricos de territorialización del Chaco y de la formación del estado nación argentino. En dichos procesos entran en juego, entre otras cosas, los regímenes de alteridad, las prácticas estatales de sometimiento y violencia, los intereses de los poderes económicos y las respuestas de las sociedades indígenas a la presiones colonizadores (Pacheco de Oliveira 2018).

La relación entre imagen, historia y memoria atraviesa el argumento. Los estudios clásicos sobre memoria sostienen que la imagen del pasado tiene un rol significativo en la transmisión de la memoria como parte de un sistema más amplio de reproducción social (Connerton 1989, Halbwachs 1992 [1950]). Halbwachs (1992 [1950]) argumenta que la persistencia de las imágenes y conocimientos del pasado son imprescindibles para el desenvolvimiento social y que éstos son comunicados por medio de prácticas más o menos rituales e incorporados como hábitos en nuestras acciones cotidianas. Según Connerton (1989), quien profundiza el enfoque de Halbwachs, las imágenes que conforman nuestras memorias tienen la capacidad de vehicular sus propias relaciones y asociaciones con eventos, objetos y emociones del pasado que, a su vez, se entretajan con los eventos, objetos y emociones del presente. Se tratan de imágenes fuertemente significativas para los que las recuerdan. Son estas imágenes del pasado que ocasionalmente se expresan durante la recepción del film en la actualidad. En este sentido, pueden diferir fuertemente de las imágenes materiales, tomadas por actores externos guiados por valores e intereses ajenos a los sujetos retratados.

La transmisión de memorias y los procesos de selección de algunas imágenes están condicionados por relaciones de poder que habilitan ciertos usos del pasado e inhiben otros. Las formulaciones teóricas de Halbwachs sobre el funcionamiento de la memoria colectiva fueron retomadas y complejizadas en la década de 1980 cuando proliferaron estudios analíticos sobre la memoria a la par de un aumento exponencial de proyectos de memoria en el espacio público (Nora 1984, Olick y Robbins 1998). Ya en las décadas de 1960 y 1970, antes de la inclusión de la categoría “memoria” en las políticas culturales estatales y en la lista de reclamos de la sociedad civil, se había empezado a gestar un interés intelectual y académico en la construcción social y el uso político del pasado así como en la recuperación de memorias subalternas silenciadas por los relatos históricos dominantes (Olick y Robbins 1998). El “acto de hacer memoria” se convirtió en un aspecto central de la práctica política de muchos grupos sociales. Los académicos coinciden en que lo antedicho es un síntoma de una crisis o vaciamiento de la noción moderna de “historia”

en su concepción teleológica y eurocéntrica de progreso (Chakrabarty 2007, Hartog 2007). Este panorama ha reconfigurado el lugar del presente y de la memoria en el oficio del historiador (Hartog 2003, Nora 1984, Revel 2004) así como la relación entre antropología e historia (Briones 1994, Guber 1994) permitiendo abrir varias líneas de investigación sobre los usos del pasado como la “invención de tradiciones” por parte de los estados-naciones (Hobsbawm y Ranger 2002), no exento de críticas debido a cierta exotización residual de las tradiciones auténticas de los “primitivos” (Briones 1994).

Aunque seguimos a Halbwachs (1992 [1950]) en su afirmación que el recuerdo evocado siempre es construido desde el fundamento común de un grupo, pero enfatizamos que los procesos de recordar y olvidar responden a tradiciones selectivas (Williams 1980) y, por lo tanto, existen varias memorias y marcos de interpretación del pasado que se confrontan entre sí en todo recuerdo presente. En estos procesos de selección el Estado juega un rol clave cuando a través de actos oficiales de conmemoración monumentaliza y patrimonializa ciertos objetos, personas o acontecimientos (Nora 1984). Sin embargo, entendemos que los mecanismos/lugares de memoria y los procesos de conmemoración funcionan de manera diversa en las personas y que la monumentalización de ciertos acontecimientos se construye en el seno de una lucha simbólica en la que constantemente se re-articula una hegemonía cultural (Curtoni et al. 2003) en la cual el Estado puede ser un actor pero no es el único. Por esta razón las memorias individuales siempre deben analizarse considerando las representaciones históricas dominantes en el colectivo de pertenencia.

Uno de los desafíos de nuestra investigación ha sido situar nuestros interlocutores y sus relatos sobre el pasado y las imágenes fílmicas en las relaciones sociales y las formaciones de identidad localmente producidas en el Chaco de hoy. En este sentido apelamos al concepto de *formación de alteridad* que permite indagar en los procesos de articulación hegemónica de identidades de “otros internos” con referencia a escalas nacional/global (e.g. Segato 2007), provincial/nacional y provincial/subprovincial (Briones 2005). Las memorias de grupos que fueron históricamente marcados “étnicos” no pueden ser analizadas del mismo modo que las que provienen de interlocutores que no lo han sido. Con respecto a las memorias de los “otros étnicos” debemos atender a: 1) la posición de subalternidad desde la cual se disputan las versiones hegemónicas del pasado; 2) la dimensión política del recuerdo y cómo se construyen y entrelazan memorias e identidades en momentos de reivindicación étnica ya que los usos presentes de los marcos

interpretativos del pasado son constitutivos de la subjetividad y las identidades (Ramos 2011); 3) una nueva disposición académica a tomar en cuenta sostenidamente el punto de vista subalterno en la operación de reconstrucción de los procesos históricos coloniales que puede conducir a relecturas de la etnohistoria tradicional que tiende a privilegiar las fuentes escritas (Boccaro 2002). Esto incluye, entre otras cosas, considerar la memoria y el testimonio oral de pueblos indígenas como fuente legítima de realidades pasadas invisibilizadas y como medio para recuperar relatos sobre episodios silenciados por los sectores de la sociedad dominante.

En esta investigación abordo la memoria desde sus complejos nexos entre temporalidades. Concibo la memoria como archivo, lo que hace posible la reconstrucción de eventos pasados, subrayando la autonomía de las imágenes del pasado en relación al presente, sin subestimar las agencias e intereses de personas y grupos que desde el presente construyen su pasado, esto es, las llamadas políticas de memoria (Ramos 2011). El desafío es entender la práctica de la memoria como constituida tanto por experiencias profundas informadas por procesos históricos, materialidades y sistemas de significación heredados como por los campos hegemónicos del acto de recordar que operan en el presente (Briones 1994, Ramos 2011).

0.3 EL CAMPO DEL ARCHIVO Y EL ARCHIVO EN EL CAMPO

Presento aquí una descripción general del trabajo de campo y del trabajo de archivo, resaltando las técnicas empleadas, las dificultades encontradas y los recaudos metodológicos según cada caso.

Considero primero las técnicas archivísticas y el análisis del discurso visual y textual. Ya mencioné que esta investigación se disparó a partir de la circulación de un material visual de archivo por fuera de su institución de guarda, pero comenzó a tomar forma en 2008 al consultar el archivo del Museo de la Cultura del Mundo, donde se albergan los fondos documentales y fotográficos del antiguo Museo Etnográfico de Gotemburgo. Allí obtuve una copia del film de 1950 y localice un primer *corpus* escrito sobre la expedición, ingresado a la institución en 1977 tras una donación del hermano de Gustav Emil Haeger, el jefe de la expedición. En dicho *corpus*, se destaca la libreta de campo de Haeger donde se describen las actividades de los expedicionarios sin censuras y reelaboraciones a *posteriori*. Esta libreta funcionó como una especie de “bitácora” de la expedición, que no fue escrita con el propósito de ser presentado frente a alguna autoridad

o para su posterior publicación. Su uso como fuente requiere tener en cuenta que fue escrita por una persona que pertenecía a una sociedad dominante ajena a las maneras que poblaciones descriptas ven e interpretan el mundo (Nacuzzi y Lucaioli 2011).

El fondo documental de Mauricio Jespersion², adquirido por la Biblioteca central de la Universidad de Lund en 2006 ocupa un lugar central en mi trabajo de archivo. La consulta de este fondo posibilitó conocer mejor a uno de los protagonistas del viaje y descubrir un personaje central en la colonización del Pilcomayo medio antes de la Guerra del Chaco. Hay que advertir que al ser un fondo conformado en base a lo que ha sido guardado y valorado por el propio Jespersion, las fuentes responden a ciertas perspectivas y ordenamientos auto-biográficos.

Es importante señalar la tardía conformación tardía de estos fondos documentales y su puesto a disposición pública pues indicaría que hubo cierta resistencia por parte de las instituciones a concebir estos materiales como patrimonio valioso. Los pocos elementos que fueron percibidos con cierto valor patrimonial al regreso de la expedición fueron objetos etnográficos y fotografías de las poblaciones indígenas y criollas y así se incorporaron al Museo Etnográfico de Estocolmo.

El viaje a Formosa acompañada por un cineasta en 2017 fue clave para dirigir una mayor atención hacia la práctica cinematográfica y la tecnología fílmica, en términos de condicionantes del lenguaje fílmico. Así profundice en la historia de la práctica cinematográfica en terreno y las primeras exhibiciones comerciales del material en Europa durante la década de 1920. Resultó un gran desafío abordar las practicas de representación de Wilhelm Hansson, camarógrafo de la expedición, en el marco del cine temprano ya que no contaba con los rollos de celuloide originales ni con los primeros productos fílmicos que fueron editados y comercializados por Hansson a su regreso a Suecia. Pero esto no es raro pues, como señala Griffiths (1999), el cine temprano suele ser investigado a partir de huellas ínfimas y registros escritos, justamente debido al escaso material fílmico conservado.

Gran parte de las fuentes visuales y escritas a las que accedimos fueron incorporadas a los acervos públicos gracias a los esfuerzos de los mismos expedicionarios o de sus familiares que estaban interesados en conmemorar el viaje o sus propias vidas. En su conjunto esto implica un proceso de selección que resalta algunos aspectos de las personas y de la empresa por sobre de otros considerados menos apropiados. A esto se

²El título del fondo en sueco es “Mauritz Jespersion Efterlämnade papper”.

suma los poderosos mecanismos de patrimonialización a los cuales los artefactos y documentos son sometidos cuando se decide conservarlos dentro del archivo, constructo político cultural depositario de las formas e intereses involucrados en los ordenamientos que la modernidad ha desarrollado sobre sí misma (Ketelaar 2002).

La película de 1950 y la mayoría de los relatos sobre la expedición, escritos 30 años después, se producen en el marco de un proyecto conmemorativo que busca resaltar la hazaña de los suecos en el Chaco y la figura del explorador. A pesar de sus tintes glorificantes, considero que los relatos escritos tienen el potencial de proveernos de información valiosa, especialmente sobre el propio *modus operandi* del viajero en terreno y las características y condiciones del contacto. Con respecto a cómo analizar estas narraciones concuerdo con Ginzburg (2010) quien sostiene que éstas no nos hablarían de la realidad tanto como de quien las construyó pero argumenta que, si se indaga en el interior de los textos a contrapelo de las intenciones de quien los produjo, pueden sacarse a la luz voces no controladas. Se trata de narraciones subjetivas impregnadas de historia. Para abordar las complejas narraciones de los montajes cinematográficos, Gaudreault (1987) sugiere analizar los films editados desde dos formas de enunciación que son denominados los modos de *mostración* y *narración*, señalando que en el primer caso se tratan de micro-narrativas que surgen durante el rodaje, sobre las cuales se monta luego otra narrativa más abarcadora, mediante un guión y a través del propio proceso de edición. Sostengo que las micro-narrativas que se visualizan en el film de 1950 están marcadas por los procesos negociados de *mise-en-scène* que se llevaron a cabo en una situación de frontera (Lazzari 2012) en la cual la tecnología fílmica operó como vehículo de contacto entre viajeros y poblaciones locales.

Ahora bien, con respecto al trabajo de campo, cabe señalar que recurrí al método etnográfico en general, a entrevistas abiertas informales y a una técnica de proyección de imágenes que busca ampliar la técnica tradicional de la foto-elicitación. En esta investigación uso metodológicamente el material filmado en 1920 como un documento narrativo del pasado a la vez que el medio para documentar la memoria presente (Jelin 2002). En este último sentido, se trata de una intervención social y de un experimento realizado por mi parte. Aunque parte de mi trabajo de campo ha consistido en observar y registrar mediante la participación las maneras que diferentes actores locales se relacionan con el pasado, las instancias de proyección son situaciones de producción de memorias generadas por mí ya que responden explícitamente a mis propósitos y tiempos. Para poder

realizar estas intervenciones necesitaba identificar y contactar públicos que tuviesen algún tipo de vínculo con lo que se veía en las imágenes de la expedición. La definición de públicos e interlocutores sobre el pasado de la región se realizó por dos vías: 1) por un criterio de parentesco y filiación cultural/identitaria, haciendo un rastreo en la actualidad de, por un lado, los descendientes de los sujetos nombrados con nombre propio en el film y, por el otro, los sujetos que se identifican con alguna/s de las categorías sociales presentes en el film, y en segundo lugar 2) por un criterio geográfico, a través de un trabajo cartográfico y de entrevistas cotejando los parajes, pueblos y asentamientos que hay en la actualidad con los lugares por donde pasó la expedición en 1920.

Dado que el film representa a los “criollos” y a los “pilagá”, desde el principio me interesó trabajar con ambos grupos. Identificar a los colectivos de pertenencia que en la actualidad se auto-reconocen en estos términos fue más evidente para el caso indígena ya que los pilagá son reconocidos como pueblo indígena por la provincia de Formosa desde 1984 cuando se gestó la sanción de la ley Integral del Aborigen 426/84. En el marco de la titulación de tierras provista por esta ley, los pilagá se organizan territorialmente en comunidades peri-urbanas y rurales³, distribuidas por el centro de Formosa (Spadafora et al. 2010). A partir de los estudios etnográficos clásicos de Métraux (1937, 1946b) y Palavecino (1928, 1933) este grupo étnico⁴ se convirtió en un objeto de estudio de la antropología mundial y argentina. Desde entonces fue investigado desde diversos enfoques antropológicos y marcos teórico-metodológicos (e.g. Dell Arciprete 1991, Henry y Henry 1944, Idoyaga Molina 1996, Matarrese 2013, Newbery 1983, Sbardella y Braunstein 1991, Spadafora et al. 2010). Por ende, vemos entonces que los pilagá han sido marcados como “otros étnicos” tanto por la academia como por el Estado a lo largo del siglo XX.

La categoría “criollos” que aparecía en la película y las fuentes resultó más difícil de rastrear durante mi trabajo de campo. Esta población ha sido poco abordada por la historiografía (tal vez por haber dejado pocas fuentes escritas) y por la etnografía, que se abocó exclusivamente al estudio del indígena chaqueño (Abduca et al. 2014). Existen algunos registros históricos y menciones en la historiografía sobre los criollos formoseños

³ En 2007 se trataba de 23 comunidades, la mayoría reconocidas por el estado provincial. Para obtener el reconocimiento oficial cada comunidad debe organizarse a través de una asociación civil y la totalidad de las comunidades son representadas frente el organismo estatal Instituto de Comunidades Indígenas (ICA) por un presidente por la etnia pilagá.

⁴ La categorización etnolingüística tradicional clasifica los indígenas del Gran Chaco en seis grupos lingüísticos. Los pilagá pertenecen a uno de estos seis grupos denominado guaycurú junto a los toba (toba del este o qom), toba-pilagá (toba del oeste o qom), mocoví, mbayá-caduveo, y los declarados extintos abipón y payaguá.

(Beck 2007, Vardich 2014, Velozo de Espinosa 1996) pero en la actualidad es un colectivo con límites identitarios difusos. Desenredar e identificar a esos límites fue parte de mi labor etnográfica. Pero aunque se trate de una población históricamente marginal a la sociedad dominante, cuyas prácticas de trashumancia fueron paulatinamente restringidas, los criollos no han sufrido una marcación étnica por parte del Estado en el contexto formoseño. Esta población, a diferencia de los indígenas, no fue agrupada en el territorio. Si bien se sedentarizaran las familias criollas se afincaron en parajes, diseminados por el territorio. Esta situación contrastante entre ambos grupos filmados repercutió en mi entrada al campo y en la identificación de potenciales públicos para las proyecciones.

Con respecto a la localización geográfica, pude identificar que los siguientes lugares existentes en la actualidad corresponden a las cercanías de los espacios transitados por los expedicionarios: los pueblos de Las Lomitas y Pozo del Tigre, y el paraje Urquiza (antiguamente llamado Pozo de los Chanchos); las comunidades pilagá peri-urbanas Ayo La Bomba y Qom Pi Juan Sosa; y las rurales Cacique Coquero y El Descanso. Debido a la dificultad de acceso, limitación de recursos y no contar con un vehículo propio, concentré mi trabajo de campo en las zonas urbanas y comunidades peri-urbanas, haciendo solo algunas visitas esporádicas a los demás parajes rurales. Por otra parte, la falta de electricidad en algunas zonas rurales dificultaba la realización de las proyecciones. Es importante señalar que cuando la expedición se realizó en 1920 los pilagá practicaban un semi-nomadismo de recorridos restringidos y vigilados. Es decir, toda la zona de Pozo del Tigre al Pilcomayo era habitada y recorrida por los pilagá pero no existían asentamientos fijos como los hay en la actualidad.

Mi ingreso a los contextos comunitarios se dio en una primera instancia a través de contactos y recomendaciones por parte de colegas en Buenos Aires y La Plata y algunos miembros de las ONGs indigenistas locales. Tras los primeros contactos recurrí a varias estrategias para presentar y justificar mi investigación ante los pilagá. Así, en 2014 presenté mis intenciones en una de las reuniones de la Federación Pilagá, organización indígena que desde su creación nuclea a casi la totalidad de las comunidades pilagá de la provincia. Sus líderes me recibieron en sus comunidades (Ayo La Bomba, Qom Pi Juan Sosa, Km 14) presentándome a algunos conocedores de la historia pilagá, a sus propios parientes, a las autoridades y maestros de las escuelas primarias de las comunidades, y a autoridades de las comunidades rurales. También construí relaciones con interlocutores

indígenas que había conocido por fuera de la Federación, quienes me contactaron con los caciques y pastores en las comunidades rurales Campo de Cielo y El Descanso.

Identificar y localizar públicos relacionados a los criollos del film no fue fácil. Al principio pensé que los sectores hegemónicos de la sociedad formoseña se adscribían como tales pero pronto me encontré con cierta ambigüedad entre quiénes se consideraban “blancos” y quienes “criollos”. En una de mis primeras estadías en Las Lomitas, al preguntarle a una mujer que trabajaba en el municipio si se consideraba “criolla”, me aclaró que ella era “blanca” y que los “criollos” son los que viven en el campo. Al mismo tiempo conocí a otros residentes de Las Lomitas que reconocían sus raíces criollas sin por ello adscribirse como tales. Todos habían nacido en la zona de Pilcomayo medio y migrado con sus familias a los pueblos por diferentes motivos. Dada mi movilidad limitada por el espacio rural, me resultó difícil acceder a pobladores rurales que desde los ámbitos urbanos eran consideraban criollos. Se trata de una población esparcida en parajes más o menos alejados de las comunidades indígenas rurales, sin ninguna organización que los nucleee o represente⁵. Fue por esta razón que decidí estudiar la recepción del film con residentes de Las Lomitas que tenían un fuerte vínculo con el espacio rural del Pilcomayo y que en algunos casos son parientes directos de unos protagonistas de la película. Así constituí un público que se piensa blanco desde la ciudad pero que recuerda su origen rural y sus antepasados criollos.

Las proyecciones fueron organizadas principalmente en las viviendas familiares de los descendientes de criollos y de los pilagá. Aquellas proyecciones que realicé en viviendas, salones comunitarios, escuelas o iglesias en las comunidades pilagá congregaban en general un público únicamente pilagá, salvo en las escuelas, donde los maestros y directores eran “blancos”. En Las Lomitas, las proyecciones fueron realizadas en comedores, oficinas y viviendas particulares de pueblerinos que poco contacto tenían con las comunidades periurbanas y rurales donde residía la mayoría de la población indígena. Lamentablemente, no logré en ninguno de mis cinco viajes organizar una proyección en un espacio público o escolar en el pueblo de Las Lomitas.

⁵ La Asociación de Productores del Bañado La Estrella (APROBAE) fue creada en 2004 para representar a los criollos del Bañado La Estrella que habían sido afectados por la elevación de la ruta provincial 28; dicha asociación se disolvió al poco tiempo de terminar la obra BECK, H. H. (2010). "La política oficial contra los derechos de los pobladores en áreas del bañado La Estrella de Formosa. Historia de un conflicto," en *Territorio, poder e identidad en el agro argentino*. Editado por O. Mari, G. Mateo, and C. Valenzuela. Buenos Aires: Imago Mundi..

Solamente en el último viaje realizado en 2017 conté con un registro fílmico de las proyecciones, debido a mi colaboración ya mencionada con un cineasta; en el resto de las ocasiones solo recurrí a la grabación de audio. Fue una decisión consciente por mi parte la de tomar pocas fotografías durante el trabajo de campo, especialmente en el caso de los pilagá. En primer lugar, me parecía una contradicción realizar “devoluciones” a comunidades indígenas de imágenes tomadas por *outsiders* hace aproximadamente 100 años con la intención de revertir cierto tráfico colonialista de imágenes, y al mismo tiempo generar desde mi posición de investigadora en la actualidad nuevas situaciones de captura solo con el fin de ilustrar las proyecciones. Pero principalmente me resistí porque varios pilagá describieron la recolección de datos sobre ellos y la grabación de sus imágenes en términos de extracción y pérdida.

En referencia a la manera de hacer investigación con imágenes, he buscado combinar el método tradicionalmente denominado foto-elicitación (Collier 1957) con el análisis del impacto y recepción cognitiva y emocional de las imágenes. En lugar de focalizar únicamente en la obtención de datos etnográficos y memorias a partir de lo visto en la imagen con el fin de comprender los contextos actuales o pasados por fuera de la situación de recepción, se trata de también prestar atención a la relación entre los comentarios, silencios, y gestos generados durante la recepción y los marcos interpretativos de los que observan las imágenes. Considero que este giro en los modos de investigar con imágenes se puede aplicar tanto en el trabajo con fotografías como con films de archivo, aunque esta última opción requiere mayores preparativos por depender de la tecnología de proyección y electricidad.

Estudiar la recepción de las imágenes por parte de los pilagá siguiendo estas pautas significó un desafío debido a los frecuentes silencios que provocaban la proyección. En efecto, si bien la presentación oral de mi investigación fue bien recibida por los pilagá, la observación de las imágenes generaba en ellos silencios y susurros en lengua pilagá que resultaron muy difíciles de interpretar. Al no hablar pilagá y desconocer muchos de los códigos culturales se limitaba el desciframiento de la situación de proyección y la interpretación del film. Consciente de estas dificultades, que en algunos casos fueron remediadas por traducciones realizadas por mis interlocutores de mayor confianza, avance con mucha cautela en mi análisis de la recepción de las imágenes. Por esta razón, las proyecciones realizadas en situaciones de mayor intimidad se volvieron centrales para la investigación pues en ellas se dieron conversaciones espontáneas que me permitieron

obtener pistas para comprender aquellos otros silencios que surgieron en el resto de las proyecciones.

Como último punto, quiero señalar que mientras definía públicos con los cuales generar proyecciones del film al mismo tiempo estaba realizando un mapeo de los principales actores locales que disputaban el pasado formoseño. Acuerdo con Ramos (2011), en que las prácticas de memoria son observables y etnografiables pues consisten en actos concretos de conectar los eventos, objetos y emociones del pasado con los del presente. Del conjunto de estas prácticas presté especial atención a aquellas que, a través de una movilización del pasado desde diferentes posiciones sociales e identitarias, participaban en la disputa por el relato histórico hegemónico. Para ello recurrí al análisis de artefactos textuales visuales que expresan diferentes voces de autoridad sobre el pasado local, en combinación con el análisis de las conversaciones y las entrevistas que realicé en el marco de las proyecciones del film así como con otros actores interesados en la historia local. Este mapeo me permitió contextualizar los modos locales de relacionarse con el pasado a partir de diferentes posiciones identitarias contemporáneas.

0.4 OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DE LA TESIS

El encuentro con un film itinerante y mis propios viajes dieron inicio a una investigación que iba del archivo del pasado a la etnografía de las proyecciones en el terreno. En este marco se fueron decantando los siguientes objetivos. En primer lugar, me propuse analizar las principales diferencias y similitudes en significación atribuida al film durante su producción y circulación en el pasado y su recepción en el presente. Así la investigación explora la transición del film desde un orden público en el cual rigen los discursos habilitados por *outsiders*, a otro orden más íntimo en el que se dan lecturas por *insiders* sobre lo filmado a partir de experiencias vividas o transmitidas. Me pregunto hasta qué punto estas situaciones de recepción pueden descentrar potencialmente las narrativas e interpretaciones visuales habilitadas por el archivo abriéndolas a otros regímenes interpretativos y cómo se articularía la hegemonía cultural en esas nuevas lecturas. De esta manera distingo el análisis de las circunstancias socio-históricas y situacionales de producción y circulación del documental en el pasado, y el análisis de la situación social de recepción del film en el presente. Entre el estudio histórico del film y la etnografía de su recepción actual hay una dialéctica: la etnografía provee claves para interpretar el pasado

objetivado en documentos, y éstos, a su vez, enriquecen la perspectiva etnográfica con una profundidad temporal.

La dimensión historiográfica de la imagen se concentra en describir y analizar, en diálogo con los marcos interpretativos de los actores en el presente, las condiciones históricas, sociales y culturales que posibilitaron la realización de la expedición sueca y del film. Presto especialmente atención a los contextos de posconquista y colonización de la frontera del Pilcomayo y a los modos de producir y exhibir imágenes fílmicas de viaje y exploraciones durante el llamado cine temprano. Para la dimensión etnográfica, describo y analizo las diferencias y semejanzas que se producen en la recepción del film por parte de colectivos criollos y pilagá sociales que disputaron históricamente el mismo territorio y exhiben diferentes modos de transmisión de la memoria. He prestado atención a la relación entre las memorias y relatos disparados por la imagen y las imágenes sobre el pasado formoseño promovidas por las memorias hegemónicas y subalternas locales.

El argumento se divide en ocho capítulos. En los primeros cuatro capítulos abordo desde una perspectiva histórica las relaciones entre cine y exploración en términos generales y específicamente en referencia a la expedición sueca. El primer capítulo brinda elementos para comprender la relación entre exploración, cine y etnografía durante las primeras décadas del siglo XX, focalizándose en la industria cinematográfica europea y en especial la sueca. En el segundo capítulo presento algunos antecedentes sobre los etnógrafos y exploradores del Pilcomayo medio y las producciones visuales sobre el Gran Chaco, con el fin de discutir las situaciones de contacto entre viajeros y poblaciones locales, las primeras prácticas cinematográficas y fotográficas en la región, y el tráfico de artefactos e imágenes entre el Chaco y los países nórdicos, desde Nordenskjöld en adelante. En el capítulo 3 presento la expedición sueca al Pilcomayo de 1920, prestando atención a las trayectorias e intenciones de sus protagonistas, el lugar central que ocupó la producción cinematográfica en la empresa y el tipo de convivencia que implicó la realización de un rodaje *in situ*. El capítulo 4 analiza el *corpus* visual producido por la expedición. Rastreo la vida de las imágenes incluyendo la captación en terreno y su posterior exhibición, circulación y recepción bajo diversos formatos y en ámbitos científicos, educativos y comerciales en Europa, sobre todo en Suecia y Finlandia.

La segunda parte de la tesis desarrolla la perspectiva etnográfica de las prácticas de memoria en diálogo con la historiografía del Chaco. En el capítulo 5 propongo una relectura de los procesos de territorialización del Pilcomayo medio a partir de 1) las

memorias de residentes de Las Lomitas y fuentes históricas pocas conocidas referidas a la colonización por parte de criollos salteños y 2) las memorias pilagá sobre el núcleo poblacional de Cacique Coquero. En el capítulo 6 indago con mayor profundidad las implicancias y condicionantes de una co-habitación entre los exploradores y las poblaciones indígenas en proceso de sometimiento, contemplando el rol de los *brokers* culturales y de la tecnología fílmica durante la *convivencia diurna*.

La última sección trato el retorno de las imágenes a los espacios donde estas fueron tomadas en 1920. El capítulo 7 aborda los mecanismos de complementariedad y disputa entre tres conjuntos de prácticas de memoria en las cuales el pasado formoseño es movilizado de acuerdo a las construcciones identitarias de *blanco urbano*, *criollo rural* y *aborigen*. En el último capítulo, analizo los principales contrastes y similitudes en las maneras que ha sido recepcionado el film por parte de los criollos y pilagá, en función de la experiencia histórica de cada colectivo, su relación con los relatos hegemónicos sobre el pasado regional y los modos de transmisión de memorias.

PARTE 1: CINE y EXPLORACIÓN

Capítulo 1

1 Repensar la historia del cine y la antropología visual a partir del archivo. Etnografía, exotismo, e industria cinematográfica a principios del siglo XX

1.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo realizo una contextualización histórica de la relación existente entre exploración, cine y etnografía durante las primeras décadas del siglo XX, focalizándome en las características de la industria cinematográfica en Europa, especialmente en Suecia. Interesa discutir acerca del cine temprano de no ficción como practica social que se producía a partir de construcciones de escena y que se consumía de acuerdo a ciertos parámetros de realismo. Presento dos momentos claves en el desarrollo de este primer cine: un primer período que responde a una estética de exhibición y mostración y otro que representa la transición hacia formas narrativas cinematográficas de no-ficción que concluye con el establecimiento del género documental. Presento algunos casos conocidos en los cuales la praxis expedicionaria se intersecta con la cinematográfica que responden a los dos primeros momentos. Como veremos en el capítulo cuatro, el rodaje de la película en el marco de una expedición y las múltiples formas de exhibir el material filmado en Europa y Suecia en la década de 1920 se inscriben en la transición del cine temprano de no-ficción pero la re-edición y el estreno de un segundo film, que busca conmemorar la expedición y que se conserva hasta hoy, se lleva a cabo treinta años más tarde cuando el largometraje de no ficción ya se encuentra firmemente consolidado.

1.2 REPENSAR LA HISTORIA DEL CINE Y LA ANTROPOLOGÍA VISUAL A PARTIR DEL ARCHIVO

En los últimos veinte años ha surgido un interés desde la historia del cine, los *film studies*, y la antropología visual en recuperar, poner en valor y abordar la producción y recepción de los films de no ficción de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, generados en contextos de expedición o viaje. Se trata de un cine, de cuyo corpus se

conserva muy poco, en el cual se conjugaban nociones de realismo y objetividad etnográfica que al mismo tiempo respondían a los imperativos comerciales de una industria cinematográfica en auge de la época (Griffiths 1999).

Este tipo de cine y las prácticas sociales que lo sustentaron pertenecen al periodo llamado *early cinema* o cine temprano que se caracterizaba por su condición silente. En los estudios realizados en países angloparlantes es común la utilización del término *early cinema* mientras en el mundo hispanohablante hay una preferencia por el término cine silente⁶. Usar uno u otro término conlleva diferencias con respecto a los criterios de periodización. Cuando se habla de cine temprano, se realiza el corte temporal de acuerdo a la estabilización de la narrativa cinematográfica. Así, el cine temprano abarcaría el período 1890-1915, desde los comienzos del cine como nuevo medio hasta el momento de la institucionalización y estabilización de las prácticas narrativas en torno al *feature film* o largometraje (Abel 2013). “Cine silente” refiere explícitamente a una limitación tecnológica, a la imposibilidad técnica que tiene el cine durante cierto período de su historia de generar films sonoros. En Europa y Estados Unidos el período del cine silente se extiende entre 1890 y 1927. Como bien destaca Villarroel (2010), fijar el comienzo y el fin del período del cine silente, depende en gran medida de cuando ingresaron y comenzaron a utilizarse nuevas tecnologías, como el sonido, en cada país⁷. Propongo extender este razonamiento al considerar la duración del cine temprano en función de los diferentes contextos continentales y nacionales, especialmente cuando se trata de los márgenes de o fuera de Europa y América del Norte. Además, existen diferentes criterios cuando uno se refiere al cine temprano en los continentes donde la tecnología fue importada desde los centros imperiales. Por ejemplo, en América latina, donde el cine llegó de la mano de extranjeros, su aparición y difusión siguió patrones de dependencia neocolonial propios de la posición regional en el sistema capitalista global durante el cambio de siglo (López 2015). En estos casos, se toman tanto las producciones sobre el territorio y la población realizadas por latinoamericanos como por viajeros extranjeros como parte del corpus integral del cine temprano de estas regiones. Aquí lo que se

⁶ Existe una diferencia entre la denominación “silente” y “mudo”. Con respecto al cine silente se trata de un periodo en que técnicamente era imposible incorporar sonido, a diferencia del “mudo”, que de acuerdo a algunos investigadores, no incorpora sonido o diálogos por opción, siendo técnicamente posible Ver VILLARROEL, M. (2010). Por la Ruta del Discurso Eurocéntrico en el Cine de Exploradores *Aisthesis* 48:90-111.

⁷ Esta autora aclara que si bien el sonido se incorpora al cine en 1927, en América Latina el período silente se extiende por ejemplo en el caso de Chile hasta 1934.

privilegia es el lugar y la gente representada en los films. Vale aclarar que en esta investigación he elegido analizar el material fílmico generado por la expedición sueca en función no solo de su condición silente sino también su inserción en diferentes formas narrativas. Por lo tanto considero el término cine temprano y su criterio de periodización basado en tipos de narración cinematográfica más productivo que el de cine silente.

Ya en la década de 1970 se forja un campo de estudio en torno a este primer cine con investigaciones fuertemente ancladas en los archivos. En 1978 durante la conferencia *International Federation of Film Archives* se propone re-imaginar la relevancia del cine temprano en la disciplina de *film studies* (Abel 2013). Sumado a esto, a partir de la década de 1980 la historia “revisionista” del cine temprano comenzó a prestarle más atención a los aspectos de su recepción: no sólo a los lugares de exhibición y proyección sino también a los contextos culturales y los espacios sociales en los cuales el cine era distribuido y mostrado (Abel 2013).

Aún así, solo desde mediados de 1990 se han comenzado a investigar las relaciones complejas que existían en ese primer cine entre la práctica de exploración, la generación de imágenes fílmicas de no-ficción sobre poblaciones no occidentales y su posterior exhibición y recepción tanto en las metrópolis y centros imperiales como en el resto del mundo. Según Griffiths (1999), tanto la antropología visual como los *film studies* habían pasado por alto las producciones de no ficción de esta época que contenían vistas fragmentarias de otras culturas, tomadas por productores/camarógrafos comerciales o “etnógrafos amateurs” para ser consumidas por audiencias de las clases populares. Los protagonistas de este cine eran no solamente los cuerpos-en-acción de las personas de otras culturas representadas en los films, sino también los expositores de viajes⁸ que mostraban y comentaban las imágenes tomadas por ellos mismos o por otros, los escritores de los intertítulos, los periodistas que escribían sobre cine y las personas en las audiencias que hacían posible ese “negocio”.

Tal omisión en la historiografía más convencional sobre cine se debe, según Griffiths (1999), en primer lugar, a la hegemonía que ha ocupado el cine de ficción en el estudio del cine temprano desde la década de 1970 y, en segundo lugar, al carácter efímero de las prácticas de proyección y exhibición de la época y a la escasa información disponible a primera vista sobre las personas que filmaban estas imágenes, las formas de

⁸ Se trata de la traducción del *travel lecturer* o *lecturer exhibitor*, oficio central en la bibliografía en inglés que aborda el cine temprano como practica social.

financiamiento de los films, los viajes que se realizaban para lograr las capturas y los lugares donde se filmaban y se exhibían. Además, es común que el propio material fílmico haya desaparecido. A pesar de ello, han quedado rastros de su existencia en la prensa de la época y en otros escritos preservados en archivos.

Actualmente suele referirse a este material como *travelogues*, *cine de expedición*, *cine de actualidades* y *de atracciones*, géneros sobre los cuales existen desde la década de 1990 varias investigaciones (e.g. Cuarterolo 2011, Strauven 2006, Tobing Rony 1996, Villarroel 2010). Como afirma Catherine Russell (2003), el cine temprano tenía su propia lógica del espectáculo, todo lo que se filmaba se convertía en espectáculo, siendo la recopilación de imágenes fílmicas de "gente nativa" con sus cuerpos en movimiento fue muy popular en el *cine de actualidades*. En su momento, la forma del espectáculo incluía *travelogues* o *actualidades*, o sea "cortometrajes rodados alrededor del mundo, que se presentaban como no escenificados, aunque muchos eran documentos de actuaciones, bailes, procesiones y desfiles" (Russell 2003:51). Es decir, los primeros *cameramen* u operadores cinematográficos ponían en práctica una conciencia constructivista en la fabricación de escenas con el fin de producir efectos de realidad. A partir de un corpus fílmico que abarca el período entre 1898 y 1922, Tobing Rony (1996) define el *travelogue* como un género con algunos denominadores comunes: corta duración, apertura y cierre con vistas panorámicas de paisajes, puertos o ciudades, uso de mapas para ilustrar el recorrido y el camino de los viajeros y un relato desde un punto de vista particular, normalmente el de un turista burgués. También era común que la presencia de la cámara no estuviera oculta, el turista blanco se mostraba junto a los nativos como un elemento de humor y había un interés en capturar el movimiento de danzas y rituales. Según esta autora (1996), las representaciones del "cuerpo colonizado" que el "cine de atracciones" generó durante el primer tercio del siglo XX fomentaban una "visión romántica de lo primitivo", no contaminado por la civilización occidental, habitante de un tiempo prehistórico que se presentaba como inocente y pintoresco. Desde este punto de vista, las luchas contra el dominio colonial o la problemática incorporación de estilos de vida occidentales se mantenían ocultas y silenciadas. El sujeto filmado en su ambiente se "escenificaba" para parecer "no escenificado" y más real a la audiencia. Esta forma de representación insistía en mantener la ficción de que filmar una película no alteraba la realidad.

En el marco de estas investigaciones los archivos se convierten en espacios fértiles desde los cuales es posible plantear nuevos interrogantes que tienen el potencial de

visibilizar prácticas e historias que se encuentran en las márgenes de las historias más canónicas del cine. Dentro de un espíritu profundamente historicista, se intenta de esta manera recuperar y comprender bajo sus propios términos los contextos económicos, industriales, estéticos de exhibición y de recepción de ese primer cine y su posterior transformación. Se trata de un ejercicio fuertemente antropológico en el sentido que requiere de un descentramiento de las categorías a través de las cuales entendemos el cine en la actualidad.

1.3 EXPANSIÓN IMPERIAL Y EXPEDICIONES CINEMATOGRAFICAS

Tanto el cine como la antropología nacieron en las entrañas del imperio y tienen desde sus inicios una relación intrínseca con el viajar. Ambos comienzan durante un período de multiplicación del número y formas de viaje sin precedentes. Se trataba de un incremento en los viajes expedicionarios pero también de un viajar más global y general practicado por la burguesía euro-americana. Como señalan Shohat y Stam (1994), durante el período del primer cine los países imperialistas líderes —Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos y Alemania— eran también los mayores productores de films y este nuevo medio también se sumaba a la difusión y promoción del “emprendimiento colonial”. Los *cameramen* de Lumière y Edison se subían a barcos y trenes, máquinas del imperio, para extraer “vistas” de los interiores de Asia, África y América y exhibirlas en el corazón de Europa. Estos viajes de los *cameramen* son el comienzo de las múltiples variantes de las expediciones cinematográficas que se realizarían durante los primeros tiempos del cine.

La capacidad de captar las cualidades dinámicas del movimiento que tenía la filmadora generaba fascinación y emoción tanto en la “alta” cultura de la ciencia y literatura como en la cultura de masas que consumía el cine en *sideshow*s y *nickelodeons* (Shoat y Stam, 1994). Desde sus comienzos, vemos como la antropología naciente se apropia del cinematógrafo como instrumento de registro objetivista en su estudio de la cultura y sociedad primitiva, en paralelo al desarrollo de una fuerte industria cinematográfica que descubre y actualiza el afán por las vistas y *travelogues* de lo distante y exótico. A diferencia del consumo de cine, la producción de films, especialmente en contextos de exploración, requería cierta inversión financiera y preparación en términos de operar la tecnología. Crear este tipo de films, que incluían tanto un rodaje como a veces una posterior edición, era restringida a las clases sociales con mejores condiciones económicas.

Los países imperialistas donde florecía la industria cinematográfica, eran los mismos donde se originó la antropología la antropología como disciplina científica. Aunque la antropología nace desde “el sillón”, pronto el viaje y el “estar allí” en terreno se volverán pilares de la investigación antropológica. Stocking (1993) rastrea el nacimiento simbólico de la antropología moderna a la segunda expedición de Alfred Cort Haddon al Estrecho de Torres de 1898, cuyo objetivo era realizar una etnografía de salvataje entre los nativos de la región, abarcando un amplio espectro estudios de antropología física, psicología, cultura material, organización social y religión. Lo interesante es que Haddon llevó consigo, como parte del equipamiento científico de la expedición, una de las invenciones del momento: el cinematógrafo Lumière. Recién habían pasado solo tres años desde que esta nueva manera de captar y presentar el mundo había salido a la luz⁹. Haddon consideraba que la filmadora era un aparato indispensable para la empresa antropológica en terreno por su potencial de garantizar la objetividad. Su propia experimentación con esta tecnología resultó en algunos fragmentos y “vistas” de cuerpos nativos moviéndose al compás de la vida social local, lo cual contrastaba fuertemente con el corpus que produjo el fotógrafo oficial de la expedición que reflejaba algunas convenciones antropométricas ya establecidas como las tomas de frente y perfil (Grimshaw 2001).

Grimshaw (2001) hace una comparación fascinante entre los films de los hermanos Lumière y las capturas de Haddon, sugiriendo que ambos expusieron con gran entusiasmo la cámara a la vida social, sustrayéndola del espacio del estudio con el fin de registrar la vida misma que estaba transcurriendo en los exteriores. Resalta esta autora que, aunque el cine y la antropología se encontraron unidos y compatibles en un proyecto moderno de sumergirse y captar la vida social en movimiento en sus inicios experimentales, sin embargo, no tardaron en divergir cuando se consolidaron en campos altamente diferenciados. Cada disciplina avanzaría en el desarrollo de sus propios lenguajes y prácticas que luego fueron conocidas bajo los términos de “etnografía científica” y “cine documental”. En el cine una conciencia constructivista de realidad fue desarrollada y admitida desde temprano, tanto desde posturas que enfatizaban la importancia de la *mise-en-scène* como las que destacaban la centralidad del montaje. Esto fue muy diferente en el caso de la antropología que se guió por una conciencia objetivista gran parte del siglo XX antes de producirse el giro primero hacia el constructivismo y luego el posmodernismo. Lo

⁹ Se trata de las proyecciones de Auguste y Louis Lumière de 1895 en Francia.

interesante es que en ambos casos se buscaba producir efectos de realismo que eran consumidos como tales en ambos casos. Por lo menos en sus primeras etapas.

Durante las primeras décadas del siglo XX hubo varios intentos de seguir la iniciativa de Haddon y utilizar la cámara filmadora en terreno como instrumento de documentación de los pueblos “primitivos”¹⁰. Aunque el valor comercial, ilustrativo y educacional de los films producidos por antropólogos durante sus expediciones etnográficas fue aumentando en algunos contextos nacionales, especialmente dentro del ámbito de los museos alemanes, no lograron instalarse en la disciplina como un medio de recopilación de datos utilizables en una investigación antropológica (Fuhrmann 2013, Griffiths 1999). Esto cambió en 1930 con la convicción de Margaret Mead y Gregory Bateson de utilizar la fotografía y el cine para registrar y estudiar el comportamiento no verbal en Bali y Nueva Guinea (De Brigard 1995). El próximo salto sería dado por Jean Rouch quien en la década de 1950 inicia una tradición como medio para producir y comunicar el conocimiento antropológico (Ruby 2007).

En paralelo a este cruce titubeante entre antropología y tecnologías visuales, comienza lo que Abel (2013) denomina la transición hacia la narrativa en el cine temprano. Según este autor, el cine temprano, que se extiende, como señalamos, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se puede dividir en dos sub-periodos que se solapan. El primero se basa en el “cine de atracciones” que se caracteriza por sus formas de espectáculo y exhibición, que buscan provocar sensaciones de *shock*, sorpresa y diversión mientras el segundo se caracteriza por una transición general hacia formas más estables de narrativa que se desarrollan en Europa y en otros lados en paralelo y en competencia con el modelo estadounidense del cine de Hollywood. Aunque las atracciones se subordinan a la narrativa, su estética siguió marcando algunas ficciones y fue predominante en las no ficciones. La estabilización de la narrativa se manifiesta claramente en John Grierson quien da el impulso para establecer el “documental” como género filmico en la década de 1930 (Villaruel 2010). Es desde esta tradición que el largometraje de no ficción *Nanook el esquimal* de Flaherty de 1922 es rescatada como obra pionera del género.

A continuación, presentaré dos diferentes casos de expediciones, encabezadas por hombres con perfiles profesionales diversos, que se organizaron en torno a un proyecto

¹⁰ Este interés y puesta en práctica del cine en contexto de trabajo de campo antropológico se puede ver en los casos pioneros de Baldwin Spencer con los arunta en Australia Central y Rudolf Pöch de Viena en Nueva Guinea y el Sudoeste de África. Ver DE BRIGARD, E. (1995). "The History of Ethnographic Film," en *Principals of Visual Anthropology*. Editado por P. Hockings. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

cinematográfico comercial y/o educacional. Aquí se comprenden las ganancias económicas que podían generar las expediciones cinematográficas y las complejas relaciones que se daban entre la práctica expedicionaria y la industria cinematográfica en el cine temprano. Recordemos que para esta época, por un lado, el cine temprano se encontraba en plena transición hacia la narrativa aunque las lógicas y estéticas de atracciones seguían operando en la industria cinematográfica y, por otro, como hemos visto, el cine ocupaba un lugar menor o marginal en la empresa científica de los antropólogos.

En una investigación reciente, Fuhrmann (2013) describe y analiza el lugar de la práctica cinematográfica en dos de las expediciones a Sudamérica llevadas adelante por el antropólogo Theodor Koch Grünberg (1872-1924). Subraya que las películas grabadas en su segunda expedición a Brasil en 1911-1913 deben ser consideradas entre las primeras grabaciones cinematográficas de la vida indígena en los interiores de Sudamérica¹¹. Con respecto a su experiencia con el cine, el antropólogo no había planeado llevar una filmadora hasta que una productora cinematográfica de Freiburg *Express Films* lo contactó cinco meses antes de su partida. La productora le ofreció un cinematógrafo, 3000 m de cinta, y algunas instrucciones en el manejo de la cámara. Además, acordaron que el antropólogo recibirá una parte de las ganancias generadas por la venta de los films, algo que era facilitado por la distribución que *Express Films* podía garantizar a través de su colaboración con *Raleigh and Roberts* de París¹². Tenía también el derecho de utilizarlos gratis para sus propias charlas y conferencias. Aquí vemos como los mismos films son destinados a un circuito comercial y al mismo tiempo son utilizados como ilustración frente a colegas antropólogos. Como explica Fuhrmann en ese momento existía un fuerte movimiento reformista del cine que enfatizaba el rol didáctico de este medio y el potencial

¹¹ En América Latina, los antecedentes sobre films de no ficción que abordan la temática indígena datan de esta expedición cinematográfica de Koch-Grünberg en la frontera de Brasil con Venezuela que resulta en la producción: *Ans Dem Leben Der Taulipang in Guyana (La vida entre los Taulipang de la Guyana)*. Otro antecedente contemporáneo es el mexicano Carlos Martínez Arredondo que filma en 1912 los films *Tiempos Mayas* y la *Voz de la Raza*, donde el indígena era representado por costumbres y tradiciones, aunque el tema central eran las luchas por la tierra (Carreño 2007 en VILLARROEL, M. (2010). Por la Ruta del Discurso Eurocéntrico en el Cine de Exploradores *Aisthesis* 48:90-111.).

¹² Por motivos inciertos, días antes de la partida, la productora envió a un operador de cámara, Bernhard Gotthart, para que se hiciera cargo de las tomas en lugar del antropólogo. El operador debía seguir las ordenes de Koch pero la productora tenía la libertad de elegir que films comercializar. Luego de dos meses Gotthart tuvo que abandonar la expedición y volver a Alemania por cuestiones de reorganización interna de la productora y esto dio la posibilidad a Koch Grünberg de rodar sus propios films durante su trabajo de campo. Por esta razón, la productora pudo comercializar tanto los *travelogues* filmados por Gotthart durante el viaje de ida a Brasil como los breves films etnográficos de Koch Grünberg. En esta ocasión no hubo un intento de generar una narración más larga a partir de los múltiples films breves.

que tenía para elevar la moral del pueblo. El movimiento promovía la producción de films de no ficción sobre temas tales como la geografía, el folclore, la técnica y la etnografía, y tuvo su impacto en las productoras cinematográficas y la industria quienes respondieron dándole más relevancia a los films de no-ficción.

Luego en 1924, para su última expedición a la Amazonía con el antropólogo americano Alexander Hamilton Rice, Koch Grünberg ve la posibilidad de financiar la empresa a través del rodaje de un largometraje de no ficción al estilo de *Nanook, el esquimal*, que se había estrenado ese mismo año en Alemania recibiendo buenas críticas, pero por diferentes motivos esta empresa nunca llegó a realizarse. Como sugiere Fuhrmann (2013), la relación que Koch Grünberg establece con la práctica cinematográfica temprana entre 1911 y 1924 puede entenderse como informada por la transición más general descrita arriba entre un cine temprano de no ficción basado en la mostración y el género documental más narrativo. Además, la relación de este etnógrafo con el cine nos da indicios sobre cómo los organizadores de expediciones científicas financiaban o aspiraban a financiar sus expediciones no solo a través de la recolección y venta de colecciones etnográficas a museos sino también por medio de la filmación de películas etnográficas en terreno y su posterior venta a productoras cinematográficas.

Los films etnográficos no necesariamente tenían que provenir de expediciones encabezadas por antropólogos para tener un valor comercial. En 1918 se estrena *Among the Cannibal Isles of the South Pacific* (Entre las islas caníbales del Pacífico del Sur), primer largometraje de no ficción producida por el matrimonio de Martin y Osa Johnson con el material rodado durante su primera expedición cinematográfica a las Nuevas Hébridas (Vanuatu) y las Islas Salomón en 1917. Ambos eran de Kansas, Estados Unidos, y se convirtieron en íconos de la cultura de masas en su país en las décadas de 1920 y 1930 a través de la popularidad de sus libros y films que contenían relatos autobiográficos que enfatizaban sus enfrentamientos y encuentros con animales peligrosos y gente “salvaje” en sus viajes por Melanesia y África. La meta de sus expediciones no era estudiar y comprender la naturaleza y cultura que captaban con sus cámaras sino fabricar escenas que podían provocar sorpresa y asombro ante el público. Sus producciones fílmicas pueden ser consideradas como paradigmas del cine de atracciones y de los *travelogues* en su transición hacia la narrativa documental. Lindstrom (2006) argumenta que Martin Johnson se inspiró en las prácticas de lo que este investigador llama “*entrepreneurs de la aventura*”

de la época tales como Jack London y Burton Holmes. De hecho, Johnson compartió una experiencia de viaje transpacífico junto al primero.

Jack London era un escritor ya reconocido en 1910 que se dedicaba a la literatura de viajero y aventura basada en relatos de ficción con algunos elementos autobiográficos. Era un hombre que buscaba vivir la aventura para luego retratarla y comercializarla. Martin Johnson tuvo la oportunidad de acompañarlo en una de esas experiencias, contratado como cocinero a bordo del *Snark*, barco del famoso escritor, para lo que iba ser una circunnavegación del globo. Durante el viaje Johnson se unió a un equipo de operadores cinematográficos Pathé que buscaban filmar a los caníbales de las Islas Salomón, lugar al cual Johnson luego volverá en su primera expedición cinematográfica en 1917, con el mismo propósito de cazar imágenes de las prácticas antropomórficas (Lindstrom 2006).

Al volver a su ciudad natal en Kansas en 1909, luego de la aventura a bordo del *Snark*, Johnson se convirtió en un hombre de espectáculos especializado en la exposición ilustrada de sus viajes en formato itinerante, al estilo de los *travelogues* de Burton Holmes. Este último, fue uno de los más destacados expositores de viajes quien desde 1897 comenzó a incorporar films tomados por él mismo para ilustrar las charlas que daba sobre sus viajes a diferentes partes del mundo. De a poco esta práctica se volvió una profesión y un modo de hacer negocios dentro del mundo de los espectáculos anterior al boom de Hollywood (Griffiths 1999).

Los dos casos presentados nos muestran las ganancias económicas que podían generar las expediciones cinematográficas en la década de 1910 y 1920, fuese ese dinero para ayudar a financiar una investigación científica o para contribuir al enriquecimiento de emprendedores que encontraron en los relatos cinematográficos de gente y lugares “exóticos” un *niche* de mercado. Pero los mismos films y vistas etnográficas podían tener también un valor educativo. La medida en que se enfatizaba la idea del cine como un medio pedagógico para las masas era algo que variaba según los contextos nacionales. Como vimos con el caso de Express Films, el motivo educacional era tan fuerte en la sociedad alemana que las productoras cinematográficas también respondieron a esta demanda. En Suecia, estaba sucediendo algo muy parecido.

1.4 LA TRANSICIÓN AL CINE NARRATIVO DE NO FICCIÓN EN SUECIA. LAS EXPEDICIONES CINEMATOGRAFICAS DE OSCAR OLSSON EN LA DÉCADA DE 1920

Existen relativamente pocas investigaciones sobre las producciones de no ficción del cine temprano en Suecia comparado con el estudio y el reconocimiento de los largometrajes de ficción de la misma época. De hecho, el período entre 1917 y 1924 es comúnmente llamado por los historiadores como la *era dorada del cine sueco* debido al reconocimiento local e internacional que recibieron varios de los largometrajes de ficción por su alto nivel artístico (Jernudd 1999). Este desarrollo luego sería interrumpido por el creciente poder e influencia de la industria norteamericana y el modelo narrativo de Hollywood (Nowell-Smith 1996). Aunque algunos de los films de esta época dorada recibían la calificación de “arte”, en general existía una honda preocupación sobre el impacto desmoralizante que tenía el cine sobre su público que se componía en su gran mayoría por las clases trabajadoras. Similarmente a lo que estaba ocurriendo en Alemania, con el fin de legitimizar el cine como institución respetable se comenzó a promover la producción y distribución de films de no-ficción. Así, se concibió el cine como un medio para la educación de masas, con llegada a diferentes clases sociales a través de los cines comerciales o de las mismas instituciones escolares.

El historiador Furhammar (1991) rastrea el comienzo del cine de no ficción en Suecia en las numerosas “vistas” que fueron tomadas localmente entre 1906 y 1911, mostrando paisajes naturales, eventos sociales y ciudades con sus industrias. A mediados de la década de 1910 cuando el largometraje de ficción se había establecido como género, las “vistas” siguieron existiendo pero pasaron a formar parte de lo que se mostraba como preludio, como antesala al largometraje. Sabemos que durante el período de entreguerras había un creciente mercado cinematográfico orientado a la producción y el consumo de imágenes fílmicas que mostraban "lugares cercanos y locales", así como "lugares extranjeros" (Furhammar 1991), pero nada indica que existiera un interés en Suecia por mostrar las secuelas de la Primera Guerra Mundial en los países europeos vecinos.

Como en otras partes del mundo, también en Suecia el cine de no ficción comenzó a transitar hacia un formato más narrativo durante la década de 1920. Lentamente comenzaron a producirse largometrajes de no ficción pero no necesariamente con una línea argumental fuerte. Como respuesta a la demanda por un cine más “decente” y “moral”, la productora *Svensk Filmindustri* (SF), que para 1920 controlaba la gran mayoría de la industria cinematográfica en ese país, inauguró una sección especial, bajo el nombre de *Skolfilmsavdelning* (sección de cine escolar), dedicada exclusivamente a la producción, distribución y exhibición de cine de no ficción en contextos educacionales (Jernudd 1999).

La sección compraba e importaba desde el exterior materiales fílmicos que consideraba de valor educativo y también financiaba producciones propias. Los films adquiridos y/o producidos por la empresa primero se explotaban comercialmente y luego eran re-editados y destinados al público escolar. Este doble carácter y valor que poseía este cine temprano de no ficción, en tanto entretenimiento educativo es lo que Jernudd (1999) denomina *edutainment*. Esta autora analiza y denomina con este término la filmografía de no ficción del camarógrafo Oscar Olsson, encomendado en 1919 por la productora *Svenska Biografteatern* para liderar una expedición cinematográfica al África Oriental Británica. Una vez terminada su filmación para la productora, Olsson fue contratado como camarógrafo de otra expedición en la misma región, encabezada y financiada por el príncipe Wilhelm de la casa real sueca. Como resultado de estas dos expediciones se estrenaron en 1922 en Suecia las películas *Entre hombres y animales salvajes*¹³ y *Tras los senderos africanos de caza con el príncipe Wilhelm*¹⁴, ambas filmadas por Olsson.

Estas expediciones y los films que generaron son contemporáneos a la expedición de Haeger analizada en esta tesis y al estreno en 1922 del primer largometraje editado por Hansson, el camarógrafo de dicha empresa. Por tal motivo, la investigación que Jernudd realiza sobre el lugar de la filmografía de Oscar Olsson en el cine temprano sueco y la valorización y recepción que estos largometrajes recibieron por los críticos de la época son centrales a la hora de analizar y comprender el carácter cinematográfico de la expedición sueca al Pilcomayo y la posterior comercialización, circulación y recepción de los films de Hansson en la década de 1920, algo que presentaremos y discutiremos en los capítulos 3 y 4. Antes de adentrarnos en este caso específico de praxis cinematográfico en contexto de expedición repasaremos en el capítulo 2 la tradición de exploración al Pilcomayo medio, en el Gran Chaco y las primeras prácticas fotográficas y cinematográficas en esta zona, destacando especialmente el protagonismo de algunas figuras de la naciente antropología nórdica.

¹³ Traducción mía del título original en sueco “Bland vildar och vilda djur”.

¹⁴ Traducción mía del título original en sueco “Med prins Wilhelm på afrikanska jaktstigar”

Capítulo 2

2 Etnógrafos y exploradores del Pilcomayo medio y las producciones visuales sobre el Gran Chaco

2.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo presento y discuto diversas situaciones históricas de contacto entre viajeros y poblaciones en el Chaco, especialmente al Pilcomayo medio, a lo largo del tiempo. Pienso el viaje en un sentido amplio que incluye los desplazamientos realizados con diferentes finalidades por parte de militares y agentes del Estado, exploradores con intereses antropológicos y aventureros con recursos propios. En este sentido, abordo la exploración en el marco del avance estatal y privado sobre la zona del Pilcomayo medio durante el período de la formación de los Estados nacionales de Argentina, Bolivia y Paraguay pues considero que es el contexto específico en el cual debemos situar y comprender la expedición de Haeger. En segundo lugar, presento y analizo el tráfico de información y la circulación de personas y artefactos entre el Chaco y los países nórdicos a partir del desarrollo de la escuela etnológica de Nordenskjöld a comienzos del siglo XX. Para finalizar examino los modos en que el Chaco y su población han sido representados en el marco de las primeras prácticas cinematográficas y fotográficas, generalmente producidas en contexto de expedición.

2.2 VIAJEROS Y EXPEDICIONES AL GRAN CHACO A FINES SIGLO XIX Y PRINCIPIOS SIGLO XX DESDE LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA

El Gran Chaco comprende convencionalmente el territorio que va de norte a sur, desde la meseta del Mato Grosso hasta la llanura pampeana –limitada por los ríos Salado y Dulce–; y se extiende en dirección este-oeste, entre el sistema fluvial Paraná-Paraguay y las sierras subandinas y los Andes bolivianos. Esta manera de concebir el Gran Chaco como región geográfica corresponde a grandes rasgos a los límites difusos que aparecen en las fuentes coloniales del siglo XVII que marcan la separación entre dos espacios

simbólicos, un territorio bajo dominio colonial y una tierra de indígenas no dominados (Lucaioli 2009). Este espacio “otro”, sobre el cual las autoridades coloniales sabían poco, se concebía como un “territorio infiel”, un lugar lejano e inhóspito donde se refugiaban los indígenas dominados por el demonio (Giordano 2004b). La dificultad de penetrar este espacio e incorporarlo al dominio colonial, debido a las prácticas de resistencia indígena, nutrió y reforzó la visión colonial de la impenetrabilidad y el carácter indómito de esta región.

Las expediciones que tuvieron como destino el Gran Chaco entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se han abordado en la historiografía, en general, en términos de su rol en el avance y ocupación militar de los diferentes estados nacionales sobre sus fronteras interiores, especialmente en Argentina (Beck 1994, Maeder y Gutiérrez 1995) a lo que se suma, en algunos casos, el análisis de la narrativa y mirada militar y estatal sobre las tierras y poblaciones visitadas y/o conquistadas (Giordano 2008, Lenton 1997, Lois 2001). Así se han visibilizado y resaltado los desplazamientos, también denominados “campanas”, llevados a cabo por militares y otros agentes que los Estados nacionales locales enviaban a sus márgenes o periferias interiores con fines específicos de reconocimiento, recolección de información y objetos, traza de caminos o estudios de navegabilidad cuyos resultados y experiencias territoriales de contacto se volcaron en textos e imágenes. Sin embargo, como en otros lugares del continente americano que se encontraban en pleno proceso de *nation-building*, la práctica expedicionaria fue también emprendida por otros actores que no necesariamente respondían a las agencias estatales aunque muchas veces apoyaban sus proyectos hegemónicos que buscaban ocupar y reafirmar su soberanía sobre territorios en manos de indígenas. Se trata en este caso de viajes de europeos y nacionales que jugaban un papel central en la avanzada del capitalismo. A través de sus escritos se plasmaba un discurso neocolonial economicista en la cual América era retratada ya no como naturaleza salvaje sino que su naturaleza era cuantificable en términos de utilidad económica para el mundo capitalista (Pratt 2011, Sansoni 2001). Así, tal como propone Mariana Giordano (2018b), la historiografía construyó su propia genealogía de expediciones, basada en una selección de estas empresas de exploración y avance territorial de carácter militar que respondían a los intereses del Estado, pero prestó menos atención a otros tipos de viajes al Gran Chaco. Fueron dejados de lado, por ejemplo, los viajes de carácter antropológico y de los “exploradores amateur”, también denominados “aventureros” o “entrepreneurs”, que eran aquellos que costeaban

sus expediciones con recursos propios. Este tipo de viajero, sin obligaciones institucionales ni estatales formales, que se aleja de las urbes americanas para lanzarse a lo desconocido cortando momentáneamente sus lazos con el mundo “moderno”, se vuelve para el imaginario occidental de principios del siglo XX, un héroe cultural por ejercer una forma superior de viajar (Nouzeilles 2002). Los resultados textuales y visuales de los aventureros han empezado a ser considerados en diversas investigaciones (Giordano 2015, Vivanco y Gordon 2006), y sobre todo las expediciones antropológicas que han recibido una importante atención desde la historia de la antropología: ya que se interesa por comprender las primeras exploraciones y estadías de “trabajo de campo” de los “fundadores” de la disciplina (Pels y Salemink 2000, Stocking 1993).

Desde esta mirada disciplinar en búsqueda de sus orígenes, ciertos viajes que para la historiografía tradicional son menores han ocupado un lugar central. Me refiero con ello a una serie de expediciones al Gran Chaco consideradas como los antecedentes y/o actos fundacionales de la antropología del Chaco tal como se desarrolló en el ámbito académico argentino (Gordillo 2006b). Se trata de viajes y estadías de campo realizados a principios del siglo XX por naturalistas, etnógrafos y autodidactas argentinos y extranjeros con pertenencias institucionales tanto nacionales como europeas que contaban con diferentes experiencias de formación en la disciplina antropológica de la época. Volveremos sobre esta construcción de una antropología del Chaco en la cual los nórdicos no tuvieron un rol menor.

Por otro lado, al interior de la disciplina antropológica existen varias investigaciones etnohistóricas o de antropología histórica sobre el Gran Chaco en las cuales se sacan a la luz y se ponen en valor registros de viajeros y exploradores poco conocidos en la historiografía tradicional y aun en la de la historia de la antropología. En estos casos, las expediciones en sí son solo brevemente comentadas, prestando mayor atención a los escritos en términos de fuentes etnohistóricas que posibilitan reconstruir y analizar diferentes aspectos de las realidades pasadas de los pueblos indígenas que habitan la zona (Bossert y Siffredi 2011, Combès et al. 2009) o entender las categorías occidentales que se actualizaban cuando los exploradores entraban en contacto con diferentes grupos indígenas (Wright 2008). A diferencia de las expediciones de avance territorial, los desplazamientos con fines antropológicos tenían en común el propósito de estudiar los “pueblos primitivos” en sus estados de salvajismo más puros y por ende anclaban la mirada en la alteridad étnica. Aunque los presupuestos teóricos y los enfoques metodológicos

fuesen diversos, los registros que produjeron eran efectos de una observación directa sobre esos cuerpos y modos de vida que pertenecía a un población que era marcada como étnicamente diferente, no solo por los antropólogos sino principalmente por los estados nacionales que los convertían en sus otros internos (Briones 2005). En el mismo sentido, la etnohistoria rescata fuentes sobre las poblaciones indígenas en sus interacciones con diferentes emisarios de la sociedad blanca y dominante. En el caso del Chaco, esta atención a la alteridad étnica “primitiva” llevó a que haya muy pocas investigaciones que den cuenta de otras poblaciones marginales “mestizas”, vinculadas de diferentes maneras con los grupos indígenas (Spota 2010a). Como veremos más adelante esta visibilidad asimétrica se corresponde con la producción visual de las expediciones antropológicas y de los viajes en general. El “indio chaqueño” ejerce tanto magnetismo sobre la mirada viajera, que se convierte en uno de sus fetiches predilectos.

2.3 VIAJEROS Y SITUACIONES DE CONTACTO CON INDÍGENAS EN EL ÁREA DEL PILCOMAYO MEDIO

A continuación hago un repaso por algunas de las expediciones realizadas al centro del Territorio Nacional de Formosa y a la zona del Pilcomayo medio entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Esta región constituye el límite entre el Chaco central, históricamente ubicado en territorio argentino y el Chaco boreal, territorio que fue disputado por Paraguay y Bolivia hasta la guerra del Chaco. Aún cuando es necesario leer y entender esta práctica expedicionaria en su debido contexto geopolítico y socio-histórico (Stocking 1991) me gustaría partir de la propuesta de Todorov (1991) que distingue tipos de viajeros y experiencias de viaje en función de la relación que se establece entre aquellos y los “otros” en los lugares visitados. Por mi parte, considero que la duración de esos encuentros también es un factor a tener en cuenta para diferenciar entre un tipo de viaje y otro.

Así abriré la categoría “expedición” para incluir en ella los distintos tipos de viajes con sus respectivas agendas y diversas prácticas expedicionarias: desde las encabezadas por militares y funcionarios estatales hasta las emprendidas por etnógrafos y aventureros/entrepreneurs. Consideraré entonces los modos de transporte empleados, las múltiples maneras en que los viajeros se vincularon con las poblaciones locales y, como eje, la duración y características de estas interacciones.

Tengamos en cuenta que estas expediciones eran generalmente motivadas por una combinación de intereses científicos, económicos y políticos. Diversos intereses geopolíticos incidían sobre esos espacios creando disputas y tensiones entre Argentina, Paraguay y Bolivia. Así, reafirmar y reforzar las fronteras de los estados nacionales e incorporar nuevos territorios a los procesos productivos nacionales significaba, en el caso del Gran Chaco, el sometimiento, a través de diferentes modalidades, de las poblaciones indígenas.

En el contexto republicano y de consolidación del estado nacional argentino a finales del siglo XIX, los poderes estatales avanzaron militarmente sobre sus márgenes, localizadas al sur y al norte de la zona pampeana y el puerto de Buenos Aires. Avanzar sobre los territorios indígenas pampeanos, patagónicos y chaqueños significaba transformarlos en territorios productivos (Delrio 2005, Iñigo Carrera 1983, Lazzari 2012, Trincherro 2000). En cuanto al Chaco, se reconoce a la ofensiva militar dirigida por el general Benjamín Victorica en 1884 como un punto de inflexión en la apertura a la colonización e inversiones estatales y capitalistas y, aunque la campaña de Enrique Rostagno de 1911 es considerada el último gran avance militar contra las comunidades indígenas, sabemos que posteriormente a esta fecha el Estado aún no ejercía un dominio total sobre el territorio ocupado, especialmente en la zona del Pilcomayo medio (Bossert y Siffredi 2011, Gordillo 2001) ni tampoco en áreas interiores y alejadas de los ríos Bermejo y Paraná en el Territorio Nacional del Chaco (Beck 1994). Con el fin de pacificar el resto del Chaco argentino, se instaló, a través de una violencia militar prolongada hasta 1938, un sistema neocolonial que incluía la ocupación y/o vigilancia militar, la colonización, el establecimiento de reducciones religiosas y seculares y de emprendimientos productivos. El reconocimiento de esta larga duración de las campañas de sometimiento de los indígenas del norte argentino es reciente y aún se están investigando las características y razones de su prolongación en el tiempo (Beck 2007, Spota 2010b). Trataremos en mayor profundidad esta violencia militar prolongada, el avance del frente colonizador ganadero desde Salta y las resistencias indígenas en el capítulo cinco.

En cuanto al Chaco boreal, las iniciativas de avance sobre los territorios indígenas desde Asunción nunca tuvieron una fase militar sistemática como en el caso argentino, delegándose la penetración, control y uso de los recursos a compañías extranjeras y misiones religiosas (Dalla Corte y Vazquez Recalde 2011). En el caso de Bolivia, la construcción de fortines sobre la ribera norte del Río Pilcomayo a comienzos del siglo XX

y luego la instalación de misiones religiosas en la década de 1920 fue más una estrategia para marcar el avance sobre el territorio en disputa con Paraguay y un intento de convertir a los indígenas en simpatizantes bolivianos que parte de un avance sistemático sobre el territorio indígena (Fritz 1997, 1999, García Jordan 2001, Morel 2015). Sin embargo, una vez que se produce la guerra del Chaco sí se realiza una efectiva ocupación de grandes extensiones del territorio indígena. En efecto, como señala Richard (2008) esta guerra no solo implicó un conflicto entre Estados sino que también funcionó como una campaña de ocupación militar del espacio indígena. Por lo tanto, los viajes que se producen a la zona del Pilcomayo medio deben entenderse en este contexto histórico por tratarse de un territorio donde estos tres países disputaron tanto sus límites nacionales¹⁵ como sus “fronteras interiores” que separaban lo civilizado, familiar y conocido por el “hombre blanco” de lo desconocido e inexplorado, imaginado como desierto, infierno y salvajismo (Giordano 2008, Lois 2001, Wright 2008).

La expedición de Haeger de 1920 tiene la particularidad de haberse financiado con fondos privados. Haeger era un militar de carrera proveniente de una familia de la ascendente burguesía sueca, y se había propuesto en su viaje rodar un film comercial y estudiar la posibilidad de implementar un proyecto de colonización. La expedición, integrada por nórdicos y peones, llegó al Chaco central en tren para luego adentrarse hasta el Río Pilcomayo a caballo y mula, donde realizó una estadía prolongada de dos meses que incluyó interacciones cotidianas con las poblaciones locales, principalmente los pilagá y en menor medida con los “criollos”.

Quiero remarcar que la convivencia entre viajeros y poblaciones locales no solía ser muy común entre los exploradores que transitaron la parte central del Territorio Nacional de Formosa. Muchos de los primeros encuentros entre exploradores e indígenas ocurrieron en recorridos cortos cercanos a la zona ribereña del Pilcomayo, a veces incluyendo descansos en alguna “toldería” o “rancherío”. Entre fines del siglo XIX y principios del XX hubo varias expediciones que tenían entre sus objetivos verificar la navegabilidad del Pilcomayo y definir los límites naturales entre Argentina, Bolivia y Paraguay. Se destaca la de Campos y Thour¹⁶ de 1883, enviada por el gobierno boliviano, que logró por primera

¹⁵Este río fue establecido en la letra de los tratados internacionales como el límite norte de Argentina en el Chaco: con Paraguay a partir del fallo Hayes de 1878 y con Bolivia a partir del tratado de límites de 1889 GORDILLO, G. (2001). Un río tan salvaje e indómito como el indio toba: una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo *Desarrollo Económico* 41 (162):261-280..

¹⁶También tenía el objetivo de buscar los restos del médico y explorador francés Jules Crévaux, célebre en Francia por la publicación de sus relatos de viaje en revistas de amplia difusión que había sido asesinado por

vez recorrer el río en toda su extensión, a la cual le siguen varias expediciones científicas enviadas por el gobierno argentino tales como las de Feilberg (1884), Thouar (1885), Storm (1892) y Page (1892) pero ninguna logró reproducir el éxito de la expedición boliviana de 1883. En estos desplazamientos por vía fluvial, río arriba y en otros casos río abajo, los contactos con los indígenas fueron en general espontáneos y muy breves, involucrando la entrega por parte de la tripulación de tabaco u otros regalos como señal de amistad con el fin de poder atravesar con sus embarcaciones sus territorios (Bossert y Siffredi 2011, Gordillo 2001, Wright 2008). Una excepción es el caso del naturalista inglés John Graham Kerr quien integraba la expedición ya mencionada de John Page de 1892. El objetivo del naturalista había sido recolectar nuevas especies vegetales y animales. Durante los meses que el barco quedó encallado en el brazo septentrional del Pilcomayo, Kerr, a diferencia de los otros tripulantes, se dedicó a cazar y convivir con los natokoi¹⁷ a tal punto que consideró la posibilidad de quedarse a vivir con ellos (Wright 2008).

A finales del siglo XIX las entradas por vía terrestre a los interiores del Territorio eran pocas. Vale mencionar los lazos comerciales y de amistad entablados entre el colono, ganadero y comerciante español José Fernández Cancio, fundador de Clorinda, y los pilagá y los toba del centro y este del Territorio Nacional durante sus incursiones “tierra adentro” con pesados carros cargados de mercadería (Wright 2008). Cancio es conocido por haber recuperado los restos del explorador Enrique de Ibarreta y del fotógrafo Guido Boggiani, ultimados por indígenas en zonas muy dispares del Chaco. Estos logros nos hablan de un explorador que había desarrollado vínculos sólidos con los indígenas en forma sostenida en el tiempo y tenía un muy buen conocimiento territorial gracias a su prolongada residencia y actividades económicas en el Chaco en el marco de las cuales realizaba frecuentemente exploraciones e incursiones a regiones bajo dominio indígena motivadas por intereses y recursos propios (Bossert y Siffredi 2011)¹⁸. A partir de 1900 comienzan a crecer en número estas excursiones terrestres. Me refiero a empresas como la expedición de

indígenas en 1882 durante un viaje río abajo por el Pilcomayo. El gobierno argentino también envía una expedición que tiene como objetivo recuperar sus restos, la de Fontana de 1882. Ninguno de las dos empresas logran este objetivo.

¹⁷ Ancestros de los actuales takshek, parcialidad *gom* que viven en el este de Formosa.

¹⁸ A diferencia de los otros viajeros, que publicaron informes de sus exploraciones en el caso de Cancio solo contamos con sus memorias inéditas: FERNÁNDEZ CANCIO, José (2003) [1948]. “Relato sintético de una parte de la historia de mi vida”. En: Cordeu, Edgardo J. *et al.* (comp.), *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco*. Argentina: Informe Científico Final del Proyecto Pict-Bid/98 N°4400, pp. 723-792. Citado en BOSSERT, F. y A. SIFFREDI (2011). Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938) *Población & Sociedad* 18 (1):3-48. Y WRIGHT, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

Domingo Astrada en julio de 1903. Tras fundar la colonia Buenaventura, una avanzada de la colonización sobre el Pilcomayo desde el oeste, Astrada se lanza río abajo hasta Asunción con el objeto de hallar terrenos aptos para nuevos asentamientos y de esta manera favorecer la colonización por parte del gobierno argentino del margen sur del río (Astrada 1906). Otro desplazamiento con fines de colonización es el de Lucas Luna Olmos, gobernador de Formosa entre 1904-1906, quien recorrió durante tres meses en 1904 diferentes partes de su territorio, incluyendo el primer tramo del Río Pilcomayo aguas arriba desde Clorinda, hasta toparse con los temidos nivaclé (Bossert y Siffredi 2011). Sus inspecciones tenían como finalidad evaluar, entre otras cosas, la situación de los establecimientos tanto indígenas como blancos, las vías de comunicación y el estado de las concesiones de tierras otorgadas por el gobierno central (Wright 2008). En ambos casos se trataba de un tipo de viaje que implicaba transitar el territorio sin necesidad de permanecer en un sitio por tiempo prolongado.

Tenemos una excepción a la regla en el caso del etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld, miembro de la nobleza sueca, quien llega al corazón de las tierras de los ashlushlay¹⁹ durante su segunda expedición al Chaco en 1908-1909. La convivencia y la manera de compartir el espacio vital con los indígenas que desarrolla este etnógrafo no tienen precedentes en la historia de la exploración del Chaco²⁰. Según Gordillo (2006b), la historia de la antropología del Chaco comienza con las expediciones y las estadías de campo de Erland Nordenskiöld quien vislumbró por primera vez al Chaco en 1902 durante la expedición Chaco-Cordillera (1901-1902)²¹ en una breve incursión desde Tarija a la zona norte del Río Pilcomayo²². Según el biógrafo de Nordenskiöld, Christer Lindberg (1996), esta breve visita al Chaco marcó un punto de inflexión en su vida: a partir de esta experiencia dejaría sus investigaciones zoológicas, disciplina en la cual se había formado, para dedicarse exclusivamente al estudio etnológico y etnográfico del “indio

¹⁹ Actualmente auto-denominados nivaclé.

²⁰ Sobre su experiencia, convivencia y trabajo etnográfico con los diferentes grupos indígenas del Río Pilcomayo, ver Nordenskiöld, 1926 (1910).

²¹ La expedición fue integrada por el propio Erland Nordenskiöld, Oskar Landberg (amigo de Erland), Eric von Rosén quien se había formado en etnografía durante un año con Hjalmar Stolpe, el ornitólogo Gustav von Hofsten y su ayudante personal, Sigrid de Rockelstad, el botánico Roberto Fries y el guía e intérprete Eric Boman (quien luego tendría un rol fundamental en el desarrollo de la arqueología argentina). Los expedicionarios comenzaron en Salta, realizando investigaciones en diferentes partes del Noroeste argentino, luego se trasladaron a Tarija, Bolivia desde donde realizaron una entrada al Chaco, al río Pilcomayo.

²² En el Chaco boreal, al norte del Río Pilcomayo, la fotografía y las anotaciones etnográficas de Boggiani son un antecedente a tener en cuenta, pero que no ha sido considerada en la escritura de la historia de la disciplina en el ámbito académico argentino. Ver GIORDANO, M. (2004a). De Boggiani a Métraux. Ciencia antropológica y fotografía en el Gran Chaco. *Revista chilena de antropología visual* 4..

sudamericano”. Nordenskiöld provenía de una familia conocida por sus exploraciones. Los viajes de su padre, el geólogo Adolf Erik Nordenskiöld, son parte del período de las grandes exploraciones polares suecas. Fue reconocido como héroe nacional y recibió el título de nobleza por haber encabezado la expedición Vega de 1878-79 que por primera vez logró navegar a través del pasaje del Noreste, estableciendo una ruta marítima entre el Atlántico y el Pacífico al norte de Europa y Asia por los mares del Ártico. El primo de Erland, Otto Nordenskiöld, buscó dar continuidad a la investigación y exploración polar de su tío pero los tiempos eran otros cuando en 1901-1902 encabeza la expedición sueca a la Antártida sin contar con fondos públicos.

Las expediciones de Erland Nordenskiöld se realizan a la sombra de la grandeza científica de su padre y de esa tradición de exploración polar glorificada por el estado nación sueco (Lindberg 1996). A partir del desarrollo de la escuela etnológica de Nordenskiöld, se produce a principios del siglo XX una reorientación geográfica en la tradición de exploración sueca desde las zonas polares árticas y antárticas hacia las tierras altas y bajas en los interiores de varios continentes. Para Erland, esa tradición sueca tuvo su peso ya que una primera expedición a Sudamérica en 1899 se realiza a la Patagonia²³.

Más allá de esta tradición, vale mencionar los viajes del ingeniero alemán Wilhelm Herrmann quien recorre por tierra grandes extensiones de las riberas del Pilcomayo unos años antes de la labor etnográfica de Nordenskiöld entre los nivaclé. En 1906 Herrmann integra en carácter de técnico/hidrógrafo, una misión encabezada por el médico Leocadio Trigo enviado por el Ministerio de Colonización boliviano que tenía como fin reconocer la margen izquierda del río. Luego, ese mismo año, Herrmann dirige la Expedición Alemana al Pilcomayo (1906-07), financiada por el gobierno de su país y la Academia Real de Ciencias de Berlín, entre otros, que tenía entre sus objetivos realizar algunos registros etnográficos (Giordano 2018b). Aunque contamos con pocos datos sobre su método de recolección etnográfica y el vínculo establecido entre el ingeniero y los indígenas debemos considerar esta empresa como un antecedente del creciente interés en el Chaco por parte de la antropología alemana a partir de la década de 1920²⁴.

²³ Erland participó en esta expedición en carácter de zoólogo y el destino de la misma fue la zona patagónica de Última Esperanza rastreando la cueva donde su primo Otto Nordenskiöld había encontrado fragmentos de cuero de un supuesto Milodón durante un viaje a Patagonia y al desierto de Atacama, realizado entre 1895 y 1897

²⁴ Hans Krieg en su viaje de 1925 por el Pilcomayo hasta Chiquitos al norte del Gran Chaco, produce dos largometrajes de no ficción que muestran modos de vida indígenas del Chaco paraguayo. Max Schmidt realiza excursiones desde Asunción primero por el Mato Grosso y luego al Chaco paraguayo. Luego será el director del Museo Etnográfico Andrés Barbero de Asunción radicándose en esta ciudad. Vease BOSSERT,

En la década de 1910 las relaciones entre blancos e indígenas cambian en esta zona. El protagonismo de los exploradores es reemplazado por el de misioneros, militares y colonos. El tránsito por el territorio se convierte cada vez más en un permanecer y ocupar los espacios indígenas. Es interesante notar que la visibilidad de los viajeros y las expediciones va disminuyendo en la literatura historiográfica en función de la aparición de los ricos relatos que proveen estos nuevos actores blancos que se radicaron, aunque temporalmente, en el territorio, sobre todo los militares de los fortines (Da Rocha 1937, Golpe 1970) y los misioneros anglicanos (e.g. Arnott 1936). Con excepción de las investigaciones de Giordano (2015, 2018b) son escasos los estudios sobre expediciones al Pilcomayo medio entre la campaña de Rostagno de 1911 y 1920, año en el cual se efectúa la expedición de Haeger.

Tengamos en cuenta que Rostagno adelantó de un solo empuje la línea de fortines hasta los límites internacionales de la república en el Pilcomayo. Esto fue posible gracias al rápido despliegue de tropas a través de los primeros tramos del ferrocarril Formosa-Embarcación recientemente inaugurados (Maeder y Gutiérrez 1995). Es en este contexto de violencia y vigilancia militar que Rafael Karsten, filósofo de la religión de origen sueco-finlandés, realizó en 1911-12 su primer viaje a Sudamérica. Este tuvo como destino la misma área que su mentor Erland Nordenskiöld había recorrido en 1908-1909²⁵. Antes de entrar en contacto con Nordenskiöld e inspirarse en sus viajes al Chaco, Karsten había estudiado en Finlandia con el filósofo y sociólogo evolucionista Edvard Westermarck, cuyas recomendaciones le habían llevado a formarse en los novedosos métodos de campo impartidos por el antropólogo Alfred Cort Haddon en Cambridge (Salomaa 2002). Aunque Karsten, siguiendo las indicaciones de la antropología británica, abogaba por la necesidad de estadías largas de campo para obtener un conocimiento en profundidad de la cultura, cosmovisión y religión indígena, en sus publicaciones y relatos sobre sus expediciones nunca incluyó precisiones sobre el tiempo concreto de sus estadías de campo ni sobre las interacciones y vínculos que establecía con las comunidades visitadas (Salomaa 2002). De hecho, más tarde en su carrera académica, Karsten solía criticar las estadías de campo de Nordenskiöld por carecer de fundamento metodológico y por estar demasiado orientadas a

F. y D. VILLAR (2013). *Hijos de la selva. La fotografía etnográfica de Max Schmidt*. Santa Monica: Perceval Press..

²⁵ Bajó desde Yacuiba vía Fort D'orbigny hasta el "país de los chorotes" siguiendo el Pilcomayo para luego volver a Yacuiba vía Villa Montes, lugar que le servirá de base para realizar estudios sobre la población toba que vivía en las cercanías. KARSTEN, R. (1932). *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Vol. 4. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.

la recolección de cultura material destinada a los museos. A diferencia de Karsten, Nordenskiöld no contaba con una formación antropológica formal y mucho menos empirista como la que recibió el sueco-finlandés en Cambridge; algo que paradójicamente le permitió en sus primeros textos escribir con más libertad sus impresiones personales acerca de su convivencia con los indígenas del Pilcomayo y también comentar y denunciar la situación de explotación laboral de la mano de obra indígena que observó en los ingenios azucareros (Nordenskiöld 1926 (1910)). Registrar estas situaciones de contacto de pueblos “primitivos” con el capitalismo y entre el etnógrafo y sus informantes no era algo que la disciplina antropológica promoviese en esa época.

A diferencia de los viajes que vengo comentando hasta ahora, en la década de 1910 aparecen viajeros que no presentan vínculos directos ni con el estado ni con institución científica alguna, aunque en algunos casos se apoyan en la infraestructura militar. Estos son financiados por particulares y se dedican a recorrer el territorio y registrar las actividades productivas o a cazar animales que abundaban en los interiores del Gran Chaco (Giordano 2015). Interesa especialmente la expedición de Aarón Anchorena al Chaco de 1918, por constituir un antecedente muy cercano temporalmente a la de Haeger y por haber recorrido un itinerario similar, primero por el ferrocarril Formosa-Embarcación y luego a caballo y mulas hasta el Pilcomayo. A diferencia de la empresa del sueco, Anchorena se desplazó durante 40 días junto a una tropa de línea facilitada por el general Oliveira César, utilizando los fortines Pegaldá y Yunká como bases. El relato publicado²⁶ describe la expedición como una “excursión cinegética” y destaca los antecedentes de cacerías que tenía este viajero de la clase alta porteña en otras tierras del África Central, Japón, California, las estepas siberianas y Tierra del Fuego. Esto nos permite entender su exploración en los términos de un incipiente “turismo” de las clases adineradas de principio del siglo XX, cuyos relatos textuales y visuales difundían imágenes de “aventura”.

En términos de las situaciones de contacto que hemos relevado en la tradición de viajeros al Pilcomayo se puede notar que comúnmente ese contacto era esporádico y breve fundada en la necesidad de los viajeros de recorrer el territorio por diferentes motivos. En pocas ocasiones, como en la de Cancio, se dio un contacto continuo sostenido en el tiempo sin por eso implicar estadías de convivencia. En los casos de Kerr y Nordenskiöld hubo una convivencia casi plena en el seno de la vida social indígena, motivada y negociada

²⁶ Pérez-Valente, Antonio (sin fecha) “A través del Chaco. La expedición de Anchorena” *Plus Ultra*.

desde un comienzo con el fin de adquirir conocimientos sobre la naturaleza local, la vida y cultura de los indígenas. Ambos vivieron entre los indígenas, inmersos en sus modos de vida y prácticas sociales y culturales aunque en el caso de Nordenskiöld sabemos que permanecía poco tiempo en cada asentamiento indígena. Por otra parte, mientras que en el caso de Kerr la convivencia resultó de una eventualidad provocada por el encallamiento de la embarcación, en el de Nordenskiöld fue intencional siendo parte del método que desarrolló y transmitió a sus discípulos en el Museo de Gotemburgo. Lo sorprendente del caso es que el etnólogo sueco estuvo lejos de elaborar y abogar por un método de observación desde la participación en un sentido malinowskiano.

2.4 EL AMERICANISMO EN LOS PAÍSES NÓRDICOS Y LOS VIAJES ANTROPOLÓGICOS AL CHACO

Como vimos, los primeros intentos de estudiar de manera sistemática a las sociedades y culturas indígenas que vivían a orillas del Pilcomayo a partir de observaciones in situ fueron realizados por hombres que pertenecían a las altas clases de la sociedad sueca y finlandesa²⁷. Aunque el interés antropológico en el Chaco desde una institución científica argentina comienza en Buenos Aires en 1899 con los estudios de medición antropométrica que realizó Robert Lehmann Nitsche sobre los cuerpos de 23 tobas²⁸, pasarán treinta años hasta efectuarse la primera expedición de un antropólogo argentino con un propósito explícitamente etnográfico al Chaco (Gordillo 2006b). Esta fue emprendida por Enrique Palavecino en 1929, quien se desplazó desde el pueblo de Las Lomitas hacia el norte hasta llegar las tolderías pilagá a orillas del Río Pilcomayo, nueve años después de la expedición de Haeger.

Según algunos autores recientes, se sostiene que Nordenskiöld, y en menor medida Karsten, se convertirían durante la primera mitad del siglo XX en importantes referentes para el naciente americanismo y la etnología en Suecia y Finlandia (Salomaa 2002 Lindberg 1995).

Con Nordenskiöld se establece una escuela nórdica de etnología (Lindberg 2008) vinculada a la sección etnográfica del Museo de la ciudad de Gotemburgo que formará e impulsará a varios etnógrafos y antropólogos a viajar al Chaco durante la primera mitad del

²⁷ Nordenskiöld hace el primer intento académico de estudiar en gran escala la población indígena del Gran Chaco, una región que se convierte en la misma época en una de las tres regiones de interés para la antropología argentina naciente (Gordillo, 2006).

²⁸ Los 23 tobas estaban de paso en Buenos Aires, en camino a la exposición mundial de París.

siglo XX como Rafael Karsten, Alfred Métraux²⁹ y Stig Rydén. Las experiencias y resultados de las expediciones no solo se publicaron en formato de monografías y artículos científicos en varios idiomas sino también como relatos de viaje de corte literario en sueco³⁰, destinados a un público amplio. Esto contribuyó a construir un imaginario sobre el Chaco y la primitividad de sus indígenas que motivó varios emprendimientos escandinavos en la zona, como la creación de misiones religiosas. De esta manera se fue estableciendo una conexión histórica asimétrica entre dos regiones tan distantes y distintas como Suecia y el Gran Chaco, sostenida, entre otras cosas, en el consumo por parte del público sueco de imágenes de aventura y exotismo en las lejanas tierras sudamericanas. Los relatos e imágenes visuales sobre el Chaco, a su vez, se enmarcan en una tradición literaria más abarcativa de relatos de viajes por tierras y poblaciones indígenas sudamericanas. Así, junto a Nordenskiöld, Von Rosén y Rydén, otros científicos como Carl Skottsberg, y “aventureros” como Gustaf Bolinder³¹ y Rolf Blomberg³², también llamados *forskningsresande* (exploradores), divulgaron en sueco sus viajes por tierras sudamericanas, convirtiendo a los indígenas de Sudamérica y su cultura en el tema central de numerosos libros de viajes y descripciones etnográficas “popularizadas”. En este sentido, el grado de atención prestado a la cuestión indígena latinoamericana en Suecia y quizá Escandinavia, por parte de los sectores más diversos de la población, probablemente haya sido mayor que en otros países europeos (Mörner 1980).

²⁹ Métraux se instaló en Gotemburgo donde bajo la supervisión de Nordenskiöld se dedicó a estudiar varias de las colecciones del museo sobre las cuales basará su tesis doctoral. Véase BOSSERT, F. y D. VILLAR (2007). La etnología chiriguano de Alfred Métraux. *Journal de la société des americanistes de Paris* 93:p.127 - 166..

³⁰ El mismo Nordenskiöld (1926 (1910)) pero también el viajero y aristócrata Eric Von Rosen, y Stig Rydén por mencionar algunos, dedicaron gran parte de sus vidas a la ilustración y divulgación de las culturas indígenas chaqueña a un público amplio en los países nórdicos. Véase NORDENSKIÖLD, E. (1903). *Från högfjäll och urskogar. Stämningbilder från Anderna och Chaco*. Stockholm.; Nordenskiöld, E. 1926 (1910) *Indianliv i El Gran Chaco, Sydamerika*. Stockholm: Åhlén & Åkerlunds; VON ROSEN, E. (1921). *Bland indianer, Forskningar och äventyr i Gran Chaco* Stockholm: Albert Bonniers förlag.; RYDÉN, S. (1936). *Chaco. En resa bland fornlämningar och Indianer i argentinska och bolivianska Chaco*. . Göteborg: Förlagsaktiebolaget Västra Sverige..

³¹ Estudió con Nordenskiöld en Gotemburgo y realizó tres expediciones a Colombia reuniendo varias colecciones para el museo (1914-1916, 1920-1921 y 1935). Sin embargo, no publicó muchas investigaciones científicas; se dedicó a escribir literatura en su mayoría juvenil e infantil, inspirada en los indígenas que conoció durante sus viajes a Colombia ALVARSSON, J.-Å., S. BRUNIUS, Å. HULTKRANZ y S.-E. ISACSSON. Editors (1992). *Erland Nordenskiöld, Forskare och Indianvän*. Uppsala: Carlsson..

³²No tuvo vínculo con la escuela etnológica de Nordenskiöld. Fue un viajero sueco muy popular que recorrió grandes partes de Sudamérica realizando varios largomentajes sobre modos de vida indígenas que se mostraron en la televisión pública sueca en la década de 1960. Sobre la figura y filmografía de Rolf Blomberg ver PASSARELLI, F. (2016). Rolf Blomberg y el cine etnográfico. Un análisis de la etnograficidad en sus dos primeras películas (1936) en Ecuador, Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador..

De tal manera, Nordenskiöld no solo es un antecedente para nuestra investigación sobre las prácticas expedicionarias sino también como un mediador en el tráfico de conocimiento e imágenes (Fernandez Bravo 2013) entre el Chaco y los países nórdicos. Este tráfico implicó una movilidad de etnógrafos y viajeros del norte de Europa entre ambas regiones y el traslado unidireccional de artefactos, imágenes e informaciones sobre el Chaco a los países nórdicos y su difusión a públicos variados. En el caso de los artefactos, se dio un efecto multiplicador con el creciente renombre y especialización de la sección de etnografía dirigida por Nordenskiöld entre 1913 y 1932, año de su temprana muerte.

Resulta imposible entender la expedición de Haeger y especialmente la valorización de sus materiales visuales y los posteriores momentos de conmemoración sin tener en cuenta esta circulación de personas y artefactos ligados a la generación y consumo de registros etnográficos del Chaco en Suecia y en Escandinavia en general.

Aunque se hayan investigado las biografías y trayectorias profesionales y académicas de Rafael Karsten (Salomaa 2002) y Erland Nordenskiöld (Lindberg 1995), todavía se han producido pocas investigaciones abarcativas sobre la etapa formativa de la ciencia antropológica en los países nórdicos (Lindberg 2008). En general, la escritura de la historia de la antropología en la actualidad es monopolizada por autores estadounidenses y británicos que se concentran en analizar el desarrollo disciplinar en términos de tres o cuatro tradiciones nacionales – la francesa, la británica, la estadounidense y a veces la alemana- dejando poco lugar para considerar las influencias teóricas y metodológicas de pensadores por fuera de esas grandes tradiciones metropolitanas. Lindberg (2008) sostiene que tanto la escuela sueca de Nordenskiöld como la finlandesa de Westermarck han sido relegadas a posiciones marginales y periféricas en la escritura de esa historia a pesar de que sus posturas teóricas y propuestas metodológicas de campo eran consideradas relevantes y fueron tenidas en cuenta y discutidas en varias de las tradiciones centrales de la época. Con respecto a su visión teórica, Nordenskiöld se apoyaba en parte en los postulados de F. Ratzel sobre la influencia de los aspectos topográficos y climáticos en las formas culturales. Aún así era un difusionista moderado que consideraba a los esquemas de *kulturkreise* de W. Schmidt de la Escuela de Viena por demás abstractos y especulativos sin fundamento empírico y varias veces argumentó en favor de la capacidad inventiva de los indígenas americanos. Desarrolló así una versión propia de la historia cultural entre el

evolucionismo y el difusionismo, combinando en sus investigaciones métodos geográficos, etnográficos y arqueológicos (Lindberg 2008).

En el caso de Nordenskiöld se suma otra situación de marginalidad académica. La ciudad de Gotemburgo, cuyo museo local Nordenskiöld transformó en una de las instituciones europeas con las más grandes e importantes colecciones de objetos etnográficos de Sudamérica (Muñoz 2011), nucleaba durante principios del siglo XX la mayor parte de la actividad mercantil portuaria del país. Era una puerta marítima al mundo³³. A diferencia de Estocolmo, la capital del país, esta ciudad era dominada por una ascendente burguesía que buscaba activar su “vida cultural” a través de diferentes tipos de mecenazgos. De manera que, cuando Nordenskiöld aceptó el cargo de jefe de la sección de etnografía en esta ciudad portuaria apostó a la construcción de una etnología desde una posición periférica con referencia a los centros de producción científica suecos: Estocolmo, donde se encontraban la Real Academia de la Ciencia (*Kungliga vetenskapsakademien*), el Museo Nacional y varias sociedades científicas y las ciudades universitarias de Lund y Uppsala. De hecho, algunas figuras como el etnógrafo/arqueólogo Hjalmar Stolpe³⁴ quien dirigió el departamento etnográfico del Museo Nacional de Estocolmo desde 1900 y su sucesor Carl V. Hartmann, conocido por sus excavaciones arqueológicas en Costa Rica, han sido reconocidos por la historiografía de la antropología como pioneros de la disciplina en ese país (Alvarsson et al. 1992, Watters y Zamora 2002). Stolpe y Hartmann representaron los comienzos de la institucionalización de la antropología en Suecia y contra ellos competirá Nordenskiöld desde el Museo de Gotemburgo, luego de haber perdido contra Hartman el concurso al cargo dejado por Stolpe en el Museo Nacional. En Gotemburgo, Nordenskiöld logró ser nombrado profesor de la primera cátedra universitaria de Etnología en Suecia. Pero construir una carrera académica desde una institución marginal también puede tener ventajas. Como señala Lindberg radicarse en Gotemburgo significó mayor libertad para elaborar y poner en práctica su propio proyecto etnológico y

³³Ya en el siglo XVIII era un puerto importante del Atlántico Norte, una ciudad en crecimiento en parte gracias a la presencia de la Compañía de Indias que tenía gran actividad comercial en Asia, especialmente con China MUÑOZ, A. (2003). Colecciones y coleccionistas. Una aproximación histórica a la formación de colecciones arqueológicas sudamericanas durante 1913-1932 en Gotenburgo, Suecia. *Pacarina. Arqueología y Etnografía Americana* 3:159-168..

³⁴ Stolpe realizó investigaciones arqueológicas y etnográficas. Es conocido por haber descubierto el sitio arqueológico vinculado a la época vikinga de mayor relevancia de Suecia. Aunque no se consideraba un americanista, había contribuido a la incorporación de colecciones etnográficas de Perú y Tierra del Fuego recolectadas por el mismo durante la expedición Vanadis de 1883-85 que constó de una circunnavegación del mundo. Se dedicó extensamente al estudio comparativo de estilos ornamentales presentes en la cultura material de todo el continente americano ALVARSSON, J.-Å., S. BRUNIUS, Å. HULTKRANZ y S.-E. ISACSSON. Editors (1992). *Erland Nordenskiöld, Forskare och Indianvän*. Uppsala: Carlsson..

museístico que incluía no solamente la formación de una de las colecciones etnográficas y arqueológicas sudamericanas más completas de Europa sino también la ambiciosa creación de exhibiciones educativas y a la vez fascinantes hechas para el goce e instrucción del “pueblo” (Lindberg 1996). Nordenskiöld creía en la pedagogía de las masas a través del dispositivo del museo y se inspiraba en el régimen visual del diorama elaborado y popularizado por Artur Hazelius a finales del siglo XIX. A través de cierta disposición de artefactos y construcciones arquitectónicas tradicionales en un espacio que venía a representar su respectivo ambiente, Hazelius realizaba escenificaciones y muestras de la vida campesina y rural sueca en contextos urbanos como Estocolmo³⁵.

Nordenskiöld elaboró versiones popularizadas de sus propias investigaciones sobre Sudamérica a través de exhibiciones montadas en algunas de las salas del Museo de la Ciudad de Gotemburgo y también, como hemos visto, publicó varios relatos literarios sobre sus viajes. Eran narrativas apoyadas en artefactos y fotografías que movilizaban e impactaban a sus públicos y lectores, haciendo visibles y poniendo en el mapa regiones que antes eran desconocidas en Suecia. Las imágenes propagadas sobre el Chaco y su población en el mundo sueco-parlante impulsarían no solo investigaciones en esa región sino también la puesta en marcha de empresas misionales. Los primeros misioneros pentecostales suecos llegaron a Embarcación en 1920 donde el misionero noruego Birger Johnsen³⁶ los recibió y orientó durante el primer tiempo (Alvarsson 2002). Según Alvarsson (2002) los jóvenes misioneros se habían inspirado en los libros de Nordenskiöld a través de los cuales obtuvieron información sobre la localización y estado “primitivo” de los indígenas del Chaco argentino y boliviano. Luego de establecer una misión en Orán, viajaron a Bolivia donde se establecieron en Cochabamba y posteriormente en Santa Cruz de la Sierra y desde la década 1940 concentraron la labor de evangelización en Villa Montes (Alvarsson 2002)³⁷.

³⁵ Esta forma expositiva, novedosa para la época, llegará a cristalizarse con la apertura del Museo Nórdico y su mundialmente reconocido anexo al aire libre *Skansen*. La producción y difusión de conocimiento sobre los orígenes campesinos y el espíritu del pueblo sueco, que operaba dentro de un discurso nacionalista, se enmarcaba en un movimiento intelectual, artístico y cultural más amplio llamado romántico nacional de finales del XIX, también vinculado al creciente movimiento obrero y otros movimientos sociales que abogaban por la educación de todos los sectores de la sociedad - *folkbildning* - LINDBERG, C. (1996). *Erland Nordenskiöld - ett indianlif. Kungliga Vitterhetsakademiens serie Svenska Lärde*. . Stockholm: Natur och Kultur..

³⁶ Johnsen fundó la Misión Escandinava en Embarcación en 1914. Sobre la historia de esta misión consultar Cernadas, C. C. 2011. La misión pentecostal escandinava en el Chaco argentino. Etapa formativa: 1914 - 1945. *Memoria americana* 19 (1).

³⁷ Existen varias publicaciones destinadas a un público general que rescatan la vida y los relatos de los misioneros pentecostales suecos que se dedicaron durante gran parte del siglo XX a evangelizar al pueblo

2.5 PRIMERAS PRÁCTICAS DE REPRODUCCIÓN MECÁNICA DE IMÁGENES EN EL CHACO

De los viajeros y exploradores al Pilcomayo medio que presentamos hasta ahora ninguno produjo imágenes fílmicas pero varios de ellos hicieron registros fotográficos. Hay escasos datos sobre la filmografía de no ficción rodada en el Chaco antes de 1920³⁸. Cabe señalar la existencia de algunos travelogues, entre los que se destaca *Un viaje al Río Bermejo* dirigido por Max Glücksmann de ca. 1915 (Cuarterolo, 2011) que aún se conserva. Otras producciones de la época de las cuales aún no se ha hallado el material fílmico son *Tribus Salvajes* del camarógrafo italiano Emilio Peruzzi (1923-1924), rodada en Chaco y Formosa (Guarini 2006, Palavecino 1933), y el registro fílmico de la expedición cinematográfica dirigida por Alexander (ca. 1915), del que solamente se conocen fotografías, algunas de las cuales fueron editadas en formato de postal con la leyenda “indios bolivianos”. También se debe incluir en este corpus de cine temprano argentino del Chaco el largometraje *El último Malón* (1918) de Alcides Greca (Cuarterolo 2008, Greca y Greca 2012, Guarini 2006), si bien no se trata de un *travelogue*. Aquí examinaremos entonces las formas narrativas, las condiciones de producción y los modos de representación de la población del Chaco en las prácticas cinematográficas de Glücksmann, Peruzzi y Greca³⁹.

El film de Glücksmann documenta el viaje de uno de los barcos de vapor del Ministerio de Obras Públicas de la Nación, remontando el Río Paraná y luego el Río Bermejo. La filmación se realizó en gran parte desde el vapor documentando tanto los paisajes, puertos y personas que se encontraban a la vista a las orillas del río como el

wichí en la zona de Villa Montes en Bolivia. Véase por ejemplo Anderås, P. (1961) *Boliviafarana berättas*, Örebro: Evangelipress; Kung, A. (1977) *Boliviafarna*. Stockholm: Normans bokförlag; Alvarsson, J.-Å. 1982. *Indianeld*. Avesta: A.B.M. - tryck AB; Alvarsson, J.-Å. 2002. *"Till Bolivias indianer..." Berättelsen om Svensk Pingstmission i "Sydamerikas skogstrakter"*. Örebro: MissionsInstitutet-PMU och Pingströrelsens Informationscentrum.

³⁸ Hemos realizado un primer acercamiento a esta temática en la siguiente publicación: GIORDANO, M. y A. GUSTAVSSON (2013). "Entre la narrativa de viaje y el discurso etnográfico. La primera filmografía en el imaginario del indígena chaqueño " en *Memoria e Imaginario en el Nordeste Argentino. Escritura, oralidad e imagen*. Editado por M. Giordano, Luciana Sudar Klappenbach y Ronald Isler Duprat. Rosario: Prohistoria.

³⁹ Recién a partir de finales de la década de 1920 aparecen las primeras filmaciones hechas por antropólogos. En 1940 el zoólogo y antropólogo alemán Hans Krieg estrenó *Indianer* en Berlín en 1940. Otra edición se conoce bajo el título de *Indianerleben im Gran Chaco*, editado en 1950 por el Instituto Alemán de Cine Wissenschaftlichen (IWF). Las imágenes de ambas películas fueron filmadas durante las expediciones de Krieg a Chaco de 1925-1927 y 1931-1932. Se sabe que la IWF editó muchas películas sobre pueblos indígenas de América Latina. Ver FUHRMANN, W. (2013). "Ethnographic film practices in silent german cinema," en *Recreating First Contact: Expeditions, Anthropology, and Popular Culture*. Editado por J. A. Bell, A. K. Brown, and R. J. Gordon. Washington: Smithsonian Institution..

capitán y los viajeros que socializaban y disfrutaban de la vista en la cubierta del navío. Mediante la intercalación de intertítulos y escenas filmadas en blanco y negro se destaca la imagen del indígena incorporado a las industrias locales que aparecen en los muelles, talleres y varaderos construidos por el Ministerio. El objetivo central del viaje fluvial había sido la producción del film, muy probablemente encargado por el mismo Ministerio que era propietario del barco de pasajeros. Como señala Cuarterolo (2011), la fotografía y el cine nacieron conjuntamente con los medios de transporte de la era industrial -tales como el tren, automóvil, barco a vapor, avión-, y en varios travelogues del cine temprano en Sudamérica el culto a la máquina era una retórica recurrente. Podemos considerar al recorrido de Glücksmann como un especie de viaje cinematográfico fluvial que, al igual que los exploradores navegantes del Pilcomayo de finales del siglo XIX, evitaban adentrarse en los interiores del Chaco.

Los temas centrales del relato son la navegabilidad del río Bermejo y la expansión de las industrias de algodón, tabaco y forestal son temas centrales del relato cinematográfico. A pesar de que en los intertítulos se advierte que los “indígenas cosechan el algodón” y junto a los “gauchos chaqueños” cargan leña en el vapor del gobierno las escenas relacionadas al “trabajo” en estas industrias imposibilitan la identificación diferencial. Se trata de lo que llamo *imágenes de contacto*: un discurso visual y textual que resalta el resultado del contacto, incorporación y sumisión del indígena al régimen productivo capitalista, en este caso, desde una perspectiva distante de turista-voyeur. Pero el film también muestra otra clase de indígenas menos incorporados a la civilización. El cineasta recurre a la denominación “raza toba” para mostrar indígenas que viven en tolderías y posan semi-desnudos frente a cámara. Aquí la alteridad es destacada visual y textualmente caracterizando a los tobas como hostiles, de menos inteligencia y huraños. Como señala Cuarterolo (2011), en una escena en la cual se filma cómo los viajeros desde la cubierta del barco le tiran comida a las “indias que piden galletas” a la orilla del río, se remite a la idea de los zoológicos humanos, reforzando así la bestialidad y animalidad de los indígenas que aún no han sido sometidos a la civilización.

En la década de 1920 Emilio Peruzzi realizó un film sobre cuyo contenido, locaciones de filmación y condiciones de producción sabemos muy poco. El único dato con el cual contamos es una apreciación del film por parte del antropólogo Enrique Palavecino (1933:520):

“el operador cinematográfico⁴⁰ señor Peruzzi obtuvo una película cuyo valor testimonial debe considerarse notablemente disminuido por las fantásticas leyendas con que aderezaba y por intercalar escenas preparadas con tobas de la reducción civil Bartolomé de Las Casas”.

Palavecino veía en las técnicas de reproducción mecánica un potencial valor testimonial⁴¹ pero solo si el registro no había sido “contaminado” por recursos ficcionales como podían ser las escenificaciones o “escenas preparadas” a la vez que por un montaje que borrara las diferencias entre los indígenas que aún mantenían sus costumbres tradicionales y los reducidos. Al igual que otros etnógrafos de la época como Nordenskiöld y Karsten, a Palavecino le interesaba estudiar y comprender a los pueblos indígenas que habían tenido menos contacto y sido menos afectados por la sociedad dominante.

Las primeras imágenes fílmicas de expedición en el Chaco Central se producen desde avanzadas de la ocupación y sometimiento indígena a través del trabajo: en el caso de Glücksmann se destacan los puertos y enclaves productivos cercanos al Río Bermejo y en el caso de Peruzzi una reducción estatal que tenía como fin convertir a los indígenas en trabajadores o colonos. Eran sitios de fuerte contacto y disciplinamiento de las sociedades indígenas.

A diferencia de los films mencionados, el largometraje de Alcides Greca no se realiza en el contexto de un viaje y tiene una estructura narrativa similar a la de los largometrajes de ficción de la época con la salvedad que intenta reconstruir un hecho histórico. El creador del film no es un viajero, sino un periodista y político oriundo de San Javier, comprometido con la causa socialista y luego el partido radical. El tema del film es la rebelión de los mocovíes que se produjo en San Javier, al norte de Santa Fe en 1904, en el límite sur del Chaco Austral. Por esta razón es considerado un “documental histórico”, primero en su género en Argentina (Guarini 2006). Greca recurrió a una combinación de recursos ficcionales y documentales novedosa para la época. No sólo filmó en el lugar de los hechos sino que utilizó inclusive algunos personajes que participaron de la rebelión. Greca introduce un conflicto amoroso entre dos hermanos mocovíes que luchan por la misma mujer “mestiza” como hilo narrativo conductor del film. Como sugieren Greca y Greca (2012) se trataría de un recurso tomado del cine de ficción al estilo folletín que

⁴⁰ El término de “operador cinematográfico” alude a un oficio y al conocimiento técnico que requería el manejo del cinematógrafo. Esto se diferencia de conceptualización de autor que será más destacado con posterioridad en las producciones de ficción donde la narrativa cinematográfica cobra un rol central.

⁴¹ Sobre el fondo documental y lo que se conserva de su producción visual ver SPOLIANSKY, V., I. ROCA y M. I. SCARAFONI (2011). El Fondo Documental Enrique Palavecino. Archivo del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti” (FFyL-UBA). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1 (2)..

puede haber constituido una estrategia para potenciar la difusión y visibilidad de la obra. Greca conocía de chico a muchos de los que actuaron de sí mismos en la película pero no hay datos sobre cómo se contrató a estos actores locales. El film también contó con actores profesionales blancos de la época, como la que personificó a la mujer “mestiza”. Es interesante notar que uno de los hermanos representa un cacique cómodo y en buenas relaciones con la policía del pueblo y el otro es el “cacique rebelde” quien está a la cabeza del levantamiento haciendo alusión a las formas hegemónicas de clasificar a los indígenas a partir del tipo de relación que tiene con las autoridades del Estado Nación (Lenton 1997).

Aunque este experimento ante el relato cinematográfico reproduce los discursos hegemónicos de la época sobre indios amigos y/o indómitos y sobre el malón también debe entenderse como una denuncia sobre el estado general de miseria, maltrato y sufrimiento que estaban padeciendo los mocovíes (Greca y Greca 2012). Por este motivo, se reconoce a este film como un antecedente relevante para el cine político-social argentino posterior (Cuarterolo 2008). Otro aspecto a notar es el modo en que Greca representa a los indígenas en el marco de escenas criollistas y campestres. Tanto los pobladores de San Javier como los indígenas de la toldería realizan procesiones, enfatizando una vez más un indígena asimilado. Si bien los intertítulos recuerdan al público constantemente que se trata de mocovíes, esa etnicidad no es resaltada visualmente por sus ropas y viviendas.

Acabamos de presentar los antecedentes de producciones fílmicas rodadas en el Chaco argentino justo antes y después de la expedición sueca de 1920. Se puede advertir entonces que el registro de imágenes en movimiento en esta región era inusual para esta época y especialmente las que se tomaban en contextos alejados de las localidades y establecimientos vinculados a la creciente actividad económica, asimilista y militar en la zona.

En contraste con la cinematografía, la producción fotográfica en la región es mucho más profusa, especialmente en el Chaco Austral. Veamos brevemente cómo el medio fotográfico fue introducido en la región y recibido/apropiado por las poblaciones que allí residían.

Las primeras prácticas fotográficas de indígenas en el Chaco por parte de misioneros, expedicionarios de campañas militares y fotógrafos comerciales han sido ampliamente estudiadas por Giordano (2004a, 2008, 2012). La gran mayoría de las veces las tomas eran realizadas dentro del marco de relaciones asimétricas donde primaban los intereses diversos de los fotógrafos de captar a los sujetos para luego retirarse con el

material. En consecuencia, durante gran parte del siglo XX estas imágenes visuales no fueron vistas y mucho menos apropiadas por los sujetos retratados. Éstas circularon fuera de los ámbitos rurales y comunitarios donde residía la población retratada. De hecho, hay escasos estudios que rastrean el proceso histórico mediante el cual tanto la técnica fotográfica como cinematográfica fue incorporada y adoptada por estos grupos sociales en el Chaco (Soler 2017).

A diferencia de los indígenas, se sabe que los inmigrantes que se radicaron en el Chaco Austral ya para la década de 1930 contrataban a fotógrafos comerciales para tomar retratos individuales o grupales que luego quedaban en los álbumes familiares o eran enviadas a familiares en Europa (Giordano 2012). Se podría asumir que las otras poblaciones no indígenas como los “criollos” o “antiguos pobladores” que también vivían en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa a principios del siglo XX establecieron una relación parecida con la práctica fotográfica pero hasta ahora no existen investigaciones que se hayan ocupado de recopilar y analizar esta cuestión ni mucho menos los modos en los cuales fueron representados. Sin embargo, hay varios estudios sobre el lugar de lo criollo en la cultura visual y en la construcción de una identidad nacional argentina a principios del siglo XX (Adamovsky 2016, Archetti 2002), especialmente en la industria de las postales fotográficas (Masotta 2007)⁴².

Durante las primeras décadas del siglo XX existía un gran comercio de postales en el cual participaban misioneros franciscanos, fotógrafos comerciales que viajaban por el Chaco y algunas de las figuras de la incipiente antropología del Chaco. Los motivos de las postales eran comúnmente paisajes y poblaciones típicas. A los “gauchos” y personajes del mundo criollista se sumaba la figura del indígena en general representado de manera exótica (Masotta 2011). La difusión de la imagen del indígena del Chaco por este medio tuvo como uno de sus exponentes centrales al italiano Guido Boggiani, con formación en artes plásticas, quien incursionó al Chaco boreal a finales del siglo XIX con su cámara

⁴² En estos casos las poblaciones criollas representadas no necesariamente son localizadas en un determinado espacio geográfico y hay una tendencia en el imaginario social de asociar el mundo gaucho con la región de la Pampa Húmeda. Este es el caso en un *travelogue* titulado *Vuelo en imágenes hacia mundos desconocidos* (1928) producido por el alemán Gunther Plüschow que relata el viaje en barco y en avión desde Alemania a Tierra del Fuego pasando por Brasil y Buenos Aires. El film incluye algunas escenas criollistas de hombres de campo sentados alrededor de un fogón tomando mate que fueron filmadas en los alrededores de Buenos Aires CUARTEROLO, A. (2011). "El viaje en la era de la reproductibilidad técnica. Discursos etnogeográficos en los primeros travelogues argentinos," en *Identidades en foco. Fotografía e investigación social*. Editado por M. Giordano y A. Reyer, pp. 111-133. Resistencia: IIGHI-CONICET/ FADyCC-UNNE.. Según esta autora, los álbumes de vistas y costumbres, sobre todo la tarjeta postal, sirvieron de modelo temático y estético a esta naciente cinematografía.

fotográfica produciendo un registro visual que revelaba un interés etnográfico-estético en los pueblos indígenas a la vez que una mirada que buscaba humanizar esa alteridad: en varios retratos los sujetos se ríen y posan con gestos de despreocupación (Giordano 2004a). La producción fotográfica de Boggiani marca el comienzo de una estética visual que busca retratar a los indígenas en sus contextos culturales, algo que requiere una cierta proximidad a los lugares habitados por ellos. Luego de su temprana muerte durante una de sus excursiones a los interiores del Chaco, el material visual fue valorizado por una de las figuras más destacadas de la antropología argentina que se estaba perfilando como especialista en la región del Gran Chaco. Se trata del antropólogo alemán Robert Lehmann Nitsche quien gestiona la edición de un Atlas Antropológico titulado Colección Boggiani de Tipos indígenas de Sudamérica Central, publicado en 1904 por la casa Rosauer, una de las editoras de postales más importantes de Buenos Aires (Giordano 2004a). La colección también fue enviada para su publicación a Alphons Adolph, uno de los fotógrafos de la corte real de Bavaria (Reinert 2015). Lehmann Nitsche, quien tenía un fuerte interés por la antropología física, consideraba a la fotografía como complemento para las mediciones antropométricas, pero también destacó el valor de la fotografía más “artística” y “humanista” de Boggiani para la ciencia antropológica⁴³. Lehmann Nitsche logra publicar su propio atlas antropológico⁴⁴ en 1907 con fotografías tomadas con criterios estrictamente antropométricos por Carlos Bruch quien lo acompañó el año anterior en una expedición al ingenio azucarero La Esperanza. A diferencia de Boggiani, estas imágenes se producen en el contexto de un viaje a los establecimientos productivos del país donde los indígenas son disciplinados.

Varias de las expediciones que tuvieron como destino el Pilcomayo durante las dos primeras décadas del siglo XX realizaron un registro fotográfico. Se destaca especialmente la práctica fotográfica de los exploradores nórdicos Von Rosen, Nordenskiöld y Karsten que tenían agendas antropológicas y un interés en realizar diferentes tipos de trabajo de campo durante sus visitas al Chaco argentino y boliviano. Hay pocos estudios sobre estas prácticas y los modos en que los nórdicos representaban a los sujetos que estudiaban (Giordano 2018b, Muñoz 2015). La mirada y la lente buscaba principalmente registrar el

⁴³ Sobre los cambios en la concepción de la fotografía de Lehmann Nitsche ver MARTINEZ, A. (2011). Imágenes fotográficas sobre pueblos indígenas. Un enfoque antropológico, Universidad Nacional de La Plata..

⁴⁴ Lehmann Nitsche (1907) “Estudios antropológicos sobre los Chiriguano, Chorotes, Maticos y Tobas (Chaco Occidental)” Tomo II de la Sección Antropología de los Anales del Museo de La Plata.

mundo indígena y en menor medida los paisajes y la experiencia del viajero en sí. En el caso de Karsten, su intención de fotografiar las escenas religiosas y los rituales que le interesaban fracasó por no lograr convencer a los indígenas de ser retratados (Salomaa 2002). Por eso, de los tres exponentes de la antropología nórdica es el que menos fotografías produjo. Von Rosen y Nordenskiöld, por su parte, priorizaron la representación de los grupos indígenas en sus contextos culturales, alejándose tanto del retrato artístico de Boggiani como de las tomas fotográficas antropométricas de Bruch y Lehmann Nitsche. En ellos, la fotografía es pensada como herramienta que facilitará la comprensión y/o ilustración del mundo indígena. En el caso de Von Rosen, hay fotografías que muestran al viajero solo o posando con los indígenas, enfatizando así al explorador como héroe cultural y evidencia visual de haber estado allí (Giordano 2018b). Esta práctica de auto-representación se vuelve central en el caso de los viajeros aventureros como Anchorena que recorren el Chaco ejerciendo una especie de turismo y la caza de animales salvajes. Aquí el objetivo no era documentar el mundo indígena y/o criollo con el cual el viajero entró en contacto sino de producir recuerdos visuales del protagonista en diferentes situaciones suscitadas durante el viaje, destinados a álbumes fotográficos privados o para su publicación en medios de comunicación. Así podemos entender las fotografías de Anchorena en las cuales lo vemos posando con indígenas de la misma manera que posa con las presas cazadas. Como observa Giordano (2015), estas imágenes aluden a la pasividad tanto del animal muerto, trofeo del cazador, como a la docilidad de los indígenas. Se resalta la dominación del explorador blanco por el territorio transitado, una práctica de representación que se encuentra también con frecuencia en las fotos publicadas en los libros que contienen relatos de la avanzada militar sobre territorios indígenas en el Chaco entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Giordano 2008).

En este capítulo hemos repasado las diversas situaciones históricas de contacto que se produjeron entre viajeros y poblaciones en el Chaco a comienzos del siglo XX, observando que salvo algunas excepciones no eran comunes las estadías de convivencia prolongada. Hemos explicitado que cuando hablamos de viajeros al Chaco incluimos tanto las expediciones encabezadas por militares y funcionarios estatales como las emprendidas por etnógrafos y aventureros/entrepreneurs. Constatamos que para 1920 existía un tráfico de conocimiento e imágenes entre el Chaco y los países nórdicos que resulta indispensable tener en cuenta para comprender la valorización de los materiales visuales generados por la expedición de Haeger y los posteriores momentos de conmemoración de la empresa en

dichos países. Algunos de los exponentes de la antropología nórdica se interesaron por documentar fotográficamente las poblaciones indígenas chaqueños durante sus expediciones a esta región, especialmente Von Rosen y Nordenskiöld quienes, a diferencia de otras figuras de la naciente antropología del Chaco, priorizaron la representación de los grupos indígenas en sus contextos culturales, considerando la imagen fotográfica como herramienta que facilitará la comprensión y/o ilustración del mundo indígena.

Con respecto a la representación del Chaco y su población en las primeras prácticas cinematográficas producidas en contexto de expedición, resaltan lo que llamo *imágenes de contacto* que visibilizan los sitios de fuerte contacto y disciplinamiento de las sociedades indígenas donde se tomaron. Se trata de un discurso visual y textual que resalta el resultado del contacto, incorporación y sumisión del indígena al régimen productivo capitalista, enfatizando un indígena asimilado. Advertimos entonces que para la década de 1920 el registro de imágenes en movimiento en esta región era inusual, especialmente las que se tomaban en contextos alejados de las localidades y establecimientos vinculados a la creciente actividad económica, asimilista y militar en la zona.

Capítulo 3

3 La expedición de Gustav Emil Haeger al Río Pilcomayo. Entre la producción cinematográfica y la colonización

3.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo describo a grandes rasgos la expedición de Gustav Emil Haeger al Río Pilcomayo de 1920 y presento el corpus documental que me ha permitido abordar las trayectorias biográficas de sus protagonistas y varios aspectos de la práctica expedicionaria que se sitúan en la tradición de viajeros al Chaco y más específicamente al Pilcomayo. Aunque uno de los objetivos principales del viaje fue determinar la factibilidad y rentabilidad de colonizar la zona transitada, el rasgo más importante de esta expedición es que la producción cinematográfica ocupó un lugar central en ella. Este último es uno de los motivos por los cuales los viajeros realizan una estadía prolongada con diferentes actores en el Pilcomayo medio, en el marco de una situación social de frontera particular (Lazzari 2012), dando lugar así a lo que denomino una *convivencia diurna* con los indígenas pilagá.

3.2 UNA EXPEDICIÓN AL PILCOMAYO DESCONOCIDA POR LA HISTORIOGRAFÍA DEL CHACO, CORPUS DOCUMENTAL

La expedición de Gustav Emil Haeger al Pilcomayo es una empresa que ha pasado desapercibida en la historiografía del Chaco y tampoco es conocida o recordada por ninguna de las historias nacionales del cine ni por la historia de la antropología escandinava en cuyo ámbito las exploraciones al Chaco han sido importantes, como hemos visto en el capítulo anterior. Es posible que esto se deba al hecho de que no fue enviada ni organizada por ningún estado nacional, ni contó con apoyo o financiamiento de institución científica o comercial alguna. Como destaca Giordano (2018b) las expediciones encabezadas por particulares con recursos propios motivadas por diversos intereses que iban desde el comercio, a la caza, pasando por la producción cartográfica y la colonización, han recibido poca atención en general en la historiografía sobre la exploración del Chaco. De esta manera, no se han tenido en cuenta las exploraciones territoriales encabezadas por

lo que pueden denominarse “exploradores amateurs” o “aventureros”. De hecho, considero que la expedición de Haeger pertenece por sus características a este tipo de exploración que no ha sido del todo atendido en la historiográfica.

Sostengo que esta expedición es un caso relevante por las siguientes razones. En primer lugar, la disponibilidad de documentos. Comúnmente este tipo de viajes emprendidos por particulares, no conmemorados por las historiografías nacionales o disciplinares, se conoce a través de huellas fragmentarias. En el caso de la empresa de Haeger, por el contrario, se cuenta con una documentación escrita muy amplia sobre la expedición en sí y, como dato fundamental, ha sobrevivido una cantidad importante de material visual producido durante su transcurso que ha sido usado, montado y divulgado en diferentes contextos a lo largo de los siglos XX y XXI. Se destaca especialmente el largometraje titulado *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* compuesto por imágenes tomadas según los parámetros del cine temprano de no-ficción. Se trataría de las primeras imágenes fílmicas del Pilcomayo que se conservan hasta hoy. Además, es el primer registro fílmico de los pilagá, realizado una década antes de la llegada de los antropólogos Enrique Palavecino y Alfred Métraux que luego dedicarían varias de sus investigaciones etnográficas a este grupo étnico. El film también contiene escenas de los denominados “gauchos” o “criollos” del Pilcomayo, grupo social que ha sido poco abordado tanto por la historiografía, por haber dejado pocas fuentes escritas, como por la antropología, que se abocó al estudio del indígena chaqueño (Abduca et al. 2014). La riqueza del corpus documental y visual brinda la posibilidad de analizar las relaciones entre la práctica de viajar y las de producir y difundir films con una profundidad difícil de obtener en otros casos.

En segundo lugar, el contenido. En efecto, sumado a los beneficios de contar con tan vasto corpus documental y visual, sostengo que, debido a sus características de estadía prolongada que requería la filmación, la expedición puede ser estudiada en términos de 1) las representaciones fílmicas y fotográficas por parte de los viajeros “aventureros” de las poblaciones indígenas y criollas del Chaco y, sobre todo, 2) el tipo de contactos y vínculos que la tecnología fílmica requería de los expedicionarios y las poblaciones locales. Recordemos que estas interacciones se daban en el contexto del sometimiento de los indígenas del Pilcomayo medio por parte del Estado argentino posteriormente a la campaña militar de Rostagno y durante el avance del frente de colonización de ganaderos criollos desde Salta. En 1920 esta área seguía siendo una frontera para el Estado nacional argentino

en un doble sentido (Wright 2008); una interior que marca el límite simbólico entre civilización y barbarie, y otra internacional, entre Argentina, Bolivia y Paraguay. Más adelante, abordaremos la situación social de la frontera (Lazzari 2012) en este momento y el tipo de vínculo que se estableció entre expedicionarios, indígenas y criollos a través de la tecnología fílmica.

A continuación, haré una breve presentación del rico corpus documental que he podido localizar y consultar para indagar en las condiciones históricas y características generales de la expedición. El corpus visual será presentado y abordado en el próximo capítulo.

Entre las fuentes inéditas y editas en sueco, cronológicamente más cercanas al hecho, se destaca el diario de campo⁴⁵ escrito en 1920 durante el transcurso de la expedición por el jefe de la expedición Gustav Emil Haeger, y dos notas periodísticas publicadas en medios en Suecia y Finlandia (1921 y 1923) que probablemente fueron elaboradas a partir de materiales e informaciones provistos por el fotógrafo y camarógrafo de la expedición Wilhelm Hansson⁴⁶. Es probable que la expedición también haya tenido cobertura en la prensa porteña en 1920 pero no se ha podido localizar este material⁴⁷.

Las otras fuentes sobre la expedición fueron escritas en las décadas de 1940 y 1950 por dos de los expedicionarios con el propósito de conmemorar la expedición, como una hazaña “aventurera” de su juventud. Se trata de los textos publicados en 1943 por Wilhelm Hansson y el guía de la expedición Mauricio Jespersion en el libro *Narrativas de los viajeros del Chaco*⁴⁸. Estos relatos sobre la expedición se reactivan cuando Jespersion, quien vuelve a Suecia después de haber vivido y trabajado en el Chaco austral, central y boreal durante casi treinta años, busca plasmar sus experiencias y memorias en el Chaco en diferentes formatos narrativos. Existen además varios textos inéditos de Jespersion sobre la empresa liderada por Haeger a saber: el manuscrito para una conferencia de radio en

⁴⁵El diario de campo forma parte de la documentación relacionada a la expedición que fue donado por Gunnar Haeger en 1977 al Museo Etnográfico de Gotemburgo, Suecia. Actualmente se encuentran en el archivo del Museo de las Culturas del Mundo, institución que heredó el rico acervo de dicho museo.

⁴⁶ Se trata de las siguientes notas: “Bland Indianer och Gauchos. Bilder från en forskningsfärd till de innersta Sydamerika” consta de un extenso reportaje con varias fotografías de Hansson del 27 de octubre de 1923, *Allas Journal*, donación Gunnar Haeger, *Världskulturmuseet*. Y otra titulada “Vita fläckar kartlagda av svenskar” que fue publicado en *Dagens nyheter*, uno de los diarios nacionales de mayor circulación de Suecia en esa época, el 20 de febrero de 1921, consultada en la hemeroteca de la Biblioteca de la Universidad de Lund.

⁴⁷ En el diario de campo se menciona un recorte de un diario porteño donde aparece una nota con la imagen de los expedicionarios que es utilizada por los viajeros para explicar a los pilagá lo que hacen las cámaras. He consultado diversos diarios pero no he tenido éxito en hallar dicha nota.

⁴⁸Traducción mía del título original *Chacofarare berättta*.

homenaje a la expedición con fecha de 28 de febrero de 1950; un texto que pareciera una versión de la conferencia en castellano con fecha del 29 de marzo de 1951; relatos en varias versiones con correcciones en lápiz que describe paso a paso las actividades del viaje al Pilcomayo sin fecha, pero que deben ser posteriores a 1950 por los acontecimientos allí mencionados; y otros documentos relacionados a cuestiones más prácticas tales como el borrador del contrato que se firmó entre Jespersion y Haeger para la contratación del primero como guía, así como listas y recibos de gastos realizados por Jespersion a cuenta de la expedición⁴⁹.

3.3 LOS PROTAGONISTAS DE LA EXPEDICIÓN

En esta sección situé a los protagonistas de la expedición en términos de su pertenencia social, formación universitaria y/o profesional, trayectoria laboral e intereses económicos, situación económica, ideología y, especialmente, las visiones que tenían sobre Sudamérica y el Chaco. Para el caso de esta expedición que se dedica a la producción cinematográfica en una zona de frontera nos interesa también prestar atención a la experiencia y conocimiento de la tecnología fotográfica y fílmica, que tenía Hansson como fotógrafo/camarógrafo oficial de la empresa, y el conocimiento práctico sobre los modos de interacción en las zonas de frontera, que fue desplegado por Jespersion en su rol de guía de los viajeros recién llegados de Suecia.

Con respecto a los datos biográficos de los protagonistas, he consultado el abundante material tanto édito como inédito sobre Mauricio Jespersion; en cuanto a Wilhelm Hansson existen algunas pocas referencias disponibles sobre su trayectoria profesional en el ámbito del teatro y del cine temprano; y es casi nula la información que hemos encontrado acerca de Gustav Emil Haeger y Per Svanbeck. De los cuatro protagonistas, Jespersion fue el único que se convirtió en una figura pública en Suecia a lo largo del siglo XX tanto, por los libros que escribió y publicó en sueco en la década de 1940 sobre sus aventuras en el Chaco, como por la amplia difusión que recibieron sus relatos en entrevistas realizadas por el muy popular explorador de Sudamérica Rolf Blomberg en medios impresos y en la televisión en la década de 1960⁵⁰. Al considerar la

⁴⁹ Los manuscritos para las radio-conferencias se encuentran en el archivo del Museo de las Culturas del Mundo mientras que el resto de los manuscritos se encuentran en el fondo documental “Maurits Jespersons efterlämnade papper” que fue adquirido por la Biblioteca central de la Universidad de Lund en 2006. El fondo contiene fotografías, diapositivas, mapas, postales, correspondencia en sueco, castellano y alemán, manuscritos, cuadernos de campo y libros.

⁵⁰ El relato de su encuentro con Mauricio Jespersion en su estancia en Bolivia se encuentra en BLOMBERG, R. (1969 (1964)). *Människor i djungeln*. Stockholm: TIDEN/RESO Resebokklubb. La entrevista televisiva

lectura actual de las obras editas de Jespersen y el interés en su persona en Suecia cabe mencionar la novela documental *Caballero*⁵¹ publicada en 1991 por la escritora sueca Lise Drougge en la cual reconstruye la biografía de este explorador combinando libremente recursos ficcionales y documentales aunque sin mencionar las fuentes en las cuales se basa.

Comencemos por Mauricio Jespersen (Figura 1) a quien Haeger conoció y contrató en Buenos Aires como guía por su experiencia en el Chaco y sus conocimientos prácticos sobre la región. Jespersen fue el autor de los intertítulos del largometraje *Tras los senderos indios del Pilcomayo* de 1950 que analizaremos en el próximo capítulo.



Figura 1. Don Mauricio Jespersen, fondo documental *Jespersen*, Biblioteca de la Universidad de Lund, Suecia

La mayoría de las fuentes tanto editas como inéditas están en sueco. He consultado dos tipos de documentación con el fin de ahondar en su biografía, una selección de fuentes

realizada por Blomberg a Jespersen se puede consultar en el archivo audiovisual de la Biblioteca real en Humlegården, Estocolmo, Suecia. Sobre la figura y filmografía de Rolf Blomberg ver PASSARELLI, F. (2016). Rolf Blomberg y el cine etnográfico. Un análisis de la etnograficidad en sus dos primeras películas (1936) en Ecuador, Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

⁵¹ Aclaro que se trata del título original del libro. La elección del título por parte de Drougge correspondería a la autoimagen de Don Mauricio. En efecto, el título de su segunda novela autobiográfica de 1942 era *En Svensk Caballero vid Pilcomayo* que se traduce como “Un caballero sueco a orillas del Pilcomayo”.

inéditas del fondo Jespersion alojado en la biblioteca de la Universidad de Lund⁵² y algunas de sus obras publicadas durante su estadía en Suecia en la década de 1940: *Un nativo de Lund en Chaco*⁵³ (1941), *Un caballero sueco a orillas del Pilcomayo*⁵⁴ (1942), el capítulo “Vida indígena” en la compilación *Narrativas de los viajeros del Chaco*⁵⁵ (1943b), y *Bajo el dominio del Desierto*⁵⁶ (1943a). Salvo el capítulo “Vida indígena”, que ofrece una descripción documental y etnográfica de los pilagá, los demás relatos publicados constituyen narrativas literarias basadas en las experiencias de vida de Jespersion en el Chaco austral y boreal durante las dos primeras décadas del siglo XX.

Estas memorias, elaboradas desde una distancia temporal y espacial a los hechos relatados presentan una versión un tanto romantizada de su vida en la que predomina como motor de sus “aventuras” su afán por desafiar y explorar lo desconocido.

Mauricio Jespersion nació en 1888 en Escania, en el sur de Suecia, con el nombre de Mauritz Nilsson y en algún momento de su juventud tomó el apellido de su abuelo paterno Nils Jespersion. Ingresó a la Universidad de Lund, institución que le otorgó el título de *fil. Kand* que correspondería a una licenciatura universitaria. Según cuenta él mismo en sus dos autobiografías (Jespersion 1941, 1942), en uno de sus viajes a la Costa Azul en 1912 terminó en bancarrota en el casino de Monte Carlo, pero en lugar de volver sin un centavo a Suecia eligió probar suerte como ayudante de cocina a bordo del buque *Berlin* de 18.000 toneladas que zarpaba de Génova con destino a Sydney. A la vuelta de Australia y de las islas del Pacífico del sur, su intención era unirse al servicio colonial en las Indias Orientales Holandesas, pero el consulado sueco en Amsterdam le recomendó otro destino más prometedor: la Argentina. En agosto de 1913 luego de haber cumplido un año de servicio como marinero a bordo del transatlántico *Hollandia* arriba al puerto de Buenos Aires. En Argentina adopta el nombre Mauricio, traducción castellana de Mauritz. A pesar de encontrarse con varios compatriotas suecos con buenas posiciones sociales en Buenos Aires todos se negaron a contratarlo a causa de la profunda crisis que estaba padeciendo el

⁵² Se trata del fondo documental “Mauritz Jespersons efterlämnade papper” de la biblioteca de la Universidad de Lund.

⁵³ Traducción mía del título original en sueco *En Lundensare i Chaco*.

⁵⁴ Traducción mía título original en sueco *En Svensk Caballero vid Pilcomayo*.

⁵⁵ Traducción mía de los títulos originales en sueco del capítulo “indianliv” y del libro *Chacofarare berättta*.

⁵⁶ Traducción mía del título original en sueco *I Vildmarkens Våld*. Se trata de una edición posterior y más corta del libro *En Lundensare i Chaco* de 1941 que no incluye los primeros capítulos sobre la época de Jespersion en Monte Carlo y como se hace marinero en el puerto de Genova, Italia.

país⁵⁷. Por esta razón prueba su suerte subiendo a un tren que lo lleva hasta Huanqueros, Santa Fe.

Desde su arribo a esta provincia Jespersion comienza a estudiar el territorio chaqueño, su población y características ambientales, volviéndose con el tiempo especialista en materia de colonización de las tierras del Chaco boreal que muchos consideraban improductivas. Según sus relatos, la figura de “gaucho” tuvo un rol central en la adquisición de sus saberes prácticos que iban desde huellar, localizar fuentes de agua hasta comprender las formas de comunicarse y entablar relaciones con diferentes actores en las zonas de frontera. Estos saberes resultaron vitales a la hora de transitar y poblar estas áreas.

Durante sus primeros años en Argentina (1913-1916) Jespersion trabajó en una estancia dedicada a la ganadería vacuna en el noroeste de la provincia de Santa Fe⁵⁸ donde aprendió las tareas de los peones y de los trabajadores rurales quienes al estilo de los “gauchos” ofrecían sus servicios en diferentes estancias. De esta primera etapa de su residencia en el Chaco trata el primer libro publicado por Jespersion (1941). La estancia llamada “El Mogote” era de 20 000 hectáreas, arrendado por un tal Guillermo Schultz, y ubicada en el norte de la provincia de Santa Fe a aproximadamente 100 km al norte de Huanqueros en el Chaco austral.

Por otra parte, Jespersion participó en varias expediciones de reconocimiento territorial en el Chaco Central y Boreal entre 1916-1920, hasta establecer en 1921 su propia estancia y plantación de algodón “Campo Luminoso” (Figura 2) en las cercanías de Las Lomitas, en el entonces Territorio Nacional de Formosa.

⁵⁷ En 1913 Argentina comenzó a sentir la crisis europea, prólogo de la Primera Guerra Mundial. Ver HALPERÍN DONGHI, T. (2007). *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)* Buenos Aires: Emecé.

⁵⁸ De esta primera experiencia en el Chaco argentino trata su novela autobiográfica JESPERSON, M. (1941). *En Lundensare i Chaco*. Stockholm: Norstedt.



Figura 2. Campo Luminoso, fondo Jespersion, Biblioteca central de la Universidad de Lund, Suecia.

Salvo el caso de la expedición de Haeger de 1920 a la zona del Río Pilcomayo, existe poca información sobre sus otras incursiones territoriales: una expedición a los “matacos” del río Teuco en el Chaco Austral en 1915; otra en 1916 a los “chunupies” del Río Pilcomayo en el Chaco Central; en 1917 de nuevo al Chaco Central pero esta vez a los tobas del río Bermejo; en 1918 un viaje al Estero Patiño para conocer a los pilagá, y finalmente durante los años 1919 y 1920 a las zonas interiores del Chaco boreal. El objetivo de una de estas últimas exploraciones fue ponderar la viabilidad de las tierras al norte del Pilcomayo para una posible colonización por parte de los alemanes que huían de las consecuencias de la primera guerra mundial. Gracias a estos estudios, Jespersion fue contratado entre 1922 y 1933 por una firma porteña para colonizar un millón de hectáreas al norte del Río Pilcomayo, territorio que estaba en disputa entre Bolivia y Paraguay y que más tarde desató la Guerra del Chaco (1932-1935). El área colonizada incluía grandes extensiones del territorio nivaclé y la “toldería de Ashlú” estaba cercana al Fortín Esteros, localidad boliviana más importante del territorio bajo colonización. Una colonización que no ha registrado la historiografía y que trataremos en mayor detalle más adelante.

Justamente tras la guerra, el proyecto de colonización quedó arrasado. Esta circunstancia llevó a Jespersion a volver a su país natal donde se radicó en Estocolmo y se dedicó a diversos negocios, como por ejemplo, la importación de yerba mate desde Argentina.

En la década de 1940 publicó las memorias de sus experiencias en el Gran Chaco en formato de relatos de aventura para un público amplio y participó activamente en la

fundación de la Asociación de viajeros suecos del Chaco cuyas actividades incluían el proyecto editorial *Narrativas de los viajeros del Chaco*, la organización de charlas sobre el Gran Chaco para un público amplio y exhibiciones sobre esta región en colaboración con el Museo Etnográfico de Estocolmo⁵⁹. Luego de un período de dieciséis años Jespersen retornó a América del Sur donde lo esperaban nuevos desafíos de colonización, esta vez en el departamento del Beni en las tierras bajas de Bolivia. En 1969 fallece en Cochabamba.

Jespersen es el único de los cuatro expedicionarios que tenía estudios universitarios completos antes de comenzar sus viajes en 1912. Se interesaba, leía y escribía sobre Geografía, Historia y Etnografía/Antropología. Según Drougge (1991), su sueño era algún día dedicarse a la investigación histórica en alguna universidad. Había leído ya en 1920 a Erland Nordenskiöld y conocía personalmente a los “chunupíes” (los nivaclé), cuyo cacique se llamaba Ashlú, con los cuales este etnógrafo sueco había convivido y estudiado durante la expedición Hernmarck al Chaco en 1908-1909 (Lindberg 1996, Nordenskiöld 1926 (1910)). También antes de la expedición de 1920 Jespersen había entablado relaciones supuestamente amistosas con al cacique pilagá Nelagadik⁶⁰. En su único texto publicado de índole etnográfica (Jespersen 1943b), reconoce que no es ningún científico pero que conoce el Chaco como pocos, incluyendo a sus tribus indígenas. Aclara que ha podido conocer a estas tribus de una manera que es imposible para el caso de los exploradores y viajeros, que solo disponen de un tiempo limitado para sus cometidos. De esta manera construye Jespersen su autoridad etnográfica. De hecho, según el diario de campo, es él mismo quien le informa a Haeger acerca del valor de la cultura material pilagá y comenta acerca de los pocos objetos de esta etnia que poseen los museos en Buenos Aires y La Plata⁶¹.

Wilhelm Hansson (Figura 3) era el único miembro de la expedición que tenía un rol bien definido: se dedicaba a la producción de imágenes. El jefe de la expedición Haeger lo había incluido en la expedición exclusivamente por ese motivo. Tenemos pocos datos

⁵⁹ Existen algunos documentos relacionados con la gestión de esta asociación en el archivo del Museo de Culturas del Mundo, ver donación de Gunnar Haeger de 1977.

⁶⁰ Relato tipografiado inédito de 26 páginas titulado “Haegerska expeditionen till Chaco. Aug.-Dec. 1920” con correcciones realizadas en lápiz escrito por Mauricio Jespersen, sin fecha, fondo documental Jespersen, Biblioteca central de la Universidad de Lund.

⁶¹ Sin embargo, nada indica que la expedición haya depositado objetos etnográficos en estas dos instituciones.

sobre su vida y formación artística y técnica en general y especialmente en el manejo del cinematógrafo⁶².



Figura 3. Wilhelm Hansson en su rol protagónico del largometraje *Hämnaren*, *Filmarkivet*, Estocolmo, Suecia.

Hansson tuvo más trayectoria como actor que como camarógrafo y director de cine. Según la base de datos de *Filmarkivet*, el único largometraje que filmó y dirigió se estrenó comercialmente con dos títulos distintos: *Con Estocolmenses entre pieles rojas* y *Entre indios y gauchos*⁶³ primero en Estocolmo en 1922 y luego en Finlandia. Se trata del primer largometraje realizado en base al material rodado durante la expedición de Haeger. Como dijimos, Hansson actuó en varias obras de teatro y películas de relevancia para la época. Por ejemplo, fue uno de los protagonistas del largometraje *Hämnaren* (1915), dirigido por Mauritz Stiller quien fue, junto a Viktor Sjöström, uno de los referentes de la era dorada del cine temprano escandinavo (Nowell-Smith 1996). Dentro del ámbito teatral, Hansson llegó a ser Director del Teatro sueco de Åbo, ubicado en la ciudad finlandesa de Turku⁶⁴.

⁶² Para la época existían en Europa escuelas de rodaje donde los operarios de diferentes cinematógrafos podían entrenar el ritmo de los movimientos corporales que requería el “buen” funcionamiento de la cámara.

⁶³ Traducción mía de los títulos originales del film en sueco *Bland indianer och gauchos* y *Med Stockholmare bland rödskind*. Hasta el momento no se ha encontrado una copia de esta película. El material se ha perdido según una comunicación del *Filmarkivet*, la filmoteca nacional de Suecia.

⁶⁴ “Bland Indianer och Gauchos. Bilder fran en forskningsfard till de innersta Sydamerika” del 27 de octubre de 1923, *Allas Journal*, donación Gunnar Haeger, archivo del Museo de las Culturas del Mundo. Vale aclarar

La participación de Hansson como camarógrafo en la expedición al Chaco no marcó un nuevo rumbo en su carrera dentro de la pequeña pero pujante industria cinematográfica sueca. En esto se diferencia de Oscar Olsson, uno de los primeros camarógrafos y directores de cine de no-ficción de Suecia que hacen una carrera profesional de la filmación y la operación de la cámara en contexto de exploración⁶⁵, Aún así, las fuentes y publicaciones escritas por los miembros de la expedición presentan a Hansson como un cineasta apasionado. Tenía una idea muy precisa acerca de qué tipo de imágenes deseaba obtener en terreno e invertía mucho tiempo y energía en generar la infraestructura (plataformas en el agua, cuarto oscuro para el revelado, etc.) y esas “actuaciones” que requerían la obtención de esas imágenes. Veremos más acerca de su proyecto cinematográfico y estrategias de filmación en el siguiente capítulo.

Aunque su filmografía no haya sido recordada por la historia del cine en Suecia consideramos que Hansson pertenecía a un grupo reducido de cineastas amateurs que tenían los medios para adquirir y experimentar con la nueva tecnología fílmica de una industria cinematográfica en auge. En 1920 era común en Suecia que los cineastas se refirieran a sí mismos como aficionados, y que se enorgullecieran de su amateurismo. Esto cambió en la década de 1950 cuando muchas más personas accedieron a manejar cámaras filmadoras lo que entonces exigió una distinción entre cineastas profesionales y amateurs (Hedling y Jönsson 2007). Como mostraremos con mayor detalle en los capítulos que siguen todo indica que el manejo de la filmadora por parte de Hansson en el contexto de la expedición puede enmarcarse como una experiencia cinematográfica independiente⁶⁶, de carácter experimental y amateur.

Gustav Emil Haeger (Figura 4) fue quién financió la expedición al Río Pilcomayo. Pertenecía a una familia adinerada de la pujante clase burguesa industrial de la costa oeste de Suecia en auge a finales del siglo XIX. Su padre, el ingeniero Carl Emil Haeger, era un experto en la producción de papel quien construyó en la localidad de Lilla Edet, al norte de Gotemburgo, una de las primeras fábricas de papel con tecnología importada desde el

que la costa oeste de Finlandia tiene una comunidad sueco parlante muy importante que data de la época en la cual Finlandia pertenecía a Suecia, situación que duró durante varios siglos.

⁶⁵ Uno de los picos de la carrera de camarógrafo y director de cine de Olsson fue cuando *Svenska Biografteatern*, una de las productoras más importantes de la época dentro de la industria cinematográfica en Suecia, lo contrató para realizar una expedición a África con el solo propósito de generar imágenes fílmicas que luego serían utilizadas en formato de *travelogues* y preludio a largometrajes en los cines, pero que también resultó en un largometraje documental dirigido por él mismo con el título *Bland vildar och vilda djur* (Entre salvajes y animales salvajes). Ver JERNUDD, Å. (1999). *Oscar Olsson's African Films. Examples of Touristic Edutainment*. Örebro: Örebro Universitet.

⁶⁶ En el sentido que no contaba con financiamiento de ninguna empresa cinematográfica de la época.

Reino Unido en la década de 1880. Además de formar parte de una familia dedicada a la industria Haeger había hecho una carrera militar en la que obtuvo el rango de teniente en *Svea artilleri*, de las fuerzas armadas suecas, y tras su muerte fue ascendido a Coronel (Hansson 1943).



Figura 4. Gustav Emil Haeger, Bildarkivet, Museo de las Culturas del Mundo, Gotemburgo, Suecia

Tanto Gustav Emil Haeger como Per Svanbeck habían participado, dos años antes de su llegada al Chaco, en uno de los enfrentamientos bélicos más sangrientos y violentos de la historia reciente de los países nórdicos⁶⁷. Nos referimos a la guerra civil finlandesa que se desató en 1918 luego de que Finlandia se declarara independiente de Rusia⁶⁸. Es conocido que el gobierno de Suecia mantuvo una posición de neutralidad en esta guerra. Sin embargo, varios ciudadanos suecos participaron de forma voluntaria del lado de los denominados “blancos”. Fue justamente en condición de voluntario que Per Svanbeck,

⁶⁷ “Bland Indianer och Gauchos. Bilder fran en forskningsfard till de innersta Sydamerika” del 27 de octubre de 1923, *Allas Journal*, donación Gunnar Haeger, archivo del Museo de la Cultura del Mundo.

⁶⁸ El conflicto consistió en enfrentamientos entre lo que históricamente ha sido denominado “los rojos”, que representaban a los socio-demócratas y los comunistas con apoyo de armamento y soldados de Rusia y “los blancos” quienes representaban los sectores conservadores de la sociedad finlandesa. Ver SILTALA, J. (2015). Dissolution and reintegration in Finland, 1914-1932: How did a disarmed country become absorbed into brutalization? . *Journal of Baltic Studies* 46:11-33.

junto a John- Allan Hygerth⁶⁹, llevó y entregó el primer avión a los “blancos” durante la guerra. No resulta del todo claro de qué manera Haeger participó en el conflicto pero se sabe que, al igual que Svanbeck, apoyaba a “los blancos”. El rol de Svanbeck en la expedición variaba dependiendo de los relatos: en el diario de campo de Haeger, se lo describe como un asistente; en el reportaje sobre la expedición publicado en 1923⁷⁰ y también en el film de 1950 es presentado como cartógrafo. Es muy probable que Svanbeck acompañara la expedición como persona de máxima confianza de Haeger, ambos unidos por su condición de compañeros de armas en el conflicto finlandés.

3.4 LA EXPEDICIÓN DE GUSTAV EMIL HAEGER AL PILCOMAYO DE 1920. UNA EMPRESA CINEMATOGRAFICA Y COLONIZADORA

A continuación, presento una descripción general de la expedición de Gustav Emil Haeger al Pilcomayo de 1920, destacando el carácter improvisado y cambiante de la misma, las múltiples agendas que coexistían, la larga duración de contacto e interacción con la población indígena y la centralidad del rodaje del film en el quehacer de los expedicionarios. Como veremos, al interés por parte de Haeger de realizar estudios en terreno para determinar la factibilidad de instalar colonias y explotar los recursos naturales se sumó la realización de un film.

Mientras Jespersion resalta en varios relatos en la década de 1950 únicamente el carácter cinematográfico de la expedición, Hansson nos provee de una imagen más compleja de la empresa regida por la yuxtaposición de varias actividades y objetivos:

“Con el fin de estudiar la factibilidad de instalar colonias y explotar los recursos naturales realizamos las mediciones y el trabajo cartográfico necesario. Además, se realizaría una película, se reuniría una colección de objetos etnográficos y se realizarían algunos estudios científicos a petición del Museo de La Plata” (Hansson 1943: 53-54).

Es interesante notar cómo Jespersion, que se dedicó a empresas de colonización durante gran parte de su vida, destaca la actividad cinematográfica en la expedición mientras que Hansson, que estaba a cargo del proyecto fílmico de los viajeros, resalta los intereses en la colonización de la zona. Aunque la producción cinematográfica era uno de

⁶⁹ Hygerth fue designado Comandante de las fuerzas aéreas finlandesas (de los Blancos) durante un breve período de la guerra.

⁷⁰ “Bland Indianer och Gauchos. Bilder fran en forskningsfard till de innersta Sydamerika” del 27 de octubre de 1923, *Allas Journal*, donación Gunnar Haeger, archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

los propósitos principales de la expedición y filmar era una actividad cotidiana en terreno, esta tarea estuvo lejos de ser la única. El rodaje de una película transcurre en paralelo a la toma de fotografías, la producción de mapas, la caza de animales y aves, la obtención de datos sobre las condiciones climáticas y del suelo, la realización de cálculos sobre la rentabilidad de diferentes proyectos productivos en la zona (cultivo de algodón y ganadería), la adquisición incesante (mediante intercambio) de artefactos indígenas y de especímenes faunísticos en especial entomológicos, y la abertura de nuevas picadas, conectando sitios que antes estaban incomunicados y separados por un monte seco y cerrado que era difícil de penetrar. Todas estas actividades integran el quehacer expedicionario en este caso específico. Es decir, aunque el rodaje de un film era una actividad central en que quehacer cotidiano de la empresa, coexistían al mismo tiempo múltiples agendas y confluían diferentes intereses económicos y políticos y en menor medida científicos. Como veremos más adelante las colecciones reunidas y estudios realizados por parte de los expedicionarios no fueron considerables en tamaño y extensión, tampoco recibieron mayor atención por parte de la comunidad en su época. De hecho, de todos los resultados generados por la expedición el material visual es el que mayor atención recibió por parte de especialistas e investigadores.

Como ya hemos mencionado, la expedición en cuestión no contó con apoyo o financiamiento de ningún Estado, institución científica o establecimiento comercial sino que fue un emprendimiento costeadado y encabezado por un particular. En este sentido, se trata de una empresa que pertenece a un tipo de exploración donde se evidencia la compatibilidad entre intereses económicos, políticos y científicos por parte de agentes que apoyan al proyecto político nacional de avanzar y colonizar territorios indígenas pero que representan sus propios intereses económicos.

En primer lugar, esta empresa viajera estaba ligada al negocio del cine temprano de no-ficción. Los miembros de la expedición no expresaron en sus escritos las razones por las cuales rodaron una película, pero sus comentarios sugieren que vieron un potencial comercial en convertir las imágenes en “vistas” relacionadas al *espectáculo* y lo que Jernudd (1999) llama *edutainment*. Como vimos en el primer capítulo durante la época del cine temprano podía ser un negocio rentable producir y exhibir travelogues, cine de expedición y vistas etnográficas tomadas en viajes de exploración. No solo vendía el exotismo y la aventura en el norte de Europa, sino que también comenzó a tomar impulso

durante la década de 1910 una apreciación por el potencial educativo del cine de no-ficción.

No hay registro de algún acuerdo que haya existido entre Haeger y Hansson acerca de los costos y ganancias relacionados a la filmación de la expedición. Hansson esperaba que la exposición del material cinematográfico generara ganancias en Europa. Al escribir sobre los resultados de la expedición, Hansson (1943) lamenta el fracaso comercial de lo filmado en el Chaco. Tampoco lo hay de quién y cómo se financió la compra de los equipos fotográficos y cinematográficos. Aunque era común en esa época que las productoras cinematográficas financiaran este tipo de expediciones no contamos con indicios de que haya sido el caso. Lo que sí se puede afirmar es que se trató desde sus comienzos de un proyecto estético independiente con un destino comercial, no necesariamente ligado a uno científico. Esto será profundizado en el siguiente capítulo donde analizo la circulación y comercialización del material fílmico por parte de Hansson a partir de su regreso a Suecia en 1921.

Sin embargo, como bien ilustra Hansson en su testimonio de 1943, la realización de un film coexistía con otras agendas que tenía el jefe de la empresa. Gustav Emil Haeger además de apoyar y alentar el proyecto fílmico, realizó el viaje a Argentina con el propósito de encontrar un proyecto productivo en el cual invertir.

Desde un principio el objetivo de Haeger había sido explorar depósitos minerales en la Patagonia pero al arribar a Buenos Aires la expedición cambia de rumbo, posiblemente por las condiciones climáticas de la cordillera y se orienta el viaje hacia el estudio de la instalación de colonias en el Chaco⁷¹. De la inversión en minería se pasa a la colonización vinculada a la ganadería y al cultivo de algodón. Este cambio claramente se vincula con el encuentro entre Haeger y Jespersion en Buenos Aires en julio de 1920 y su posterior contratación para guiar o liderar la expedición en todos sus aspectos prácticos⁷². Sostengo que a partir de esa incorporación se comienzan a entremezclar las agendas preexistentes de este residente extranjero con los intereses que el jefe de la expedición va reformulando a partir de los relatos e informaciones que le provee Jespersion. En los

⁷¹ En dos notas periodísticas de la época se menciona que el objetivo original de la expedición era explorar recursos/depósitos minerales en Patagonia: “Bland Indianer och Gauchos. Bilder fran en forskningsfard till de innersta Sydamerika” publicado en *Krönika* el 27 de octubre de 1923, donación Gunnar Haeger, Museo de las Culturas del Mundo; “Vita flackar kartlagda av svenska” publicado en *Dagens nyheter* el 20 de febrero de 1921, hemeroteca de la Biblioteca central de la Universidad de Lund.

⁷² Se redactó y firmó un contrato entre Jespersion y Haeger. Existe una versión en borrador del contrato, fondo Jespersion, Biblioteca central de la Universidad de Lund.

medios suecos de la época se expresa este solapamiento y/o confusión de agendas cuando en una nota se afirma que Jespersen invita a los tres viajeros recién llegados de Suecia a unirse a su próxima expedición al Chaco⁷³ mientras que en otra se confirma que Jespersen se unió a la expedición de Haeger cuando cambio de rumbo de Patagonia al Chaco⁷⁴.

Teniendo en cuenta los intereses y conocimientos que Jespersen tenía acerca de la colonización del Chaco es muy probable que Haeger, basado en lo contado por Jespersen, haya reorientado sus intereses hacia ese tipo de emprendimiento. Este dato es central para comprender la expedición y demuestra que aunque Haeger la haya financiado dependía por completo de Jespersen quien tenía sus propios intereses en realizar cierto itinerario y abrir un camino nuevo a través de monte seco y cerrado entre el ferrocarril y el Río Pilcomayo.

En efecto, ya para 1920 Jespersen contaba con un buen conocimiento acerca del “negocio” de la colonización y los emprendimientos productivos en el Chaco Central. En cada expedición que emprendía hacia diferentes rincones del Gran Chaco iba acumulando un conocimiento territorial de carácter pragmático. Era un saber que a veces se plasmaba en artefactos útiles como mapas, y otras veces era un “recurso propio” por el cual era contratado con el fin de conducir y guiar empresas exitosas a los interiores del Chaco. En definitiva se trataba de un saber práctico al servicio de aumentar la accesibilidad y productividad de la región, en términos de “progreso”. En el caso del centro del Territorio Nacional de Formosa Jespersen adhería a la visión de que la colonización era factible a través de proyectos productivos relacionados a la ganadería y al cultivo y comercialización del algodón, algo que a partir de 1921 llegará a implementar en su propio establecimiento Campo Luminoso a poca distancia del paraje km 277 (Las Saladas) del ferrocarril Formosa- Embarcación. Con el fin de realizar estos emprendimientos “tierra adentro” era central abrir picadas y construir caminos que permitiesen la circulación de mano de obra, del ganado y de los productos agrícolas.

El conocimiento pragmático adquirido por Haeger a través Jespersen no llega a ser empleado debida a por su prematura muerte en Berlin en 1922. Quizá sea ésta la razón por la cual el aspecto colonizador de la expedición quedó en el olvido. De esta manera se presenta la empresa de acuerdo a sus resultados y no a sus intenciones. A diferencia de Haeger, Jespersen sí concreta varios proyectos ligados al avance sobre las tierras

⁷³ “Vita flackar kartlagda av svenska” publicado en Dagens nyheter el 20 de febrero de 1921, hemeroteca de la Biblioteca central de la Universidad de Lund.

⁷⁴ “Bland Indianer och Gauchos. Bilder fran en forskningsfard till de innersta Sydamerika” publicado en *Krönika* el 27 de octubre de 1923, donación Gunnar Haeger, Museo de las Culturas del Mundo.

indígenas, como ya destacamos. En paralelo a la gestión de su Campo Luminoso Jespersion fue contratado por una firma porteña para colonizar una vasta extensión de tierras en el Pilcomayo medio, hecho sobre el cual nos detendremos más adelante.

Veamos ahora el itinerario, los modos de transporte de cada tramo, la duración de la estadía en cada lugar visitado y las principales actividades realizadas durante el transcurso de la expedición⁷⁵.

Haeger, Svanbeck y Hansson partieron de Estocolmo en mayo de 1920 y llegaron a Buenos Aires el 2 de julio. En esta ciudad se sumó Mauricio Jespersion como guía. Haeger lo conoció a través de uno de los personajes importantes de la comunidad sueca en Argentina, Sven Hedén, director de la sede argentina de la empresa sueca SKF. En ese momento Jespersion había finalizado una expedición al Chaco y estaba pronto para realizar otra.

El 25 de agosto los cuatro expedicionarios salen en tren de la Estación Federico Lacroze y dos días más tarde llegan a Corrientes. El plan original había sido ir por vía fluvial pero no fue posible debido a un paro de portuarios. El 31 de agosto se trasladan en barco desde Corrientes hasta Formosa llegando a esta ciudad el 1 de septiembre donde se alojaron en el hotel Brun. Allí hubo que esperar el servicio de tren y recién el 7 de septiembre lo abordan hasta llegar al km 263, desde la ciudad de Formosa, última parada del ferrocarril que se estaba construyendo entre Formosa y Embarcación. En torno a la parada se había juntado algunas construcciones que en la actualidad conforman la localidad de Pozo del Tigre. Cuando los nórdicos llegaron se alojaron en la fonda de Mongelot; la partida hacia el Pilcomayo se retrasa por preparativos y por la demora en llegar de los doce caballos y dos mulas que iban a utilizar para adentrarse al monte. La comitiva salió entonces a lomo de mula y caballo hasta el Río Pilcomayo. En este tramo se sumaron los peones Antonio Gallozo y Manuel Gómez y en algunos momentos los acompañará el traductor indígena Daiche. La expedición recorrió por vía terrestre durante casi tres meses el área del centro del Territorio Nacional de Formosa, entre el ferrocarril Formosa-Embarcación y el Río Pilcomayo. Durante dos meses la expedición acampó en las cercanías de las “tolderías” pilagá a orillas del Pilcomayo, a 200 km de distancia río abajo del Fortín 1° Cabo Chávez (Figura 5).

⁷⁵ Esta descripción se basa principalmente en el diario de viaje de Haeger, archivo del Museo de las Culturas del Mundo y el relato tipografiado inédito de 26 páginas titulado “Haegerska expeditionen till Chaco. Aug.-Dec. 1920” con correcciones realizadas en lápiz escrito por Mauricio Jespersion, sin fecha, fondo Jespersion, Biblioteca central de la Universidad de Lund.

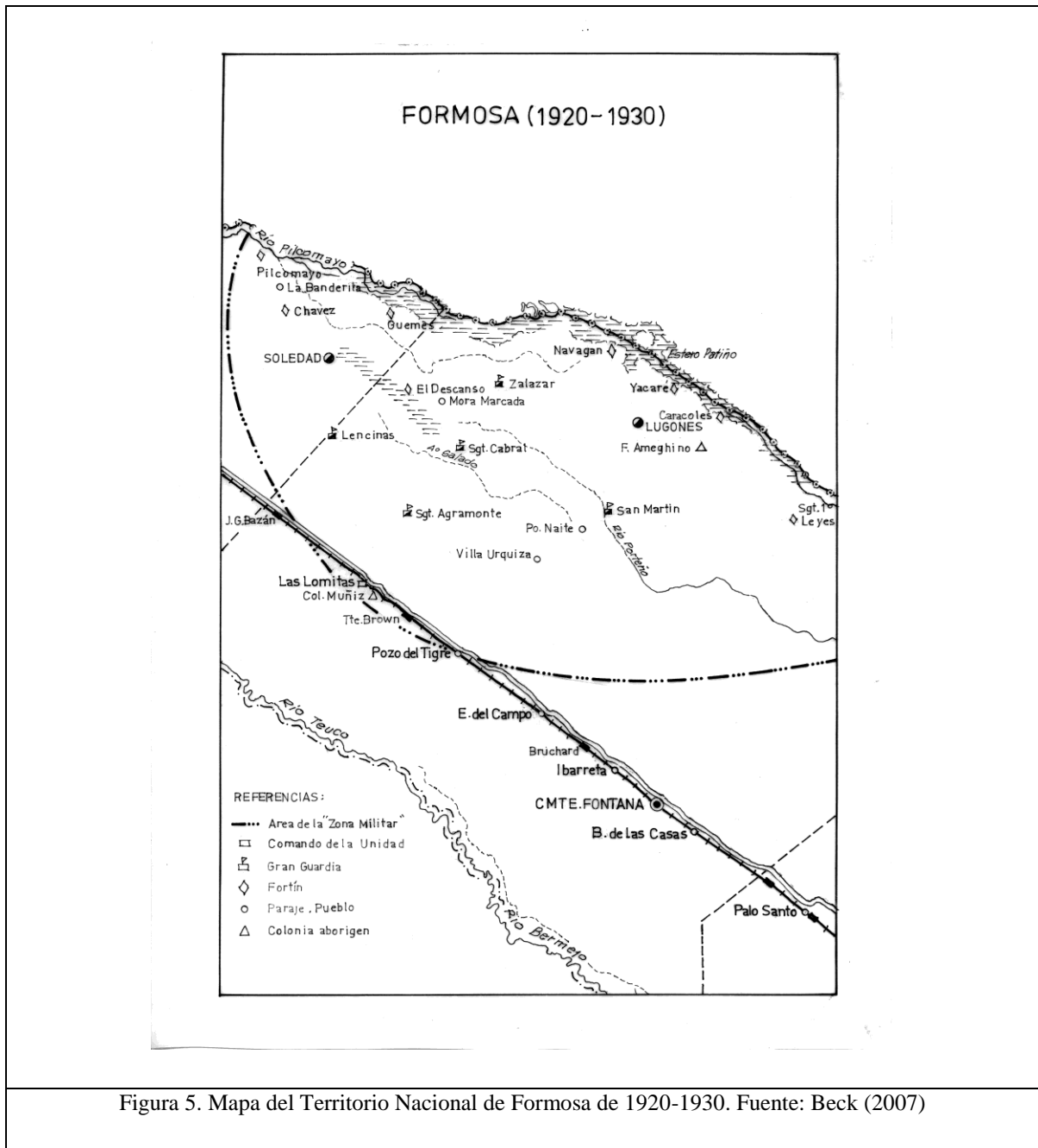


Figura 5. Mapa del Territorio Nacional de Formosa de 1920-1930. Fuente: Beck (2007)

El 17 de septiembre los viajeros partieron de la localidad km 263 rumbo al norte hacia la frontera con lo que era en ese entonces Bolivia. Tres días más tarde llegaron a un pozo de agua permanente llamado Pozo de los Chanchos⁷⁶ a cuatro leguas del ferrocarril, hoy Urquiza. Allí levantaron un campamento y permanecieron durante dos semanas mientras Jespersion hacía un trabajo de reconocimiento buscando la mejor manera de atravesar el monte denso que separaba Pozo de los Chanchos de las llanuras en torno al Río

⁷⁶ En la actualidad se trata de la localidad llamada Urquiza.

Amargo llamadas por Jespersion Pampa del Anta. Durante este tiempo Hansson se dedicó a filmar la fauna local. En el mapa inserto en el film de 1950 se ve la representación de esta barrera (una línea de monte y el río amargo) entre la zona cercana al ferrocarril y el Pilcomayo (Figura 6).



Figura 6. Insert de un mapa que marca el itinerario de la expedición en el film *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* de 1950.

Para los primeros días de octubre el guía y conocedor del territorio había logrado abrir una picada de aproximadamente cinco km de largo para que pasara la caravana. Avanzaron así hasta llegar a un cuerpo de agua llamado Laguna blanca o *Nanaranrikiei*. Allí instalaron su nuevo campamento, a unas leguas del asentamiento principal donde residía Nelagadik, el “cacique general” de los Pilagá. Esta fue la base que utilizó la expedición para realizar gran parte del rodaje cinematográfico en terreno. Vale aclarar que existían dos tolderías en las cercanías del campamento de los nórdicos: la de Nelagadik se ubicaba en dirección noreste-este y la de Francisco al noroeste. Al comparar ambos grupos de pilagá Haeger explica en su diario de 1920:

“la gente de Francisco había tenido *mayor contacto* con blancos de Bolivia y Paraguay incluso con indios de esos pagos, resultando en que varios utilizan nombres que suenan a castellano; sospecho que algunos son *mestizos*. La gente de Nelagadiks, contrario a sus hermanos recién mencionados, se encuentran casi completamente *sin contacto* con la llamada civilización en esta parte del globo (cursiva mía)”⁷⁷.

De hecho, la mayor parte del rodaje cinematográfico se lleva a cabo en la primera. Aunque no se explicita la razón por esta elección es probable que se deba al contacto

⁷⁷ Entrada del 27 de octubre de 1920 en el diario de Haeger, archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

previo que tenía Jespersion con Nelagadik sumado a los modos y aspectos “menos contactados” de este grupo de pilagá en comparación con el de Francisco.

Luego de aproximadamente un mes tomaron la decisión de mover su campamento para poder seguir a los pilagá liderados por Nelagadik a un nuevo emplazamiento más al norte. Este desplazamiento de los indígenas a un nuevo lugar fue provocado por la muerte de una persona en la toldería y la posterior quema de las viviendas, acción guiada por las costumbres y creencias pilagá⁷⁸. Desde este nuevo emplazamiento los expedicionarios siguen filmando a lo largo del mes de noviembre a los pilagá y también realizan excursiones de rodaje a las cercanías donde se localiza la vivienda familiar del “colono criollo” Anselmo Calermo y donde temporariamente se encontraba el “gaucho” y “ganadero criollo” Jesús María González con sus rebaños. En sus relatos⁷⁹ sobre la expedición Jespersion utiliza el término “colono” para referirse a Calermo por representar un mayor grado de sedentarización que González quien no contaba ni con rancho ni familia en las cercanías.

El 2 de diciembre la expedición emprende el regreso con gran dificultad debido a la llegada de la época de lluvia que había transformado las llanuras en campos inundados y esteros. La vuelta les llevará casi dos semanas hasta llegar a “Las Saladas”, km. 277 del ferrocarril de Formosa, donde serán recibidos por el colono Antonio Martínez y su familia. Finalmente arriban a Buenos Aires el 25 de diciembre de 1920 desde donde Haeger, Hansson y Svanbeck regresan a Suecia y Jespersion al Chaco. Es de destacar que tanto Hansson como Haeger habían contraído enfermedades durante el viaje por el Chaco. El 13 de mayo de 1922 este último con solo 36 años fallece a raíz de esta enfermedad y de esta manera los planes de llevar a cabo algún proyecto productivo de colonización en Formosa quedan truncos.

A diferencia de muchas otras expediciones al Pilcomayo, en esta empresa sueca la fotografía pero especialmente el cine no eran un mero instrumento de registro del viaje sino que en buena medida la praxis expedicionaria se llevaba a cabo en función de las imágenes fílmicas que Hansson consideraban necesarias. Según el diario de campo, todos los días a la mañana Jespersion y Hansson desaparecían del campamento cargados con las cámaras y recién volvían a la noche. Mientras ellos pasaban gran parte del día junto a los

⁷⁸ Ver MÉTRAUX, A. (1946a). "Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco," en *Handbook of South American Indians (tomo I)*. Editado por J. Steward, pp. 197-380. Estados Unidos: Smithsonian Institute.

⁷⁹ Tanto en el guión del film de 1950 como en el manuscrito de la radio conferencia de 1951. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

indígenas en torno a sus viviendas, Haeger y Svanbeck se quedaban cuidando junto a los peones los víveres y animales o haciendo breves excursiones en las cercanías. Solo algunas veces Haeger acompañó al camarógrafo a las tolderías.

El contacto entre los expedicionarios y los pilagá puede considerarse una *convivencia diurna* que se extendió aproximadamente dos meses, del 15 de octubre al 10 de diciembre del 1920. *Convivencia diurna* porque implicó una co-presencia diurna entre algunos miembros del grupo de expedicionarios y el de los indígenas pero que se interrumpía a la noche cuando los nórdicos retornaban a su propio campamento. Es muy posible que el contacto e interacciones se llevaran a cabo únicamente de día debido a las condiciones de iluminación que requería la filmadora para poder captar las imágenes. Pero además, de esta manera se mantenían apartados ciertos espacios de sociabilidad e intimidad de cada grupo durante la noche aunque hubiese habido circulación y contacto durante el día. Estas interacciones y negociaciones que se daban en terreno en una zona de frontera como Formosa, en la cual intervenían varios actores, será retomado y abordado con mayor detalle más adelante. A diferencia de Kerr y Nordenskiöld, quienes vivieron por momentos entre los indígenas, inmersos en sus modos de vida y prácticas sociales y culturales; en el caso de Haeger se trató de un grupo de compatriotas “gringos”, un colectivo de una misma nacionalidad extranjera y grupo de pertenencia cultural y lingüística, quienes tenían su propio campamento y, por lo tanto, debían desplazarse diariamente para ingresar al espacio residencial y social indígena. Mientras la convivencia de Kerr y Nordenskiöld estaba motivada y negociada desde un comienzo con el fin de adquirir conocimientos sobre la naturaleza local, la vida y cultura de los indígenas, la motivación de la expedición de Haeger se orientaba principalmente a rodar y lograr imágenes que cumplieran con el proyecto cinematográfico de Hansson.

Cuando por alguna razón no se podía filmar en las tolderías, Hansson aprovechaba para hacer tomas a Calermo y su familia en su chacra donde las niñas se ocupaban de las cabras y ovejas. En otras ocasiones Hansson se dedicó a tomar imágenes del ganadero salteño Don Jesús María González y sus gauchos que arriaban ganado vacuno practicando la transhumancia. Es interesante notar cómo desde una misma base los expedicionarios visitaban tanto a criollos como a indígenas dándonos indicios de que ese territorio era compartido y disputado por ambos grupos. En el capítulo siguiente vemos como las interacciones que se daban en este espacio no se muestran en las imágenes visuales donde el mundo criollo y el indígena se exhiben como completamente separados.

Finalmente, abordemos los intereses y aspectos científicos de la empresa. Desde nuestro conocimiento ninguno de los tres viajeros venidos de Suecia estuvieron en contacto antes de viajar al Chaco con alguna institución científica nórdica de la época⁸⁰. El único vínculo que se establece con una institución de esta índole ocurre en Argentina cuando entran en contacto, por motivos desconocidos, con Carlos Bruch que trabajaba en aquel momento en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, quien les pidió recolectar especímenes entomológicos en el Chaco (Hansson 1943)⁸¹.

Recién al regreso a Suecia, se toma contacto con museos con el fin de donarles objetos etnográficos recolectados durante el viaje. Las colecciones etnográficas fueron enviadas a Carl Vilhelm Hartman, director de la sección etnográfica del Museo Nacional de Historia Natural en Estocolmo y a la sección etnográfica del Museo Nacional en Helsinki a través de la gestión de Rafael Karsten, que tenía el prestigio y la autoridad que conllevaba el cargo de profesor universitario de la Universidad de Helsinki⁸². En el primer caso, se trata del ingreso por donación en 1922 de una colección de once objetos etnográficos, en su gran mayoría arcos y flechas⁸³. El ingreso de la colección a la institución finlandesa se debió a los esfuerzos de Gunnar Haeger, hermano del jefe de la expedición, y Vilhelm Hansson quienes se cartearon y tuvieron encuentros personales con Rafael Karsten durante el transcurso de 1924⁸⁴.

Como veremos en el siguiente capítulo, parte de la comunidad antropológica en Suecia y Finlandia reconocieron cierto valor documental y educativo en algunos de los resultados de la expedición. Esta valoración positiva es, sin embargo, fragmentaria y se va construyendo con los años dentro de un proceso dispar de patrimonialización de los objetos

⁸⁰ Hemos consultado la correspondencia de Nordenskiöld relacionada a sus tareas museísticas durante los años 1919- 1921. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo. También nos ha confirmado Ilona Salomaa, la biógrafa de Rafael Karsten, que no existe correspondencia entre este investigador finlandés y algún miembro de la expedición. Comunicación personal.

⁸¹ No hemos localizado ninguna correspondencia entre Bruch y algún miembro de la expedición. Es probable que el pedido haya sido el resultado de un encuentro presencial.

⁸² Según Hansson (1943), también fueron enviadas a Erland Nordenskiöld del Museo de Gotemburgo pero no hemos podido confirmar el ingreso de una colección etnográfica relacionada a la expedición hasta en 1962, primera donación realizada por Gunnar Haeger que incluye además de artefactos, fotografías y documentación varia. Ver correspondencia entre Henry Wassén y Gunnar Haeger, 17 de marzo de 1962, archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

⁸³ En 1922 la sección etnográfica del Museo Nacional de Historia Natural recibió varias donaciones de objetos que fueron recolectados por diferentes expediciones. Los objetos de la expedición de Haeger recibidos por la institución de parte de Vilhelm Hansson son mencionados como donaciones menores. HARTMAN, C. V. (1922). "Etnografiska avdelningen," en *Vetenskapsakademiens årsbok 1922*. Editado por Vetenskapsakademien. Stockholm: Vetenskapsakademien.

⁸⁴ Correspondencia entre Gunnar Haeger y Rafael Karsten y una carta a Anna Haeger confirmando la recepción de los objetos, firmado por el profesor U.T. Sirelius de la sección etnográfica del Museo Nacional en Helsinki, consultado en archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

recolectados y sus imágenes fotográficas y fílmicas dentro de los museos o departamentos de etnografía.

A pesar de lo anterior, sostengo que las aspiraciones científicas eran bajas durante el transcurso de la experiencia en terreno. Aunque había una actividad incesante de adquisición de objetos pertenecientes a los indígenas, en general por medio de intercambio, Haeger dedicó muy pocas páginas de su diario de campo a describir el uso y sentido de esos objetos recolectados y mostró poco interés en situarlos dentro del modo de vida y costumbres locales. En el diario existen sólo algunas anotaciones de vocablos en pilagá y castellano que se refieren a la denominación de los objetos de intercambio. Es interesante destacar que si bien captaron imágenes tanto de indígenas como de criollos y gauchos solo recolectaron objetos pertenecientes a los pilagá. Sobre la recolección de especímenes entomológicos, relacionada a la supuesta misión encomendada por Bruch, no hemos encontrado registro alguno. Según Jespersen, Haeger tenía un interés por la botánica dedicando gran parte de su tiempo a la observación y registro de la flora de la región. Sin embargo, salvo algunas anotaciones dispares en el diario de campo tampoco hemos localizado prueba de esto.

En este capítulo hemos presentado y descrito la expedición sueca al Pilcomayo de 1920 y sus protagonistas. Destacamos especialmente la trayectoria del guía de la misma desde su arribo al Chaco. Sugerimos que los saberes prácticos que adquiere a través de actores en terreno que él mismo denomina “gauchos”, le resultaron vitales a la hora de transitar estas áreas y concretar expediciones. Con respecto al viaje de los suecos al Pilcomayo, resaltamos el carácter improvisado y cambiante de la misma, las múltiples agendas que coexistían, la larga duración de contacto e interacción con la población indígena y la centralidad del rodaje del film en el quehacer de los expedicionarios. Al interés por parte del jefe de la expedición de realizar estudios en terreno para determinar la factibilidad de instalar colonias y explotar los recursos naturales se sumó la realización de un film. De hecho, la realización de un rodaje en situ es uno de los motivos por los cuales los viajeros realizan una estadía prolongada con diferentes actores en el Pilcomayo medio, dando lugar así a lo que denomino una *convivencia diurna* con los indígenas pilagá. Este tipo de convivencia implicaba una co-presencia diurna entre algunos miembros del grupo de expedicionarios y el de los indígenas pero que se interrumpía a la noche cuando los nórdicos retornaban a su propio campamento, manteniendo apartados ciertos espacios de

sociabilidad e intimidad de cada grupo durante la noche aunque hubiese habido circulación y contacto durante el día.

Sostengo que las aspiraciones científicas eran bajas durante el transcurso de la experiencia en terreno. Ninguno de los tres viajeros venidos de Suecia estuvo en contacto antes de viajar al Chaco con alguna institución científica nórdica de la época. El único vínculo que se establece con una institución de esta índole ocurre en Argentina cuando Carlos Bruch les pidió recolectar especímenes entomológicos. Recién al regreso a Suecia, se toma contacto con museos con el fin de donarles objetos etnográficos recolectados durante el viaje. Las colecciones reunidas y estudios realizados por parte de los expedicionarios no fueron considerables en tamaño y extensión. De todos los resultados generados por la expedición el material visual es el que mayor atención recibió por parte de especialistas e investigadores.

Capítulo 4

4 Mostrar y narrar el recorrido por un mundo que desaparece. Las vidas de las imágenes fotográficas y fílmicas de una expedición

4.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo presento el corpus visual producido por la expedición de Haeger a partir del cual analizamos las prácticas de representación de viajeros sobre sí mismos y sobre las poblaciones indígenas y criollas del Chaco. Rastreamos luego las vidas (Mason 2001) que tuvieron las imágenes fotográficas y fílmicas antes de su recepción en el presente por diferentes actores en Argentina. Esta vida comenzó con una captación en terreno y la posterior exhibición, circulación y recepción en diversos formatos en ámbitos científicos, educativos y comerciales en Europa, especialmente en Suecia y Finlandia. De esta trayectoria me enfoco especialmente en las prácticas cinematográficas de Wilhelm Hansson y la comercialización posterior del material fílmico en la década de 1920. Termino el capítulo analizando la construcción narrativa y los modos de mostración y narración del film *Tras los Senderos indios del Río Pilcomayo* de 1950, único vestigio fílmico que queda de la expedición.

4.2 EL FILM *TRAS LOS SENDEROS DEL RÍO PILCOMAYO* Y EL CORPUS VISUAL DE LA EXPEDICIÓN

Con respecto a la filmación de Wilhelm Hansson durante la expedición, no hemos podido localizar los rollos de celuloide originales con más de 3000 metros de material⁸⁵. También se han perdido los primeros productos fílmicos que fueron editados y comercializados por Hansson a su regreso de Chaco. Se trataba de films breves o “vistas” que se presentaron como preludeo a largometrajes de ficción en varios cines en Europa durante la década de 1920 y un largometraje de no ficción, dividido en cuatro actos,

⁸⁵ “Vita fläckar kartlagda av svenskar” publicado en *Dagens nyheter*, el 20 de febrero de 1921, consultada en la hemeroteca de la Biblioteca de la Universidad de Lund.

estrenado en Estocolmo en 1922 titulado *Con estocolmenses entre pieles rojas* y en Finlandia bajo el título *Entre indios y gauchos*.

El único material cinematográfico que hasta el momento ha sido posible de ubicar es el largometraje silente en blanco y negro *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* con una duración de 50 minutos montado con el material filmado en 1920 por Jespersen y Hansson en la década de 1940. Luego del fallecimiento de Hansson en 1948 Jespersen, con el apoyo de la Asociación de viajeros suecos del Chaco, le da su forma final y se organiza en 1950 su estreno de carácter privado, es decir no comercial, en el contexto de una gala organizada por y para la comunidad sueca argentina de Estocolmo.

El film, desconocido en Argentina hasta el 2007 y nunca abordado desde la historia del cine ni de la antropología en Suecia, narra el viaje de la expedición y dentro de esta narración se exhiben escenas sobre la vida cotidiana de la población criolla y pilagá del Pilcomayo medio, con la cual tuvieron contacto los viajeros. El carácter privado de su proyección inaugural en 1950 podría explicar porqué nunca entró en la historia cinematográfica nacional de Suecia y porqué pocos académicos y críticos de cine saben de su existencia.

De los cincuenta minutos, dos tercios del film están dedicados exclusivamente al tema indígena mientras que sólo siete minutos son destinados a mostrar el modo de vida de los “gauchos” y “colonizadores criollos”. Se incluyen también escenas que muestran las actividades de los viajeros. Estas son repartidas en diferentes momentos del relato dando a entender que las poblaciones son retratadas a medida que la expedición avanza y se “encuentra” con ellos. Todas las escenas son acompañadas de explicaciones textuales en formato de intertítulos. El film cuenta con varios inserts de mapas para localizar geográficamente su público: al principio del relato y en el minuto 18, momento narrativo en el cual se marca la llegada de los viajeros a su destino, el Río Pilcomayo donde viven los pilagá. Al inicio también se presentan, a través de fotografías insertas en el film, a los protagonistas suecos de la expedición de 1920, al cacique Nelagadik -figura clave en las negociaciones para filmar- y dos imágenes anónimas de hombres pilagá. Se recurre de nuevo al recurso fotográfico al final del film en el minuto 47 contrastando visualmente el aspecto de los viajeros en Buenos Aires y en el Chaco. Los créditos de la versión de 1950 refieren el tema musical *Inkamarschen* (La marcha Inca) registrado por Eric Von Rosen en el valle de Tarija en 1902 durante la expedición de Nordenskiöld al Chaco-cordillera, por lo que consideramos que esta música acompañó su estreno.

Aunque la actividad principal de Hansson en el terreno fue rodar un film sabemos que también tomaba fotografías. El corpus fotográfico de la expedición se encuentra en tres diferentes instituciones: 1) el Museo Etnográfico de Estocolmo, 2) el Museo de la Cultura del Mundo de Gotemburgo y 3) la Biblioteca central de la Universidad de Lund. La autoría de las fotos solo es clara en el primer caso. Se trata de 24 fotografías en blanco y negro, en su mayoría retratos individuales de cuerpo entero o grupales de “tobas” y “gauchos”, que forman parte del acervo del Museo Etnográfico de Estocolmo desde 1926⁸⁶. En las fichas se enuncia que fueron tomadas por Wilhelm Hansson en el Gran Chaco pero no se hace mención de la expedición. Estas fotografías son las que han contado con mayor circulación en publicaciones periódicas y en formato de libros de aventura como también de antropología⁸⁷. Por su temprana incorporación al patrimonio de un Museo Etnográfico y por su amplia circulación nos referimos a estas fotografías como las oficiales de la expedición. En segundo lugar, en 1962 ingresaron al archivo fotográfico del Museo de Etnografía de Gotemburgo, a través de una donación realizada por Gunnar Haeger, el hermano del jefe de la expedición, 21 copias originales de fotografías en blanco y negro, de los cuales he podido consultar solo a once. A diferencia de las fotos archivadas en Estocolmo, los sujetos representados en estas son en su gran mayoría los expedicionarios posando solos o con indígenas denominados “toba”. Hay dos fotos de “toba-pilagá” que constituyen imágenes duplicadas de las que son atribuidas a Hansson en el acervo de Estocolmo. En referencia a la autoría simplemente dice “expedición de Haeger”. En el último caso, he podido identificar algunas fotos relacionadas a este viaje entre un corpus fotográfico más amplio que integra el fondo documental Jespersion⁸⁸. Esta identificación se ha hecho en base al reconocimiento del rostro de los expedicionarios y en otros casos en base a las anotaciones en el reverso de la copia. Se trata en total de doce fotografías en blanco y negro en soporte papel y una diapositiva. Algunas de estas fotografías a diferencia de las anteriores retratan a los expedicionarios en traje en el contexto de pueblo, probablemente alguna de las pequeñas localidades que se estaban formando a la vera del ferrocarril en las paradas llamadas “km 277” (luego llamada Las Saladas) y “km 263”

⁸⁶ Las colecciones 0144 y 0145, Museo Etnográfico de Estocolmo.

⁸⁷ Las fuentes son: el fotoreportaje “Bland Indianer och Gauchos. Bilder fran en forskningsfard till de innersta Sydamerika” del 27 de octubre de 1923, *Allas Journal*, donación Gunnar Haeger, Museo de las Culturas del Mundo; los capítulos de Jespersion y Hansson del libro *Chacofarare* de 1943; y el libro *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco* de 1932 escrito por el antropólogo finlandés Rafael Karsten.

⁸⁸ En el fondo documental existe un total de 87 fotografías en blanco y negro en soporte papel y once diapositivas. Biblioteca central de la Universidad de Lund.

(luego Pozo del Tigre). Por las características de este fondo, estas imágenes forman parte de una cantidad más amplia de documentación que Jespersen a lo largo de su vida valorizó y decidió guardar. Estas doce fotografías constituirían, como en el caso de los álbumes de fotos familiares, recuerdos visuales personales de la empresa de 1920 que poseía Jespersen. No se sabe si le fueron entregadas por Hansson o si fueron tomadas con una cámara de Jespersen que había seguido utilizando para retratar su vida en el Chaco después que los demás regresaron a Suecia al término del viaje al Pilcomayo. De hecho hay un número de fotografías que documentan paisajes y localidades chaqueñas como Fortín Esteros y su propio emprendimiento algodonero Campo Luminoso. Si fueron tomadas por la máquina de Jespersen, significaría que la expedición contaba con dos cámaras fotográficas y un cinematógrafo.

Se observa que hubo dos ciclos durante los cuales se activó la difusión y circulación de las imágenes de la expedición luego del regreso de los tres suecos a Europa en 1921. Seguimos los rastros que dejan la vida de las imágenes (Mason 2001) atendiendo a cómo las mismas pueden ser captadas, montadas e incorporadas en diferentes regímenes simbólicos y estéticos situados en tiempo y espacio, y de acuerdo a cada lenguaje visual. Como mostraremos en este capítulo el primero transcurre durante la década de 1920 y consiste en una fase de comercialización de los films por parte de Hansson seguido de una primera valorización de una parte del material visual por algunos representantes de la antropología en Suecia y Finlandia. Un segundo ciclo comienza a finales de la década de 1940, período de pos guerra, y está caracterizado por un espíritu conmemorativo de la expedición de 1920, con un fuerte protagonismo de Jespersen que en ese momento residía en Estocolmo.

El film (en su versión de 1950) será analizado a partir de dos modos enunciativos provenientes de la *mise-en-scène* y del proceso de edición. Entendemos que los largometrajes de no-ficción se caracterizan por dos modos enunciativos que son elaborados en dos diferentes momentos de su producción. El primero ocurre durante el rodaje en terreno cuando se negocia la *mise-en-scène* a partir de la mirada del camarógrafo y la actuación de los cuerpos frente la cámara. Al ojo y proyecto estético del camarógrafo se suman las posibilidades y limitaciones técnicas de la cámara y las cintas de celuloide, las condiciones ambientales, además de la disponibilidad de los movimientos de los cuerpos indígenas frente a la cámara que pueden ser voluntarios, negociados y/o coaccionados. El segundo modo narrativo es el montaje final, con la debida inserción de intertítulos y

secuenciación de escenas en la cual entra en juego la ficcionalización y juxtaposición del orden cronológico de los sucesos y de los recorridos en el espacio. Este segundo modo enunciativo organiza y reelabora las narrativas visuales enunciadas en las escenas filmadas durante el rodaje. Gaudreault (1987) llama a estas dos formas de enunciación los modos de mostración y narración, señalando que en el primer caso se tratan de micro-narrativas que surgen durante el rodaje, sobre las cuales se monta luego otra narrativa más abarcativa, mediante un guión y el propio proceso de edición. Como veremos en este capítulo, las micro-narrativas se inscriben en las prácticas de representación desarrolladas por Hansson en terreno pero la macro-narrativa guionada del largometraje es elaborada treinta años más tarde casi exclusivamente por Jespersen. Además, observamos que en el modo de "mostración", cuando los cuerpos se encuentran con las máquinas en terreno, las escenas corresponden a un espectáculo realista. Pero en la edición final del film (1950) que conocemos hoy, diversos fragmentos de espectáculo se encadenan en una "narración" etnográfica de la vida primitiva.

4.3 LAS PRÁCTICAS DE REPRESENTACIÓN CINEMATOGRAFICA Y FOTOGRAFICA DE WILHELM HANSSON. AVENTURA, EXOTISMO Y EFECTOS DE REALISMO

Tanto las fotografías como las micro narrativas fílmicas que han sobrevivido comparten el criterio de "mostrar" el viaje en sí, a los protagonistas de una "aventura" y los lugares y la población con la cual los viajeros interactuaron. De esta manera se constituye la representación de sujetos que pertenecen a tres grupos sociales y tres colectivos de identificación: los indígenas pilagá, los ganaderos criollos y los viajeros suecos.

Como vimos en el capítulo anterior, comparado con el registro cinematográfico, el de la fotografía pasó a un segundo plano. En este sentido, concibo que la lógica de representación visual que vemos en la totalidad del corpus está condicionada por el proyecto fílmico de Wilhelm Hansson. Analicemos ahora estas prácticas a partir de las imágenes en sí pero también en diálogo con lo que se sabe acerca de las prácticas de captación y exhibición de las mismas.

Las prácticas de representación de Hansson como camarógrafo-viajero respondían a una doble inclinación que para el cine temprano era una práctica común: mostrar y glorificar a la aventura del viaje y al mismo tiempo destacar con parámetros de realismo lo diferente y exótico del modo de vida de la gente con la cual se encontraban los viajeros. El

formato cinematográfico dominante era el *travelogue* o las “vistas”⁸⁹. Para el espectador de este primer cine, de fuerte impronta espectacular, los films era una manera de emprender el viaje sin trasladarse. Además, encontrarse en la pantalla con pueblos “nunca antes contactados” o con un “contacto mínimo con la sociedad blanca” era una experiencia que vendía a públicos ávidos de consumir exotismo.

Con el regreso de Hansson a Suecia en 1921 comienza una fase comercial y de popularización de las imágenes visuales del viaje. Las primeras ediciones y montajes de las imágenes filmadas se realizaron siguiendo una lógica de exhibición en formato corto, común en el cine de actualidades. Según el propio Hansson (1943), se proyectaron comercialmente como preludeo a largometrajes de ficción en varios cines de Suecia, Alemania, Italia y Francia. Pero a pesar de esta amplia difusión de los films - cuyo contenido concreto desconocemos - las ganancias fueron mucho menores de lo esperado (Hansson 1943). En cualquier caso, esto nos indica que Hansson pensaba su producción cinematográfica en función de expectativas comerciales y del gusto del público europeo. Hansson (1943) buscó aprovechar el material visual y realizó cientos de charlas y presentaciones en asociaciones, círculos de formación, escuelas, clubes y sociedades en Suecia y en Finlandia. En cuanto a Suecia, se debe tener en cuenta la gran cantidad de proyecciones que se realizaban afuera de los locales dedicados exclusivamente al cine. Aunque en 1907 se abrió la primera sala de cine en este país, se proyectaron una cantidad considerable de películas antes y después de este año, no en los mercados como ocurrió en otros países europeos, sino en las sedes de movimientos sociales como lo fueron el movimiento por la sobriedad y las iglesias libres (Hedling y Jönsson 2007). Hansson utilizó varios de este tipo de espacios de exhibición para realizar sus proyecciones de la expedición.

Como vimos en el primer capítulo durante el cine temprano la exhibición de imágenes fílmicas solían ser acompañadas de relatos contados en persona por el “aventurero-viajero” que había experimentado lo que el público podía ver en la pantalla. Este fue el caso del expositor de viajes itinerante Burton Holmes (1870-1958) quien se

⁸⁹ El *travelogue* se debe entender como un género fílmico transicional entre que combinaba elementos del cine de actualidades, del cine de atracciones y del cine de ficción CUARTEROLO, A. (2011). "El viaje en la era de la reproductibilidad técnica. Discursos etnogeográficos en los primeros travelogues argentinos," en *Identidades en foco. Fotografía e investigación social*. Editado por M. Giordano and A. Reyer, pp. 111-133. Resistencia: IIGHI-CONICET/ FADyCC-UNNE.. De hecho a veces los *travelogues* incluían en su montaje escenas e imágenes fílmicas que habían sido captadas y exhibidas como “actualidades” y “vistas” JERNUDD, Å. (1999). *Oscar Olsson's African Films. Examples of Touristic Edutainment*. Örebro: Örebro Universitet..

dedicó a viajar, filmar y exhibir sus *travelogues* en sitios dedicados a los espectáculos en la mayoría de las grandes ciudades de Estados Unidos y Gran Bretaña, práctica usual en esos dos países desde 1897 hasta la década de 1920 (Griffiths 1999). Aunque para Suecia no haya investigaciones que analicen este tipo de exhibición itinerante, podemos considerar a las charlas de Hansson ilustradas con fotografías y films dentro de este rubro pero recordando que la diferencia que dichas charlas se realizaban en lugares relacionados al ámbito escolar y/o a los movimientos sociales de principios del siglo XX.

En efecto, algunos sectores de la sociedad sueca veían en el cine temprano de no ficción un vehículo para educar al público escolar y las masas de trabajadores (Jernudd 1999). Así se llegó a fusionar el espectáculo con la educación en un género, lo que Jernudd denomina *edutainment*. Las prácticas de representación de Hansson serían entonces un claro ejemplo de *edutainment*.

Ya he mencionado que a finales de 1922 se estrenó en Estocolmo el primer y único largometraje de Hansson llamado *Con estocolmenses entre pieles rojas*. Esta película, realizada en base a los materiales rodados en el Chaco, se debe entender en términos de *edutainment* y en relación a otros largometrajes de no ficción contemporáneos producto de expediciones. Entre ellos las películas *Entre hombres y animales salvajes* de 55 min y *Tras los senderos africanos de caza con el príncipe Wilhelm* de 50 minutos, ambas filmadas por Oscar Olsson durante sus expediciones a África Central, estrenadas en 1922, constituyeron hitos en la transición del cine temprano de no ficción hacia formas narrativas (Jernudd 1999).

Si bien el primer largometraje de Hansson no se ha conservado, existe información acerca de sus características técnicas, lugar y fecha de estreno y su contenido en una ficha elaborada por Svenska Filminstitutet⁹⁰. Según estos datos, el cine Victoriasalen de Estocolmo publicó la siguiente descripción en el estreno de *Con estocolmenses entre pieles rojas* de 60 minutos el 2 de noviembre 1922:

“Película en cuatro partes sobre los viajes y estadías de una expedición sueca por una región parcialmente inexplorada en el interior del centro de Sudamérica. 1. Tras caminos de viajeros en Buenos Ayres. 2. Entre gauchos y rebaños en la Pampa. 3. A

⁹⁰La ficha se encuentra on-line: <http://www.svenskfilmdatabas.se/sv/item/?type=film&itemid=17445>, consultado 13/02/2018.

través del desierto⁹¹ (El Gran Chaco). 4. De visita con los indios tobas. Breve charla introductoria con proyección de fotografías por parte del director Vilhelm Hansson⁹².

Al igual que en los largometrajes de Olsson, el de Hansson representa una transición hacia formas más extensas y narrativas en el cine sueco de no ficción, condicionada por prácticas de exhibición que, como hemos visto, se encontraban bien establecidas en la década de 1920: films breves en formato de noticiero o actualidad exhibidos antes o después de largometrajes de ficción y presentación de los mismos en el marco de charlas sobre experiencias de viaje. Hansson participó en ambas prácticas.

Jernudd argumenta en referencia a Oscar Olsson que varios de sus travelogues y films breves (que duraban entre cuatro y siete minutos), destinados a contextos escolares y cines comerciales, fueron también integrados en una secuencia narrativa más extensa y de esta manera Entre hombres y animales salvajes se puede concebir como un intento de superar la simple mostración de imágenes. Sin embargo, aunque la narrativa conecta una “vista” a otra a través de intertítulos y dentro del marco más amplio del relato sobre el viaje intentando instaurar un relato único, Jernudd sostiene que la lógica narrativa de las “vistas” que están organizadas en seis actos⁹³ y que esta autora llama minifilms y numbers irrumpe y fragmenta cualquier hilo narrativo al estilo de los largometrajes de ficción. La filmografía de Hansson tiene varios puntos en común con la de Olsson. Sabemos que sus primeros productos fílmicos del Chaco siguieron la lógica de mostración del cine de actualidades y que luego optó por una narrativa más extensa de 60 minutos. Así lo entendió la comisión estatal de censura de *Statens Biografbyrå*⁹⁴ que consideró el film apto para todo público, igual calificación que habían recibidos los largometrajes de Olsson, destacando menos la expedición en sí y más los lugares y poblaciones visitadas: “Muestra vistas de Sudamérica y de la vida de indios y gauchos”. De esta manera el estado expresaba que era una película para toda la familia, incluyendo a los niños, con valor de *edutainment*. En el programa que el cine Victoriasalen publicó sobre el film de Hansson vemos que éste también se encuentra dividido en actos, en este caso en cuatro, y que la temática que une el relato es la expedición. Aunque no sea posible ver y analizar la

⁹¹La palabra original en sueco es “vildmark” que remite a un espacio inhabitado, donde ha habido poca o nula presencia humana.

⁹²Traducción mía. En las fuentes el nombre de Hansson se escribe de distintas maneras: Vilhelm o Wilhelm.

⁹³ Todos los actos tienen aproximadamente la misma duración. En el caso de este film, cada acto tiene la duración promedia de un film breve o *travelogue*. JERNUDD, Å. (1999). *Oscar Olsson's African Films. Examples of Touristic Edutainment*. Örebro: Örebro Universitet.

⁹⁴ La agencia nacional *Statens Biografbyrå* se ocupaba de la censura del cine y fue creado en 1911 como respuesta a las discusiones y preocupaciones en torno al carácter moral del cine.

estructura narrativa de este primer largometraje, debemos reconocer que el proyecto cinematográfico de Hansson no estaba necesariamente conducido por la producción documental en formato de largometraje sino que se encontraba bajo la lógica del cine de actualidades y vistas y en el mejor de los casos en una transición hacia la posibilidad de contar una historia con imágenes cinematográficas de no ficción.

Volviendo al anuncio promocional del film de 1922 es interesante remarcar que se utilizan las categorías genéricas de “indio” o “piel roja” en los títulos del film y luego en la descripción de cada acto aparece la denominación “toba” que indica una pertenencia étnica específica. La utilización de estas categorías en los títulos era una manera de atraer y hacer saber al público que se trataba de un encuentro con la alteridad y una experiencia de exotismo. “Piel roja” es una categoría racial que alude al supuesto color cobrizo que tenía la piel de la “raza” india, siendo una manera sensacionalista de referirse a sujetos exotizados. Pero especificar que esos “indios” son “toba” se relaciona con la experiencia de haber visitado y dado a conocer visualmente a ese un grupo étnico específico. Por otro lado, la utilización del término “toba”, a diferencia de las varias menciones a los “pelaga”⁹⁵ en el diario de campo de Haeger, llama la atención y remite a cierta inestabilidad en las denominaciones durante la práctica en terreno. Tengamos en cuenta que la colección etnográfica reunida en el contexto del viaje al Chaco, donada por Hansson al Museo Nacional de Historia Natural de Estocolmo en 1922, ingresó bajo la denominación de “toba”. La utilización de esta denominación se debe entender en términos de los estudios ya realizados sobre “grupos tobas” en la zona norte del Pilcomayo por parte de Karsten y que para esta época no existían estudios etnográficos circulando en Escandinavia sobre un grupo étnico denominado pilagá⁹⁶.

Con respecto a la representación de los gauchos, un acto de cuatro se dedica a ellos mientras que en dos actos se muestra el viaje y los lugares visitados. Como ya mencionamos, recién en el último acto se presenta a los “tobas”. Aunque el fragmento “de visita con indios toba” constituía solo un cuarto de la duración total del film, la figura de “indio” se ponía en primer plano en ambos títulos, indicando su fuerza de atracción. Finalmente, el tercer acto titulado “A través del desierto (El Gran Chaco)” que activa la

⁹⁵ Se refería a los pilagá.

⁹⁶ Tanto los tobas como los pilagá pertenecen a la misma familia lingüística guaycurú. Sus relaciones se intensifican durante la guerra del Chaco, de hecho Alfred Métraux denomina “toba pilagá” a los grupos que estudia en el Pilcomayo medio durante la década de 1930. Ver MÉTRAUX, A. (1937). Études d' Ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco). *Anthropos* 32:171-194/ 378-401.

imagen del desierto, para el caso argentino históricamente utilizada como justificación de la conquista territorial y el avance militar del Estado sobre sus fronteras interiores.

Ahora bien, echamos una mirada al corpus documental efectivamente conservado. Se puede apreciar que en su primera circulación a comienzos de la década de 1920 la representación textual y visual se asemeja a la descripción de los actos del largometraje de 1922, resaltando la figura del viajero, el indio/toba y el gaucho. Además, se destaca la experiencia del viaje y las hazañas y logros de los expedicionarios en un espacio geográfico poco explorado por el hombre blanco. En efecto, las notas periodísticas sobre la expedición, publicadas en 1921 y 1923⁹⁷, representan la empresa en términos de un viaje pionero a un lugar remoto e inexplorado emprendido por jóvenes exploradores quienes logran superar peligros y obstáculos vanos, se trata de “saciar la sed por la aventura y nuevas sensaciones”⁹⁸ por parte “tres jóvenes suecos (que) arriban a lugares nunca antes pisados por hombres blancos, donde hasta entonces solo había habido indios”⁹⁹ o también: “cuatro suecos emprenden un viaje audaz por el monte en una región del norte argentino, nunca antes visitada por hombres blancos”¹⁰⁰ y avanzando también en el conocimiento geográfico: “manchas blancas fueron cartografiadas por suecos”¹⁰¹. Una de estas notas es un foto reportaje. La mayoría de las fotos retratan “tobas” y “gauchos” en grupos o individualmente, pero se presenta a cada viajero mediante un retrato individual, que los muestra de “viaje” en el ambiente chaqueño, sugiriendo con la pose, los gestos o algún accesorio rasgos de su personalidad (Figura 7). Así Haeger aparece con guantes, cinturón y sombrero en postura corporal recta y disciplinada, Hansson está “mimetizado” con un sombrero de junco y posa junto a su filmadora, Jespersion aparece con barba y camisa suelta, relajado con sus dos perros frente a una choza y, por último, tenemos a Svanbeck que sonrío mientras sostiene demasiados zapallos en las manos, tantos que tuvo que guardar algunos en la camisa. Todos ellos miran a la cámara.

⁹⁷Estas notas periodísticas no fueron escritas por Hansson: sin embargo, considero que representan su versión de los hechos y su visión sobre el Chaco y su población.

⁹⁸ “Vita fläckar kartlagda av svenskar” publicado en *Dagens nyheter*, el 20 de febrero de 1921, consultada en la hemeroteca de la Biblioteca de la Universidad de Lund.

⁹⁹ “Vita fläckar kartlagda av svenskar”, 1921.

¹⁰⁰ “Bland Indianer och Gauchos. Bilder fran en forskningsfärd till de innersta Sydamerika” del 27 de octubre de 1923, *Allas Journal*, donación Gunnar Haeger, Museo de la Cultura del Mundo.

¹⁰¹ Se trata del título de la nota “Vita fläckar kartlagda av svenskar” de 1921.

Esta imagen de exploradores que perduran a pesar del monte reaparece en un foto-collage inserto en el film de 1950 justo después de una fotografía de las mismas personas en traje por una calle de Buenos Aires, destacando así que los mismos viajeros son capaces de transitar geografías tan contrastantes como la civilización urbana y la ruralidad del “desierto” (Figura 9). Se ofrece entonces un contraste visual entre su aspecto de “caballeros”, afeitados y vestidos en traje, en Buenos Aires antes de su vuelta a Suecia con su look de todo terreno en el Chaco, con barbas largas, vestidos con ropa informal y algo gastada.

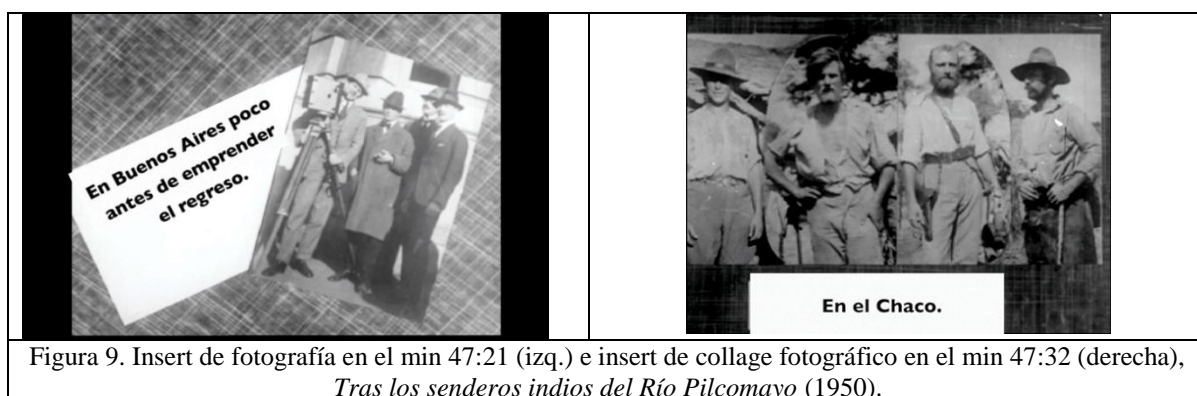


Figura 9. Insert de fotografía en el min 47:21 (izq.) e insert de collage fotográfico en el min 47:32 (derecha), *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* (1950).

Pero este contraste no es siempre tan marcado. Mencionamos las imágenes de los expedicionarios en traje en las pequeñas localidades al lado del ferrocarril (Figura 10). Estos recuerdos visuales de Jespersen suavizan la diferencia radical entre el viajero en Buenos Aires y en el Chaco y sugiere otro modo de ser explorador en el Chaco: el viajero caballero que viste de traje aunque este en un paraje en el Chaco. Es el viajero antes o después de vestirse de explorador y adentrarse a mula y caballo en los interiores de la región. Esta auto-imagen se corresponde con en el título de la novela autobiográfica de Jespersen “*Un Caballero a orillas del Pilcomayo*”.

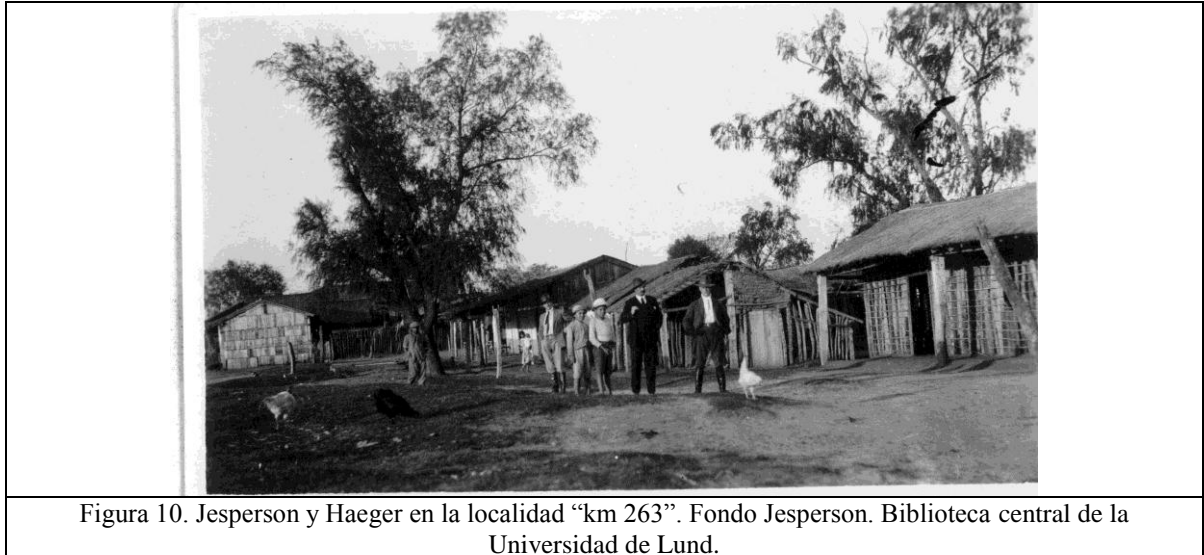


Figura 10. Jespersen y Haeger en la localidad “km 263”. Fondo Jespersen. Biblioteca central de la Universidad de Lund.

Es decir, en los medios, en el film de 1950 y en la documentación donada por Gunnar Haeger en 1966 al Museo Etnográfico de Gotemburgo aparece una representación fotográfica de sí mismos que fue parte de la práctica fotográfica de la expedición pero excluida de la *colección fotográfica oficial* que ingresó al Museo etnográfico de Estocolmo en 1926.

Concentrémonos ahora en la práctica cinematográfica de Hansson¹⁰². Éste filmó varias escenas en las cuales los viajeros estaban trasladándose por distintos ambientes chaqueños o realizando diferentes tareas en el campamento. En estas micro narrativas del film 1950 vemos a la caravana transitando por los pastizales, atravesando una picada angosta por medio del monte cerrado (Figura 11) y cruzando en balsa un río con todo el equipamiento y los víveres. Estas escenas contienen varios planos y contra planos y diferentes perspectivas: de la caravana que ora se acerca hacia la cámara y ora se la ve desde atrás mientras se aleja. En la escena de la travesía del río esta se invierte: primero se filma a la caravana desde atrás mientras sus integrantes entran uno tras otra al agua y luego, del otro lado del río, se registra desde el frente cómo mulas, personas y caballos salen del agua (Figura 12). En la escena del campamento, se muestran a los integrantes de la expedición, incluyendo a los peones y los perros, preparando los aperos, montando y guardando las carpas, tomando mate, haciendo asado y compartiendo una comida (Figura 11). Son escenas de vida cotidiana en el campamento que lo muestran como un espacio de

¹⁰² Hemos realizado un primer acercamiento al análisis del discurso visual de las imágenes fílmicas de la expedición en la siguiente publicación: GIORDANO, M. y A. GUSTAVSSON (2013). "Entre la narrativa de viaje y el discurso etnográfico. La primera filmografía en el imaginario del indígena chaqueño " en *Memoria e Imaginario en el Nordeste Argentino. Escritura, oralidad e imagen*. Editado por M. Giordano, Luciana Sudar Klappenbach y Ronald Isler Duprat. Rosario: Prohistoria.

sociabilidad e intimidad compartida especialmente por los suecos, campamento al cual vuelven cada atardecer después de las excursiones y filmaciones con indígenas y criollos.



Figura 11. Haeger toma mate en el campamento en el min. 08:01 (izquierda) y la caravana a través del monte cerrado en el min 17:28 (derecha), *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* (1950).

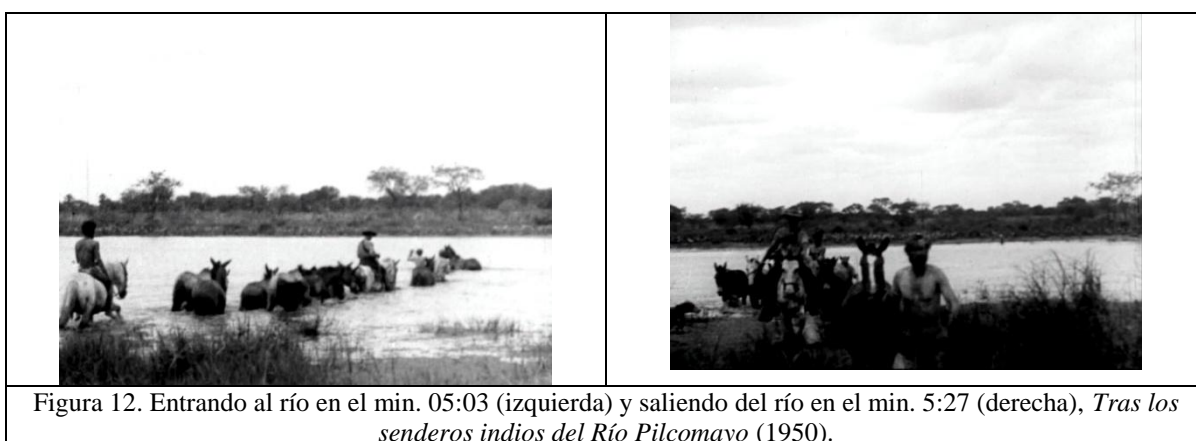


Figura 12. Entrando al río en el min. 05:03 (izquierda) y saliendo del río en el min. 5:27 (derecha), *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* (1950).

Aunque el primer acto del largometraje de Hansson de 1922 tuviese el título “*Viajando en Buenos Ayres*”¹⁰³ no han sobrevivido escenas filmadas que muestren a los viajeros utilizando los medios modernos de transporte o en contextos más urbanos.

Hansson tomó imágenes fotográficas y fílmicas de los *modos de vida* de indígenas pero también de la población “criolla” o los “gauchos”, pero el registro de imágenes en terreno se centró en filmar a los pilagá. Como hemos visto, era inusual que viajeros del Chaco tuvieran un interés en representar visualmente los *modos de vida* de la población indígena, salvo los casos de Boggiani, Nordenskiöld y Von Rosen que tenían un interés explícitamente etnográfico.

Como discutimos en el primer capítulo la “primitividad” de los pueblos indígenas se resaltaba a través de efectos de realismo visual, comúnmente escenificado en el primer cine. Estas descripciones cinematográficas de los *otros étnicos* no correspondían a un

¹⁰³ Traducción mía del título original en sueco del primer actor del largometraje de Hansson de 1922 “På färdvägar i Buenos Ayres”.

método etnográfico que pretendía una descripción objetiva y verídica de una realidad cultural y social, sino que justamente se buscaba generar un efecto de realidad exótica. Las imágenes tenían que proveer la ilusión de que la cámara no alteraba la realidad filmada, algo buscado en los *travelogues* y cine de expedición (Russell 2003).

Hansson no necesariamente apuntaba a documentar y mostrar los modos de vida de las poblaciones locales *tal como eran* en el contacto interétnico sino que a través de escenificaciones dentro de sus propios contextos culturales producía “vistas” que parecían reales y genuinas. Estaba convencido que había que filmar a los indígenas en su propio hábitat, fundamentalmente en torno a sus propias viviendas pero también siguiéndolos a otros lugares como los esteros donde buscaban agua, pescaban o se bañaban. Por lo tanto, no era una opción estética aprovechar las múltiples visitas de los pilagá al campamento de los suecos. Los micro-relatos del film de 1950 muestran indígenas de diferentes generaciones de forma grupal o individual realizando diferentes actividades y tareas o posando para la cámara. Se filmaron sus animales domésticos, sus viviendas, la elaboración de vasijas y textiles, la fabricación de armas que luego se utilizaron en escenas de caza y pesca, la cocción de alimentos y bebidas, y sus danzas, fiestas, juegos, entre otras actividades (Figura 13). Se realizaron escenas sobre tópicos que son recurrentes en la narrativa visual sobre los "pueblos primitivos" y sus modos de subsistencia, como la pesca, la elaboración del fuego, y la cocción del alimento. En todas estas escenas la cámara juega con diversidad de planos, acercándose y alejándose, utilizando diversos puntos de vista para una misma escena, acudiendo al detalle para enfatizar algún aspecto, pero lo más común es la utilización de planos generales.



En algunas tomas parece romperse la ilusión del realismo: las imágenes mismas revelan indicios de escenificación y ficcionalización. Así algunas tomas aluden a una construcción de escena: la disposición de los sujetos frente a los toldos, realizando "acciones cotidianas" constituye uno de estos casos. Se advierte cómo el operador de la cámara construye los planos con los toldos como marco, ubicando a los personajes de manera que la acción pueda ser registrada desde el punto de visión de la cámara. En cuanto al tejido, además de mostrar escenas donde las mujeres tejen en sus telares, luego se muestran los artefactos textiles ("yicas", ponchos, etc.) de un modo que quedan "puestos en escena" frente a la cámara. Luego se ofrece un paneo de estos textiles y se ve a un indígena "desfilando" portando las carteras o los ponchos. Allí el plano recorta al sujeto y dirige la mirada a la cultura material (Figura 14). A diferencia de otras escenas en las cuales los indígenas realizan actividades ensambladas a ciertos artefactos, aquí los textiles son ordenados y organizados para ser consumidos como mercancías, artesanías u objetos de museos.



Figura 14. Elaboración de textiles en min. 22:35 (izquierda) y exhibición de textiles en min. 23:03 (derecha) *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* (1950).

La escena de caza del avestruz es otro ejemplo muy claro de la escenificación y del indígena como actor. La secuencia comienza con el camuflaje del indígena con pinturas y follaje sobre cabeza y rostro, que luego avanza hacia la cámara y dispara una flecha sobre un supuesto avestruz. Tras el flechazo, el indígena se saca el follaje, lo arroja, y ríe frente a la cámara. Este desenlace pone de manifiesto el lado ficcional de esta acción de caza.

Hansson implementó varias estrategias para conseguir que los indígenas actuaran como "de costumbre", como si no hubiese una cámara filmándolos. Tras las negociaciones para permanecer y filmar en los territorios de caza de los pilagá, se estableció una relación contractual entre viajeros e indígenas en la cual se les pagaba a estos últimos para actuar de

sí mismos en el film¹⁰⁴. El mecanismo implementado consistió en entregarles a los actores un “vale” hecho de caña que podía ser utilizado como moneda en un improvisado comercio que los mismos expedicionarios habían montado. Las negociaciones y el tipo de convivencia que se establece entre indígenas, expedicionarios y criollos entorno a la tecnología fílmica será abordado con mayor profundidad más adelante. Este dato ayuda a comprender cómo se obtuvieron las imágenes que recrean y escenifican las costumbres pilagá, como danzas, rituales y escenas de cacería o pesca. Ello no implica que estos grupos indígenas no realizaran dichas danzas, ni se vistieran y ornamentaran de cierto modo o que lo que los métodos de caza y pesca no fueran los que las escenas muestran, sino que simplemente las tomas fueron consensuadas y pautadas con la comunidad, de tal manera que debían recrear esas danzas en situaciones que correspondían a tiempos de la expedición y no a los de su cotidianeidad o ritualidad. En todo caso, la descripción cinematográfica de los modos de vida pilagá filmada por Hansson se corresponde con una monografía etnográfica sobre los pilagá publicado por el etnógrafo argentino del Chaco Enrique Palavecino (1933), como por ejemplo, la fabricación de bebidas fermentadas con frutos secos recolectados por la mujeres y trasladados en bolsas sobre la espalda y sujetas por la frente, las técnicas y herramientas utilizadas para la pesca en grupo, la caza del avestruz, la obtención del fuego por “giración”, el uso de pipas tubulares para fumar tabaco, etc. Aún así, en el caso de Hansson el registro de la población local en sus propios contextos culturales no estaba ligado a un proyecto científico o antropológico, sino a los cánones realistas del cine temprano.

Durante su estadía de dos meses en las cercanías del Río Pilcomayo los expedicionarios identificaron otros *modos de vida tradicionales* dignos de ser filmados aunque solo 7 minutos del film de 1950 se dediquen a ellos. Se trata de los “criollos” y “gauchos” que en gran medida se dedicaban a la cría y arreo de ganado vacuno, sin uso de alambrado, y eran quienes disputaban las tierras a los indígenas. En la prensa sueca de la época se describieron como “gauchos – ganaderos criollos – con residencia más o menos fija, quienes constantemente buscaban pastos para sus rebaños, llevando un modo de vida semi-nómade al intemperie”¹⁰⁵. Representaban el “último puesto de la avanzada civilizatoria”. El gaucho, en su carácter de “mestizo”, no era igual de civilizado que los viajeros quienes se consideraban *hombres blancos*; podía formar parte de la sociedad

¹⁰⁴Manuscrito para radio-conferencia de Jespersen de 1951, archivo del *Världskulturmuseet*, Gotemburgo.

¹⁰⁵“Bland Indianer och Gauchos. Bilder från en forskningsfärd till de innersta Sydamerika” del 27 de octubre de 1923, *Allas Journal*, donación Gunnar Haeger, Museo de las Culturas del Mundo.

occidental pero se encontraba en sus márgenes, habitando los límites donde terminaba la civilización y comenzaba el salvajismo y lo primitivo. También ellos, una especie de casta noble de hombres a caballo estaban en vías de extinción. El 8 de octubre de 1920 Haeger escribe en su diario:

“El viejo criollo Don José (...) de postura recta en la montura con su barba gris y tez oscura, con botas altas y un poncho que cae de modo elegante y suelto desde sus hombros consta de un gentil ejemplar de la casta gaucha, que desafortunadamente se encuentra en extinción”¹⁰⁶.

Pero a diferencia de los indígenas, los modos de vida tradicionales del gaucho que se proclamaban en vías de desaparición, y habían sido declarados muertos en la pampa húmeda, estaban siendo exaltados y glorificados como raíz de la argentinidad desde la época del Centenario en 1910 (Adamovsky 2016, Archetti 2002).

La representación fílmica de los gauchos se restringe a escenas en las cuales se presenta el hogar y el quehacer diario de los miembros de una familia nuclear. Se trata de la familia de Anselmo Calermo quien junto a su mujer y sus numerosos hijos vive de la cría de ganado vacuno, ovino y caprino. Se ve a Calermo con sus hijos a caballo y luego sentado con el resto de su familia al lado de la vivienda familiar. Varios minutos de filmación muestran a los hombres de la familia arreando y enlazando a vacas y a las niñas de la familia ayudando con el cuidado del ganado caprino y ovino (Figura 15). Los miembros de la familia se vuelven personajes que reaparecen en diferentes escenas en contextos de ocio, recibiendo visitas y tomando mate y también en contextos laborales resaltando que todos hasta los más pequeños colaboran en la empresa familiar. Se ve a una de las hijas de Calermo de muy corta edad galopando hacia la cámara, lo que busca subrayar la destreza de esta pequeña y la naturalidad con la cual los hijos de gauchos aprenden a vincularse a los caballos. En las escenas en las cuales las hijas posan y miran la cámara fijamente la presencia de la cámara se hace más evidente (Figura 16). Aquí el efecto de realismo se hace más tenue que en el caso de la filmación de los pilagá realizando acciones.

¹⁰⁶ La palabra original en el diario de Haeger que traduzco a “criollo” es “creoyen” que es un intento de representar fonéticamente la pronunciación de esta palabra en castellano que representaba una importante categoría social en la frontera del Pilcomayo. Archivo de VKM, Gotemburgo.



Figura 15. Arreando vacas en el min. 10:53 (izquierda) y cuidando al rebaño de ovejas y cabras en el min. 14:46 (derecha). *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* (1950).



Figura 16. Las hijas de Calermo posando, en el min 10:00 (izquierda) y en el min 14:06 (derecha), *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* (1950).

En una escena muy breve en la cual se muestra al ganadero criollo Jesús María González, montado a caballo con sus hijos y gauchos. Esta figura tiene mayor protagonismo en el diario de campo de Haeger quien no deja de expresar una profunda admiración por este “típico viejo ganadero criollo muy caballero”¹⁰⁷.

No contamos con ningún dato sobre cómo se lograron las filmaciones. Sin embargo, de acuerdo al diario de campo, Jespersion conocía previamente tanto a Anselmo Calermo como a Jesús María González. El diario de Haeger expresa que hubo un vínculo amistoso entre los Calermo y los expedicionarios basado en intercambios más allá de la filmación. Los encuentros con el viejo Anselmo eran variados y parecían compartir ciertos espacios de sociabilidad. Frecuentemente los expedicionarios eran invitados a probar la leche y el queso elaborado por la familia y éstos les enviaban a cambio provisiones como café y azúcar.

¹⁰⁷ Diario de campo de Haeger. VKM, Gotemburgo.

Recordemos que no eran comunes los retratos fotográficos de la población no indígena que no fueran inmigrantes y en mucha menor medida la representación de su modo de vida. Tampoco era común su representación fílmica. Resulta paradójico que en el Chaco mientras los indígenas sufrían una hipervisibilización en imágenes visuales y una invisibilización en términos de sujetos de derechos y ciudadanía, los pobladores criollos solían ser invisibilizados por las cámaras pero considerados miembros semi-pletos de la sociedad argentina. En este caso vemos retratos de gauchos aunque bastante desmarcados.

El corpus visual no revela gran cantidad de imágenes de naturaleza pero éstas existieron. En efecto, durante las primeras dos semanas de la expedición se hicieron casi exclusivamente tomas de fauna silvestre, especialmente de las aves que abundaban en un cuerpo de agua permanente llamado Pozo de los Chanchos. Pero este material fílmico no sobrevivió a las inundaciones que sorprendieron a los viajeros cuando regresaban del Pilcomayo hacia la línea del Ferrocarril. Todo esto muestra que los motivos a filmar fueron surgiendo en terreno y algunos planes de rodaje fueron reemplazados por otros durante el viaje en función de cómo se iban desplegando los eventos. Por ejemplo, debido a su enemistad con los pilagá se descartó filmar a los “indios de Bolivia”, difundidos en la obra de Nordenskiöld¹⁰⁸ y a quienes Jespersen afirmaba que podía localizar. También se habían reservado rollos en la ciudad de Formosa para filmar las Cataratas de Iguazú, pero tampoco eso ocurrió.

4.4 RECEPCIÓN DE LAS IMÁGENES POR PARTE DE LA COMUNIDAD ANTROPOLÓGICA NÓRDICA

A continuación discuto la recepción del material fílmico y fotográfico de Hansson por parte de la comunidad antropológica en la década de 1920. Argumento que la estética realista y el modo de retratar cada cultura por separado, criterios que orientaban las prácticas de representación de Hansson, permitió que el material cobrará cierto valor ilustrativo en ámbitos de la naciente antropología americanista nórdica.

Veamos primeramente el conjunto de fotografías *oficiales* de la expedición parte del acervo del Museo Etnográfico de Estocolmo. En esta colección se encuentran representadas solamente las poblaciones visitadas, clasificadas en las fichas originales del

¹⁰⁸ Se trata de los ashlushlay (actuales nivaclé) sobre los cuales Nordenskiöld escribe en 1910. Ver NORDENSKIÖLD, E. (1926 (1910)). *Indianliv i El Gran Chaco (Syd-Amerika)*. Stockholm: Ahlén & Akerlunds Förlag..

museo bajo la denominación de “gauchos” y “tobas”. Las fotografías con el número de catalogación 145 corresponden a los primeros y 144 a los segundos. En ambas subcolecciones, se resalta la *particularidad cultural* de cada grupo socio-cultural con imágenes que incluyen el aspecto físico de las personas, tipo de vivienda, prácticas de subsistencia y cultura material. Se retrata a cada cual en su propio hábitat o contexto cultural, en coincidencia con la práctica cinematográfica que discutimos en el apartado anterior.

En las fotografías de indígenas hay varios retratos individuales en los cuales rara vez los sujetos miran la cámara. Se destaca el retrato de Nelagadik por ser el único que resalta la individualidad del sujeto tanto a través del uso de su nombre como visualmente a través de su gesto serio y una mirada que penetra la cámara (Figura 17). Aún así no observamos una escenificación de tipo retrato burgués en la toma de estas fotografías. Tampoco notamos una mirada que coincida con la inspección de la fotografía antropométrica. Hansson no recurrió al uso de un telón de fondo blanco, aunque en algunas fotos los indígenas posan con gruesas telas en torno a su cintura que en otros casos están ausentes. A diferencia de las fotografías de los viajeros donde se buscaba resaltar un rasgo de personalidad del individuo y donde se refuerza una humanidad universal, el sujeto indígena aparece en términos de su diferencia cultural y étnica. Es decir, aunque su humanidad no es negada, se enfoca en la diferencia y la *alteridad*. Esto se percibe cuando los sujetos posan de perfil para dejar a la vista elementos étnicos como pescados colgados de la cintura de un joven, un jabalí colgado en la espalda y una iguana cazada con la mano (Figura 17).



Figura 17. Nelagadik (izquierda), cazador con jabalí (medio) y pescador (derecha), Museo Etnográfico de Estocolmo.

Las fotografías grupales no muestran “familias indígenas” al estilo burgués y occidental, como era común en la industria de postales de la época, sino que se los ve pescando o posando con redes de pesca en sus manos, destacando la práctica grupal. Otras imágenes fueron tomadas frente a las viviendas y muestran a los sujetos sentados en el piso en ronda, algunos dedicándose a sacarse piojos. En una segunda fotografía de la misma escena se resalta el “despioje” mediante la técnica del “zoom” (Figura 18). Se orienta la mirada del espectador al detalle siendo un recurso más común en el lenguaje cinematográfico que en el fotográfico. Así, se va resaltando visualmente la particularidad cultural de esta etnia con imágenes que en su gran mayoría muestran prácticas de subsistencia de cazadores recolectores, sus presas y su cultura material específica.

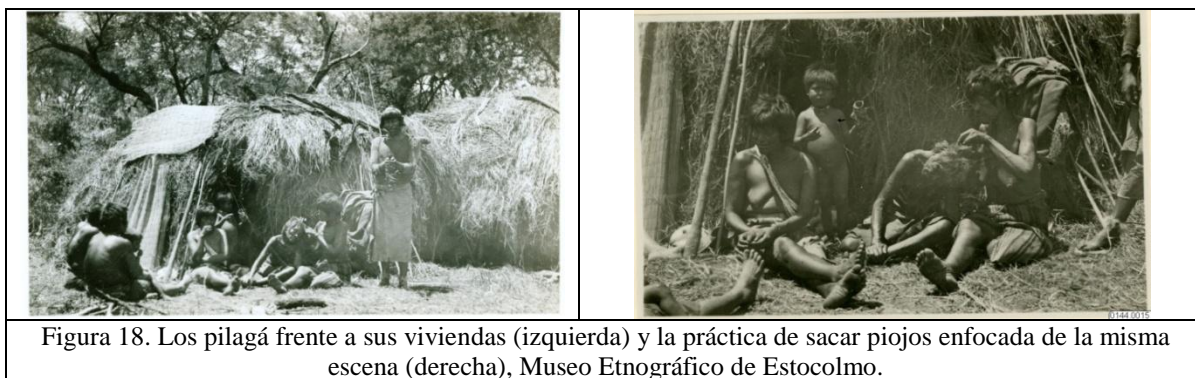


Figura 18. Los pilagá frente a sus viviendas (izquierda) y la práctica de sacar piojos enfocada de la misma escena (derecha), Museo Etnográfico de Estocolmo.

Pueden observarse similitudes entre las prácticas de representación fotográfica de Hansson y las de Nordenskiöld y Von Rosen que también buscaron captar a los indígenas chaqueños en sus contextos enfocando su cultura material para ilustrar sus investigaciones. Pero, a diferencia de los parámetros naturalistas y científicos de observación empleados en la fotografía de Nordenskiöld y Von Rosen, la de Hansson se entiende en conjugación con su producción cinematográfica a partir de la observación y recreación in situ de *modos de vida* primitivos.

En cuanto a la colección de fotografías de “gauchos”, hay dos retratos de la familia Calermo: uno de padre, madre y bebé y otro grupal donde se encuentran todos los hijos, vestidos para la ocasión, algunos parados pero la mayoría sentados sobre sillas en un semicírculo de cara a la cámara (Figura 19). Si en las escenas fílmicas el gaucho y ganadero Jesús María González y sus peones sólo aparecen unos segundos, en la colección fotográfica cobran mayor protagonismo (figurando en tres de las ocho fotografías conservadas). En la primera de ellos se representa a tres hombres montados a caballo llevando guardamontes. La segunda es un retrato de Jesús María González sentado en una silla disfrutando de su mate. La última muestra a un grupo de hombres posando para la cámara bajo un árbol de algarrobo (Figura 19). En la ficha se describe a Jesús María González como “un ganadero hablante quichua proveniente de Bolivia y descendiente de los Incas”. Es interesante que el gaucho tiene sangre indígena pero no por haberse mezclado con los “indios chaqueños”, sino por descender de una de las grandes civilizaciones precolombinas.



Figura 19. La familia Calermo (izquierda) y Jesús María González y sus “gauchos” (derecha), Museo Etnográfico de Estocolmo.

A diferencia de los indígenas, los “gauchos” se retratan sentados cómodamente en sillas o sobre el lomo del caballo. Se los muestra con nombre y apellido y formando una familia, y no como parte de un colectivo más amplio. Este modo de fotografiar a los “gauchos” se acerca a la práctica de representación contratada por inmigrantes que se

estaba extendiendo a comienzos del siglo XX, y se orientaba a la reproducción en contextos rurales del retrato burgués urbano (Giordano 2011).

Cabe resaltar que en esta colección fotográfica tanto los “gauchos” como los “tobas” se representan como entidades aisladas sin contacto e interacción entre sí. Esta premisa de representación se extiende a todo el corpus visual. A pesar de que los expedicionarios vivenciaron las interacciones que se producían cotidianamente entre todos los actores representados, las imágenes visuales tomadas por Hansson dan a entender que los viajeros, indígenas y gauchos son tres grupos/colectivos bien delimitados y definidos que pertenecen a ámbitos completamente separados sin indicios de contacto. Sólo en dos ocasiones hay quiebres en esos esquemas visuales de ordenamiento. Se trata de tres fotografías que muestran co-presencia e interacción entre expedicionarios e indígenas y de una escena filmada en la cual los viajeros toman mate con la familia Calermo. Veamos esto en detalle. En el primer caso, se trata de un hombre con ropas de “expedicionario” que circula por las viviendas indígenas. Aparece como parte del fondo, y por lo tanto no es algo que el fotógrafo está resaltando particularmente (Figura 20). De hecho, esta fotografía integra la subdivisión de la colección *oficial* titulada “tobas” y en la ficha se describe como “escena de un asentamiento toba”.



Hay otras dos fotografías y pertenecen a la documentación donada por Gunnar Haeger al Museo Etnográfico de Gotemburgo en 1962. En una de ellas se retrata específicamente la interacción gestual y verbal entre Jesperson, Svanbeck y un grupo de pilagá y a Haeger un poco apartado mirando la cámara (Figura 21), en la otra vemos un tipo de retrato bastante común de viajeros al Chaco a comienzos del siglo XX posando en línea con indígenas, como evidencia de que estuvieron “allí” con esos “indios” (Figura 22). Si consideramos la totalidad del corpus visual producido por Hansson, que en general

respeta el criterio de mostrar cada “grupo cultural” por separado, estas fotografías son disruptivas. De hecho, la autoría de estas fotografías no es clara y tampoco sabemos si sacaron con la cámara fotográfica de Hansson o la de Jesperson. El fotógrafo de la primera fotografía puede haber sido Hansson y de la segunda probablemente Jesperson por deducción ya que en cada caso uno de los dos son ausentes en la fotografía. Así es posible que estas imágenes correspondan a lo que a Jesperson le resultaba interesante retratar: su rol de mediador en terreno que discutiremos con mayor detalle más adelante.



A diferencia de estas fotografías de contacto con indígenas, en la escena filmada con los Calermo, se ve a los viajeros compartiendo con ellos el mismo espacio de sociabilidad. Los suecos participan en la ronda de mates que simboliza la hospitalidad criolla (Figura 23). Estas *imágenes de contacto*, disruptivas de prácticas de representación de Hansson, nos permiten mirar el viaje a contrapelo de las intenciones del camarógrafo

transmitiendo indicios de las experiencias de diferentes relaciones que los viajeros establecieron con la población indígena y no indígena en terreno.



Sin embargo, lo que cobró valor con el tiempo en los ámbitos antropológicos en Suecia y Finlandia fue el potencial que tenían las imágenes de Hansson para ilustrar la vida primitiva de los indios del Chaco, como completamente aislada y separada de la modernidad. Recordemos que el supuesto central de gran parte de la antropología clásica metropolitana se anclaba en el estudio de las sociedades y/o culturas primitivas como la forma más elemental y más cercana a los comienzos de la humanidad.

En 1925 Hansson presentó “el film rodado durante la expedición de Haeger al Gran Chaco” en la *Sociedad geográfica* de Estocolmo¹⁰⁹. Fue en el marco de una conferencia pronunciada por Rafael Karsten sobre su expedición a Ecuador donde realizó trabajo de campo sobre la religión y el pensamiento mágico de varias etnias incluyendo a los jíbaro o shuar. Para la época la palabra “film” podía referir tanto a films breves como a un largometraje. Es imposible saber qué parte del material fílmico de Hansson se proyectó pero dado el tema de la conferencia de Karsten es probable que lo que unía las dos actividades era el tema de los modos de vida de indígenas sudamericanos con poco contacto con la civilización. Tras la presentación de Karsten, que fue ilustrada con imágenes de su viaje, el presidente de la sociedad Eric Von Rosen le entregó la plaqueta de plata llamada *Andréeplaketten*¹¹⁰. Como ya vimos Karsten y Von Rosen realizar junto a Erland Nordenskiöld expediciones al Gran Chaco a comienzos del siglo XX con propósitos

¹⁰⁹ “Professor Karsten om sina studier av indianernas religion”, *Stockholms tidningen*. publicado en 1925.

¹¹⁰ En honor al ingeniero sueco Salomon August Andrée quien desapareció en 1897 cuando intentó llegar al polo norte en un globo aerostático.

etnográficos inaugurando así la región como área de estudio en el americanismo desarrollado en los países nórdicos. No existen muchos datos sobre el vínculo que existía entre Hansson y Karsten pero ya mencionamos que se produjo un encuentro entre ambos en Helsinki en 1924 en relación al ingreso de una colección de objetos etnográficos al Museo Nacional de esa ciudad. Una década más tarde, Karsten publicó un libro titulado *Indian Tribes of the Argentina and Bolivian Chaco: Ethnological Studies* (1932) agradeciendo en el prólogo al fotógrafo Wilhelm Hansson de Estocolmo por haber puesto a su disposición varias de sus fotografías de “tobas argentinos”¹¹¹. Se refiere a ocho fotografías que aparecen en el libro, y que coinciden con las que fueron donadas por Hansson al Museo Etnográfico de Estocolmo en 1926. En los epígrafes se aclara que son “tobas argentinos” o “tobas del Chaco argentino” aunque el libro se basa en el trabajo etnográfico realizado por Karsten en 1911-1913 sobre chorotes del Pilcomayo medio y tobas que vivían en los alrededores de Villa Montes en Bolivia. El libro también incluye algunas pocas fotografías de chorotes que probablemente fueron tomadas por el mismo Karsten y dibujos de Eric Wasström de Helsinki realizados a partir de lo que etnólogo llamaba sus propias “descripciones precisas” de danzas nocturnas y, en un solo caso, en base al retrato fotográfico de Nelagadik tomado por Hansson en 1920 (Figura 24). Según Saloma (2002), si bien Karsten tenía la intención de sacar fotografías durante su trabajo de campo sus interlocutores no lo dejaron captar ciertas ceremonias religiosas o se asustaron al ver el aparato. A falta de fotografías propias, Karsten habría recurrido a representaciones visuales realizadas en el contexto de otros viajes a un área vecina, y a bocetos a pedido.

¹¹¹ Karsten, Rafael. 1932. *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Helsinki: Akademische Buchhandlung.

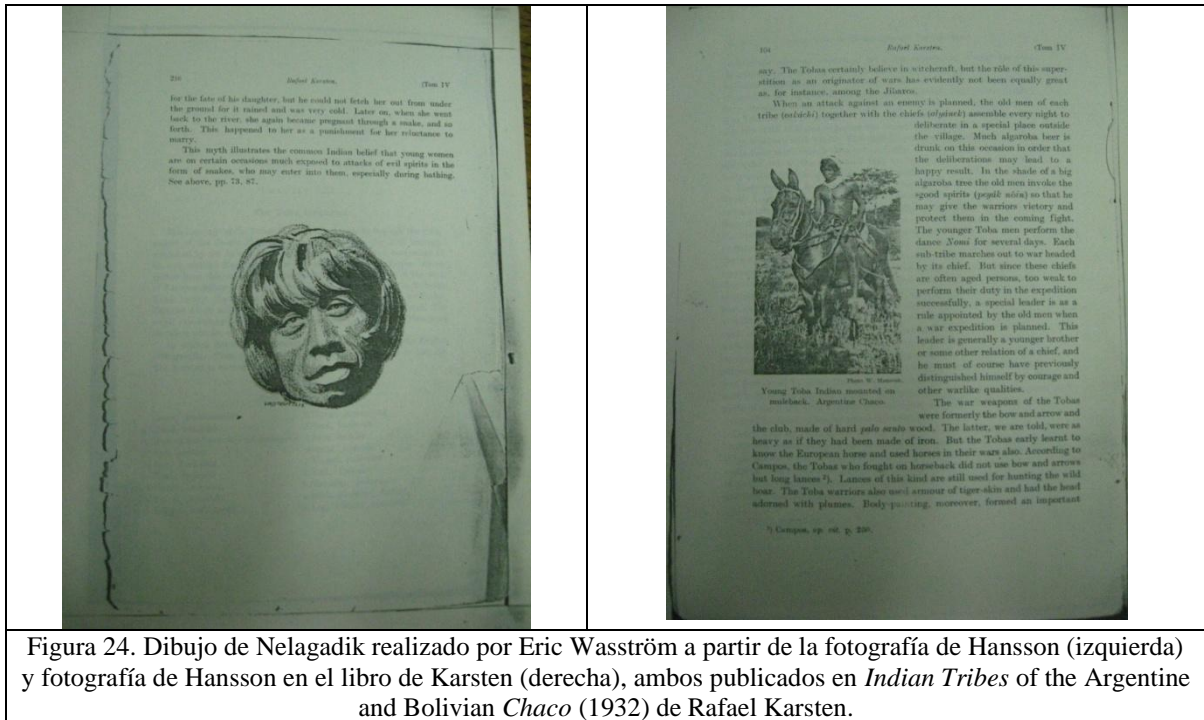


Figura 24. Dibujo de Nelagadik realizado por Eric Wasström a partir de la fotografía de Hansson (izquierda) y fotografía de Hansson en el libro de Karsten (derecha), ambos publicados en *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco* (1932) de Rafael Karsten.

En los ámbitos en los cuales se discutía y presentaba resultados de investigaciones etnológicas y antropológicas en el Norte de Europa a comienzos del siglo XX era común valorizar y utilizar recursos fotográficos y fílmicos a modo de ilustración. Los ejemplos visuales servían para que el público pudiese *visualizar* la evidencia empírica, pero la imagen en sí no recibía el estatus de evidencia ni dato etnográfico. Este poder evocativo de las imágenes podría explicar porqué se mostraba en un ámbito científico material fílmico de indígenas del Chaco producido bajo premisas comerciales luego de una charla sobre los estudios de varias etnias en Ecuador.

4.5 DE VISTAS Y EXHIBICIÓN DE *EDUTAINMENT* A FORMAS NARRATIVAS DE AVENTURA CON DESCRIPCIONES ETNOGRÁFICAS TEXTUALES Y VISUALES

Hasta ahora hemos discutido las prácticas de captura y exhibición del camarógrafo de la expedición y esbozado algunos datos sobre la primera recepción y consumo de las imágenes de la expedición por parte de la industria cinematográfica y en ámbitos relacionados a la etnología en Suecia y Finlandia. Tanto las construcciones de escenas en terreno, la elección de tomas y el uso de diferentes planos, así como los tempranos montajes fílmicos consisten en instancias de enunciación centradas en la mirada y percepción que Wilhelm Hansson tuvo de su experiencia de viaje al Chaco.

En la década de 1940 Wilhelm Hansson vuelve a mirar y estudiar el corpus visual, esta vez, junto al guía de la expedición Mauricio Jesperson, con el fin de conmemorar y contar la historia de la empresa de Haeger a través de un nuevo montaje fílmico que será costado por el hermano del jefe de la expedición, Gunnar Haeger. La confección del nuevo film incluye la redacción de una especie de guión que se usará como estructura narrativa para organizar y sistematizar las “vistas” y escenas filmadas en 1920. El guión consiste en la redacción de intertítulos y su colocación en un orden determinado indicando su correspondencia con las escenas que abordan o explican. Se construye así un relato fílmico que conmemora la expedición, destacando el valor etnográfico del material visual. Tras el fallecimiento de Hansson en 1948, Jesperson continúa el proyecto de montaje y, con el apoyo Gunnar Haeger y varios miembros de la *Asociación de viajeros suecos del Chaco*, redacta el guión dándole su forma final. Surge así el largometraje *Tras los senderos indios del río Pilcomayo* que será estrenado durante un evento de carácter privado en Estocolmo el 27 de noviembre de 1950 para la ocasión del 30 aniversario de la expedición de Haeger.

Este film de 1950 difiere bastante del largometraje dirigido y montado por Hansson en 1922 a su regreso del Chaco. En la primera versión, sólo un cuarto del film estaba dedicado al tema indígena y el resto se centraba en la figura del viajero y el “gaucho”. En la versión de 1950 la cuestión indígena se convierte en el eje argumentativo central. De los 50 minutos, dos tercios están dedicados exclusivamente al tema. De esta manera, vemos cómo se incorpora al modo enunciativo de *mostración* centrado en las prácticas de representación visual de Hansson un nuevo modo de *narración* dominado por la voz literaria y la autoridad etnográfica de Mauricio Jesperson. Si el primero emprende la captura de las imágenes, la *mostración* de la expedición, cupo a Jesperson, como relator final, *narrar* cinematográficamente la vida de los pilagá a través de los actos de montaje y escritura, inspirados en el relato de viajeros y la descripción etnográfica.

Tengamos en cuenta que las posibilidades narrativas del cine de no ficción habían cambiado en el transcurso de esos treinta años. Para la década de 1940 el documental etnográfico ya se había establecido como género fílmico. Además para esta época diferentes pueblos indígenas de América del Sur se habían convertido en un tema común tanto en documentales como en películas de ficción (Carreño 2007). Por el contrario, este género cinematográfico se encontraba en sus primeras etapas al momento en que se

filmaron las imágenes en el Chaco y cuando Hansson las estrenó en su primera versión en 1922.

Como vimos, Jespersen adquirió una voz literaria en la década de 1940 cuando publicó en Suecia varias novelas autobiográficas de sus aventuras en el Chaco (Jespersen 1941, 1942, 1943a). Eran éstos relatos literarios sobre las poblaciones chaqueñas narrados a partir de su experiencia de residencia prolongada en varias partes del Gran Chaco, incluso viajes varios por grandes extensiones de la región. En este corpus literario se puede reconocer una mirada sobre el Chaco y sus habitantes que remite a imaginarios colectivos sobre “el indígena salvaje y en extinción” y “el gaucho noble” justificando un orden social en el cual la “civilización”, entendida como producción y capitalismo, requiere tanto de la colonización por parte de criollos, “gauchos” y europeos como de la “pacificación” por parte del Ejército del territorio indígena. En el libro *Bajo el dominio del desierto* (Jespersen 1943a) el autor considera que los indios, a diferencia de los criollos y gauchos, carecerían de conocimiento sobre cómo llevar a cabo proyectos productivos en un entorno como el chaqueño. Si bien, a veces destaca la inteligencia y astucia de los indios, reproduce el discurso dominante sobre su belicosidad considerando a sus “malones” como un obstáculo para los avances del progreso en lugar de una respuesta o resistencia al sistemático despojo de sus territorios ancestrales (Greca 2009, Tamagno 2001). Así vemos cómo Jespersen reproduce el discurso de los poderes gobernantes argentinos de la época sobre el desierto chaqueño, en términos de espacio habitado por indios indómitos y, por lo tanto, vacío de civilización (Wright 2008). A la inversa, tanto la población criolla como los denominados “gauchos” son positivamente valorizados y describe a algunos “gringos”, europeos o descendientes de europeos, incluyéndose a sí mismo, y a la mayoría de los militares como personas que debían aprender de los criollos para sobrevivir en el Chaco. Para Jespersen el gaucho era un baqueano con un conocimiento territorial excelente quien, a diferencia de los militares, sabía localizar fuentes de agua dulce, era un domador y cazador habilidoso y en algunos casos hablaba lenguas indígenas. Para comprender el valor atribuido al gaucho por Jespersen, debemos considerar que en la época en que llegó a la Argentina en 1913 –en el contexto del Centenario de la República– se difundía una mirada benévola a la vez idílica sobre la figura del gaucho, que así aparecía como emblema de lo nacional, tanto en las representaciones visuales como en la literatura gauchesca.

Con respecto a los modos de vida de los mocoví, pilagá y nivaclé, las tres sociedades indígenas con las cuales tuvo mayor contacto durante sus más de veinte años en

el Chaco Austral, Central y Boreal, Jespersion sólo incluye algunas anécdotas pero siempre en función de ilustrar los acontecimientos que afectan su propia vida. Jespersion publica un único texto de índole etnográfico (Jespersion 1943b) sobre la sociedad y cultura pilagá inspirado en la antropología clásica de Erland Nordenskiöld, basando su autoridad etnográfica a partir de su residencia prolongada en el Chaco y su constante interacción con indígenas. Esta descripción etnográfica en formato textual de 1943 junto con la redacción de intertítulos para explicar las “vistas etnográficas” capturadas por Hansson son parte de un mismo movimiento por el cual de Jespersion busca afirmarse como “autoridad sueca” sobre este territorio e inscribir la expedición de Haeger y su propios viajes por el Gran Chaco en continuidad con una tradición sueca de exploración por esta región¹¹².

El nuevo largometraje combinará entonces la reivindicación de los logros de la empresa con descripciones etnográficas detalladas de los modos de vida indígenas dentro de una estructura dramática débil: un relato inspirado en la etnografía clásica que rescata y pone en circulación imágenes de pueblos indígenas del "impenetrable" y "salvaje" Chaco y un homenaje a los logros de una expedición organizada por suecos en un ambiente hostil y lejano. El film comienza con la partida de los expedicionarios hacia el río Pilcomayo desde el km. 263 del Ferrocarril Formosa-Embarcación y termina con su retorno a las vías del tren. Las escenas etnográficas que son acompañadas de intertítulos explicativos que puntúan la narración del desplazamiento de los viajeros por vía terrestre a caballo y mula.

El título en sí *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* sugiere que se trata de un itinerario en búsqueda de *indios* que se encuentran alejados de los medios de transporte modernos, a los cuales se llega por *senderos*. Los intertítulos y mapas que presentan al Gran Chaco al inicio de la película, hacen una breve referencia a su geografía y clima, enfatizando en las ideas de "infierno verde", "impenetrable" y “hostilidad de los indios” como caracteres de la región. Las fotografías insertas en el film presentan a los protagonistas suecos de la expedición de 1920, al cacique Nelagadik y a dos hombres pilagá anónimos. No se incluyen en esta presentación a los “colonizadores criollos”. En los primeros minutos del film se despiertan expectativas sobre el carácter de los “indios” que los viajeros encontrarán una vez llegados al Pilcomayo. Se intercala escenas del ingreso al territorio a caballo y mula, tareas en el campamento, encuentros y mateadas entre viajeros y “colonizadores criollos”, el trabajo de rodeo de ganaderos criollos y diversas actividades

¹¹² Manuscrito sobre la expedición de Haeger escrito por Jespersion, sin fecha, fondo Jespersion, Biblioteca central de la Universidad de Lund.

y costumbres del universo criollo. Esta introducción al film y al territorio chaqueño es el preámbulo para el ingreso de la expedición a los "montes impenetrables" anunciada por el intertítulo "Por la selva la expedición se aproxima a la tierra de los indios pilagá"¹¹³, y seguido de un mapa que traza el itinerario del viaje de los suecos a los *indios del Pilcomayo*. La escena de la caravana atravesando ese monte cerrado se presenta como una transición entre lo conocido y familiar y lo desconocido y diferente. De esta manera, se construye suspenso y las expectativas aumentan con el intertítulo "El paisaje cambia. Empieza la región de las palmeras. Al fin: al borde de la selva se divisa una toldería bajo unos enormes algarrobos". El momento de la llegada a las tolderías pilagá a orillas del Pilcomayo desata el primer clímax dramático del film. De esta manera, se refuerza la práctica de representación de Hansson de una completa separación entre el universo criollo e indígena. A lo largo del film, los enunciados se encuentran implícitos en las imágenes e intertítulos -sólo se hacen visibles en el ingreso al espacio chaqueño, pero no en el universo indígena-, aunque en ocasiones el texto escrito refiere a su presencia e intercambio con los indígenas: "Acabamos de ver fumando a los mayores de la tribu. Aquí la juventud experimenta con cigarrillos suecos".

Durante un lapso de 24 minutos se intercalan las escenas etnográficas que abordamos arriba pero esta vez con intertítulos explicativos que describen en palabras los modos de vida que se visualizan. Por ejemplo, las escenas de mujeres sentadas en el piso seleccionando frutos son acompañadas por el siguiente texto: "El chañar es machucado en morteros, se agrega un poco de agua y luego es apretado en bolas, 'añape', que se comen frescas o secadas. La mayor parte del chañar, sin embargo, se utiliza para hacer 'aloja'". Así se introducen algunos vocablos indígenas como 'añape' en el discurso de la película. Es más, varias categorías que se empleaban en el territorio, que Haeger registró en su diario de campo, vuelven a surgir en el guión escrito por Jespersion. Los indígenas son llamados "pilagá" en vez de "tobas" que fue la categoría que Hansson utilizó en la presentación de la expedición y del material visual en diversas ocasiones en la década de 1920. La categoría "gauchos" deja de englobar a todos los personajes no indígenas con los cuales se encuentran la expedición. En el film de 1950 Calermo y su familia son "colonizadores criollos" mientras que Don Jesus María Gonzalez es un "conquistador" que sigue siendo un "gaucho". Con esto Jespersion diferencia una familia de criollos semi-

¹¹³ Todas las citas textuales de los intertítulos son del guión escrito por Jespersion en castellano. Archivo Museo de las Culturas del Mundo.

afincada de la actividad trashumante practicada por ganaderos. El conocimiento personal de los personajes representados se demuestra a través del uso de nombres propios como los de la mujer y las hijas de Anselmo Calermo y varios nombres de ancianos y subcaciques pilagá. Esto no significa que los sujetos representados tengan voz en los intertítulos, a excepción de uno de ellos que manifiesta una preferencia del retratado, con lo que se podría suponer que se le da voz en la narrativa: "Un sub-cacique, que luce aretes suntuosos, bebiendo de una concha marina. Mantiene cubierta su cabeza, no por sentir frío sino por elegancia." En el minuto 38 se presenta un recurso que confiere mayor fuerza expresiva al discurso, limitado técnicamente por su condición de cine silente: un intertítulo que reproduce cinco interjecciones separadas: "ho, hi, he, hy, ho" con los cuales se busca simbolizar el sonido musical que acompaña el registro de un cantante con una maraca rodeado de otros jóvenes, seguida de otra escena que presenta "la danza de la muchachas" en fila al ritmo de la música.

En el minuto 43 se presenta el primer problema en el drama. Se anuncia que hay una amenaza y que los pilagá se están preparando para la guerra: "Una danza bélica. Los indios enemigos "chunupíes" amenazan la frontera. Empiezan los preparativos para un contraataque". Se presenta una secuencia de escenas en las cuales los "guerreros danzan", "los guerreros de Nelagadik custodian el territorio", seguido de imágenes e intertítulos que muestran a Nelagadik quien "llama a la tribu a un consejo de guerra. Rodeado por sus guardaespaldas habla a su tribu" y luego se ve a una multitud de guerreros "partiendo", alejándose de la cámara. Es interesante notar que el film resalta las guerras interétnicas mientras que silencia los conflictos entre pilagá, criollos y militares mencionados en la libreta de campo de Haeger. Nunca se da a conocer en el film el desenlace de los eventos posteriores a esta "partida" de guerra. Inmediatamente después se vuelve al argumento principal, el viaje emprendido por los suecos y se presenta su regreso a las vías del ferrocarril. En este sentido, el film no sostiene una estructura dramática fuerte pero logra, de todos modos, ordenar e hilar las "vistas" tomadas bajo un lógica de cine temprano de espectáculo y *edutainment*, en un relato coherente sobre la expedición dentro del cual se presenta una descripción de los modos de vida de los pilagá y en mucho menor medida los gauchos todo ello desde la autoridad etnográfica y la voz literaria del guía del viaje, Mauricio Jespersion.

El estreno de esta última edición de la película, que es la que hoy conocemos, repercutió en los medios de la época. En los breves artículos de diarios: "La tierra de los

saltamontes”¹¹⁴ y “Se estrena una película filmada hace 30 años en el Infierno Verde, en presencia de los viajeros del Gran Chaco”¹¹⁵ la expedición se describe como una empresa que se adentra en la selva sudamericana, en un lugar donde sólo existen saltamontes. No se hace mención de las poblaciones que allí habitan y que son retratados en el film. Según estas notas, la fiesta de gala contaba con destacadas personalidades relacionadas a los intereses comerciales y políticos entre Suecia y Argentina tales como el director de la empresa AGA¹¹⁶ y presidente de la Asociación Sueca Argentina, representantes del gobierno argentino y uruguayo, la condesa Mary Von Rosen, el propio “estanciero” Mauricio Jespersion entre otros viajeros y “fanáticos” del Gran Chaco que integraban la *Asociación de viajeros suecos del Chaco*. Esta circulación y recepción por personas pertenecientes a altos estratos sociales de Suecia, puede orientarnos al tipo de público que tuvo posibilidad de ver el film.

La narrativa de Jespersion no solo estaba profundamente informada por su larga experiencia en el Chaco sino también por el lugar que el Chaco había venido a representar en algunos círculos de sociabilidad en la época de posguerra en Suecia. Por un lado, había una nostalgia conmemorativa en torno a los viajeros del Chaco y, por otro, ya se había establecido la forma narrativa en el cine de no ficción en la cual era cada vez más común hilar un relato cinematográfico a través de una descripción etnográfica.

A modo de resumen, en este capítulo he rastreado *las vidas* de las imágenes de la expedición antes de su retorno al Chaco en 2007, distinguiendo la captación en terreno de la posterior exhibición, circulación y recepción en diversos formatos en ámbitos científicos, educativos y comerciales en Europa, especialmente en Suecia y Finlandia. Al concebir el cine como forma narrativa a la vez que práctica social que debe ser entendida en términos de los que lo producen y lo consumen y de la tecnología fílmica disponible, sostengo que el rodaje en terreno debe ser comprendido a partir del primer ciclo de circulación y recepción del material fílmico en la década de 1920 que se inscribe en la transición del cine temprano de no-ficción hacia formas narrativas de *edutainment*. Situar la captación de imágenes fílmicas por parte de viajeros en el marco del cine temprano de no ficción me permitió comprender el aspecto comercial de su producción y abordar las

¹¹⁴ Título original “Gräshopparnas land”, 28 de Noviembre 1950. Diario desconocido. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo. Traducción mía.

¹¹⁵ Título original: “Trettioårig film från Gröna Helvetet premiärvisas för Gran Chaco-farare”, Noviembre de 1950. Diario desconocido. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo. Traducción mía.

¹¹⁶AGA (Aktiebolaget Gasaccumulator) ha sido históricamente una de las empresas líderes mundiales en la venta y distribución de gases industriales. Se fundó en Suecia a principios del siglo XX.

escenas filmadas como actos de *mise-en-scene* que se consumían de acuerdo a ciertos parámetros de realismo, comúnmente encontrados en las actualidades y los *travelogues* del cine temprano. Estas descripciones cinematográficas de los *otros étnicos* no correspondían a un método etnográfico que pretendía una descripción objetiva y verídica de una realidad cultural y social, sino que justamente se buscaba generar un efecto de realidad exótica.

Una segunda instancia de activación del material se produce treinta años más tarde cuando el largometraje de no ficción ya se encuentra firmemente consolidado. Este segundo ciclo se inaugura en 1950 con la re-edición y estreno de un segundo film, que busca conmemorar la expedición y que es el único registro fílmico de la expedición que se conserva hasta hoy. Con respecto a esta segunda versión del film que lleva el título *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* vemos cómo se incorpora al modo enunciativo de *mostración* centrado en las prácticas de representación visual de Hansson un nuevo modo de *narración* dominado por la voz literaria y la autoridad etnográfica de Mauricio Jespersen. Si el primero emprende la captura de las imágenes, la *mostración* de la expedición, cupo a Jespersen, como relator final, *narrar* cinematográficamente la vida de los pilagá a través de los actos de montaje y escritura, inspirados en el relato de viajeros y la descripción etnográfica.

**PARTE 2: COLONIZACION,
RESISTENCIA Y PRAXIS
EXPEDICIONARIA**

Capítulo 5

5 La “llegada” de los criollos y la sedentarización pilagá en Cacique Coquero. Una relectura del proceso de territorialización en una zona de frontera

5.1 INTRODUCCIÓN

Los objetivos de este capítulo consisten en, por un lado, reconstruir algunos aspectos de la situación de frontera (Lazzari 2012) del Pilcomayo en la cual se enmarca la realización de la expedición de 1920. Para esto realizo un mapeo de los principales actores sociales intervinientes en esta zona de frontera y analizo las transformaciones que ocurrieron en las alianzas interétnicas a principios del siglo XX. Sumado a esto, presento una revisión del proceso histórico de territorialización (Pacheco de Oliveira 2018) del Pilcomayo medio y del centro del Territorio Nacional de Formosa desde una perspectiva de *long durée*. En tal sentido, abordo las estrategias y formas de ocupación y colonización del espacio indígena por parte de agentes estatales, colonizadores particulares y ganaderos criollos prestando atención a los efectos de esta avanzada en la producción de alteridad étnica y en términos de la desarticulación y reformulación de la territorialidad indígena. En particular busco destacar el papel activo y la agencia que tuvieron los sectores indígenas en esta reorganización social y territorial.

Para la relectura de estos procesos pongo en diálogo los estudios historiográficos y etnohistóricos existentes sobre la región con fuentes históricas pocas conocidas referidas a un proyecto de colonización llevado a cabo a orillas del Pilcomayo en el Chaco boliviano antes de la guerra del Chaco y con las memorias actuales de mis interlocutores indígenas y no indígenas que residen en la actualidad en el departamento de Patiño, Formosa. Estas fuentes orales y escritas tratan, por un lado, sobre la colonización y gradual ocupación del Pilcomayo medio por parte de una población criolla que se dedicaba a la ganadería transhumante y, por otro lado, sobre la creación del asentamiento pilagá de tipo agrícola bajo administración indígena llamado “Cacique Coquero” bajo la promesa gubernamental del otorgamiento de título de tierras y su posterior desarrollo como un núcleo poblacional para los pilagá que sobrevivieron la masacre en de Rincón Bomba de 1947.

5.2 PONER EN DIÁLOGO MEMORIAS CON FUENTES DE ARCHIVO

Como vimos en la introducción, en esta tesis el concepto de *frontera* tiene el doble sentido, siguiendo a Wright (2008), de un límite geopolítico entre estados nacionales y de un límite al interior de cada estado, que recorta simbólicamente y muchas veces territorialmente “otros internos” (Briones 2005, Lazzari 2012). En el primer sentido del término, interesa particularmente la conformación de los límites entre Argentina, Paraguay y Bolivia. En el segundo, buscamos superar el concepto tradicional y etnocéntrico de *frontera* como límite rígido que divide los espacios conquistados de aquellos no conquistados (Boccaro 2002) y rescatar su dimensión como zona de contacto, poniendo en primer plano los aspectos interactivos e imprevistos y la constitución de sujetos a través de relaciones mutuas en estos espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación (Pratt 2011). Esta interacción entre sujetos en la frontera se da en situaciones sociales específicas que van cambiando con el tiempo pero que en su conjunto deben entenderse como parte de la formación histórica de la frontera. En la formación de frontera entran en juego, entre otras cosas, los regímenes de alteridad, las prácticas estatales de sometimiento y violencia, los intereses de los poderes económicos y las respuestas de las sociedades indígenas a la presiones colonizadores (Pacheco de Oliveira 2018). A pesar de que los agentes estatales y colonizadores operan a diferentes escalas y con distintos respaldos institucionales, sus prácticas se enmarcan en un mismo movimiento de estatalización de los territorios y nacionalización de las poblaciones que es constitutivo de la formación del Estado Nación argentino (Lazzari 2012). Como veremos, en el Chaco argentino el proyecto “civilizatorio” aboga discursivamente por la incorporación del indígena chaqueño a la sociedad nacional y a la argentinidad mediante una asimilación basada en la cristiandad y el trabajo. Sin embargo, las prácticas de tutela son acompañadas por otras más violentas y disciplinadoras que sistemáticamente exterminan a sectores indígenas que no se someten a los términos impuestos por el Estado. Es decir, se deben entender las prácticas indígenas en su interacción con el aparato disciplinador del estado y el proyecto civilizatorio hegemónico que en su conjunto representan las dos caras de un mismo proceso. Pacheco de Oliveira (2018) aboga por re-incorporar la diferencia indígena en los procesos históricos de constitución de las sociedades latinoamericanas teniendo en cuenta que la constante reorganización sociopolítica de las poblaciones indígenas es respuesta y efecto de la presión de las prácticas administrativas del sistema colonial y

luego nacional. En este sentido, se busca superar la vieja dicotomía reificante entre la permanencia de una tradición inmemorial, por un lado, y la dilución de la presencia indígena vía un mecanismo de aculturación impuesta por el otro (Boccaro 2002).

En las próximas secciones presentaré los antecedentes sobre la situación social de frontera del Pilcomayo, y algunos hitos que considero centrales para comprender la especificidad del proceso histórico de territorialización del Pilcomayo medio. Me interesa evaluar cómo este proceso afectó a los pilagá en la reformulación de social y territorial durante la primera parte del siglo XX. A la vasta bibliografía existente sobre la historia indígena del Chaco, sumo también fuentes históricas poco conocidas referidas a un proyecto de colonización llevado a cabo antes de la guerra del Chaco a orillas del Pilcomayo en el Chaco boliviano y las memorias actuales de mis interlocutores indígenas y no indígenas que residen en la actualidad en el departamento de Patiño, Formosa.

Atiendo a la dimensión de la memoria para recuperar relatos sobre el pasado que han sido históricamente silenciados e invisibilizados por la historiografía. Aquí enfatizo en la memoria como archivo para reconstruir eventos pasados, más adelante abordaré las “políticas de memoria” (Ramos 2011) para el análisis de la recepción de las imágenes. Es decir, en este capítulo no abordaré la recepción y la relevancia de las imágenes de archivo en el presente sino que trataré algunos relatos puntuales sobre el pasado que salieron a la luz y ofrecieron claves interpretativas del proceso de territorialización del Pilcomayo y del Centro de Formosa. En este sentido, no solo estamos contextualizando las interacciones y convivencia que tuvieron lugar en 1920 en esta zona de frontera sino también dotando de cierta profundidad y densidad histórica al análisis de la recepción de las imágenes de la expedición que hemos realizado con interlocutores en la actualidad.

Ha cobrado fuerza en la academia una disposición a tomar en cuenta sostenidamente el punto de vista indígena en la reconstrucción de los procesos históricos de conquista (Boccaro 2002) pero es menos común el estudio de la memoria desde esta perspectiva en el caso de poblaciones que también han habitado las zonas de frontera pero que no han sido marcadas étnicamente por el Estado y la sociedad dominante. En el Chaco hay varias investigaciones etnográficas sobre pueblos indígenas con abordajes que combinan memorias y fuentes históricas (e.g. Gordillo 2010, Matarrese 2013, Tola y Suarez 2016). Pero con respecto a la memoria de la población criolla formoseña, no hemos hallado estudios que hayan atendido esta temática y, como ya he advertido anteriormente, existen muy pocos estudios historiográficos y antropológicos sobre estos sujetos de

frontera que practicaban la ganadería trashumante en el Centro del Territorio de Formosa y el Pilcomayo medio durante gran parte del siglo XX (Abduca 2014), si bien son mencionados brevemente por algunos autores (Beck 2007, Gordillo y Leguizamón 2002, Vardich 2014, Velozo de Espinosa 1996). El hecho de que la antropología del Chaco se ha especializado en el estudio de la población indígena ha creado una situación paradójica: las memorias de la población indígena, que ha ocupado históricamente una posición de profunda subalternización, han sido más visibilizadas y trabajadas que las de la población criolla.

El trabajo de campo que me permitió acceder a estas memorias, fue desarrollado a lo largo de varias estadías y recorridos por diferentes localidades del centro de la provincia de Formosa entre 2013 y 2017. Los datos sobre la llegada de criollos ganaderos a la zona del Pilcomayo provienen de conversaciones informales y entrevistas grabadas con residentes mayores de 50 años que se dedican o se han dedicado a diferentes actividades comerciales en Las Lomitas y que se reconocen como originarios del Pilcomayo o descendientes de su población criolla. En el caso de la memoria pilagá, la mayoría de mis interlocutores viven en el contexto de una comunidad indígena, sea esta semi-urbana o rural, con la excepción de uno que reside en el barrio El Talar de Las Lomitas. La mayoría de las entrevistas fueron realizadas en las comunidades La Bomba y Qompi con interlocutores que en todos los casos se auto-identificaban como pilagá a la vez de estar marcados y reconocidos como “pilagá” y/o “aborígenes” por la sociedad envolvente. Algunos de ellos desempeñan diferentes cargos en el sistema escolar o trabajan de oficios. Varios organizan y participan en actividades relacionadas a la vida política de la Federación Pilagá y casi todos están involucrados con las actividades sociales y religiosas de las iglesias evangélicas indígenas. La gran mayoría de estos recuerdos salieron a la luz durante la observación de las imágenes fotográficas y fílmicas generadas por la expedición de 1920.

Con respecto a la recuperación de la historia de uno de los actores que participó en la ocupación del territorio indígena en el Pilcomayo medio, han sido centrales no solo las memorias que recién citamos sino también los documentos de archivo dejados por Mauricio Jespersion quien se dedicó luego de la expedición de Haeger a administrar la colonización de una gran área del Chaco boliviano que bordeaba el Pilcomayo en su tramo medio antes del estallido de la Guerra del Chaco. Los colonos que principalmente participaron de la iniciativa eran justamente ganaderos criollos que había bajado el río

desde Salta. Así, me baso en este capítulo tanto en las fuentes orales que reunimos durante nuestro trabajo de campo como en las fuentes escritas, editas e inéditas, relacionadas a las prácticas de colonización de Jespersen.

5.3 EL CENTRO DE FORMOSA Y EL PILCOMAYO MEDIO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX. MILITARIZACIÓN, COLONIZACIÓN Y RESISTENCIA INDÍGENA EN DIFERENTES ESCALAS

A continuación, pretendo dar cuenta de algunas de las dimensiones del proceso específico de delimitación de frontera espacial y étnica que se dio en el Chaco argentino, especialmente en el Pilcomayo medio y el Centro de Formosa desde comienzos del siglo XX. Sostengo que los actores en este proceso fueron múltiples y que actuaron a diferentes escalas.

El área que nos interesa se localiza entre los meridianos 59° y 61° Oeste y la franja comprendida entre el río Pilcomayo y las vías del ferrocarril Formosa-Embarcación. Fue la última zona pacificada por las fuerzas militares y coincide con el área que, según Beck (2007), funcionó como una “zona militar” entre 1917-1938. El Pilcomayo medio, que comprende tierras a ambos lados del río, era virtualmente desconocido por los exploradores durante el siglo XIX y tanto la hidrografía del río y sus bañados como la población indígena eran objeto de controversias, confusiones e hipótesis fantasiosas (Bossert y Siffredi 2011, Gordillo 2001). Como advierte Gordillo (2001), a pesar de la militarización del Chaco argentino desde principios del siglo XX, el control estatal sobre esta zona de esteros y bañados continuó siendo frágil y los actos de resistencia indígena siguieron hasta la década de 1930. Me interesa pensar el Pilcomayo medio como unidad territorial porque las poblaciones criollas e indígenas recorrieron este sector practicando sus modos de vida cuando los límites internacionales eran poco claros y ningún estado-nación ejercía un dominio efectivo sobre este espacio.

A partir de finales del siglo XIX operaban a gran escala las fuerzas del *nation-building* que implicaron la configuración de diferentes formaciones nacionales de alteridad en cada país latinoamericano, las que nutrían y eran nutridas por prácticas estatales de exterminio y tutela que respondieron a diversos intereses que los poderes económicos y políticos tenían en los territorios indígenas (Pacheco de Oliveira 2018).

Para el caso argentino, también se debe tener en cuenta los diferentes modos en los cuales se dieron estos procesos según cada región. Por ejemplo, en el caso de Chaco y Pampa-Patagonia, las formaciones de alteridad respondían a diferentes sistemas de producción y explotación económica en ambas regiones y conllevaron diferentes fórmulas de disciplinamiento, exterminio y sometimiento indígena. La domesticación de la naturaleza, a diferencia del predominante sistema de explotación ganaderil-latifundista de Pampa-Patagonia, requería en el caso del Chaco del concurso de una población sedentaria y productiva, dando lugar a intentos de sedentarización de la población indígena en reducciones, misiones o reservas (Lazzari y Trincherro 1997).

Si durante la “Campaña al Desierto” del General Julio Argentino Roca (1879) se destacó discursivamente la imposibilidad de incorporación de la alteridad a la nacionalidad justificando así las prácticas de exterminio, la expansión hacia el Chaco con la campaña de Victorica (1884-1885) enfatizó la posibilidad de asimilación. Así en la campaña hacia el norte se intentó el disciplinamiento y sometimiento de los indígenas en pos de utilizarlos como mano de obra. Una de las estrategias empleadas consistió en privar a los indígenas de sus territorios de modo tal que se vieran forzados a vender su capacidad de trabajo en los obrajes. Aparecieron discursos en ámbitos de los poderes estatales nacionales que presentaba al “indio” chaqueño como “manso” y “trabajador”, enfatizando su “integración” a través del mercado laboral, diferenciándolo del “indio belicoso” contra el cual se enfrentaron las campañas al sur (Lenton 1997). Así se motivaron y justificaron los intentos de sedentarización de la población indígena del Chaco en reducciones, misiones o reservas. Al mismo tiempo existían tensiones y matices dentro del discurso estatal y científico producido desde Buenos Aires sobre el indio chaqueño. Por un lado, se percibía a la población indígena del Chaco como un obstáculo a la instalación de población migrante de origen europeo, y por otro, se planteaba la posibilidad de reemplazar la mano de obra inmigrante por la población indígena en la zona del Chaco (Lois 2001).

La presión por parte del estado al sometimiento e incorporación a las industrias regionales fue sentida fuertemente por los grupos indígenas que habitaban al sur del Río Bermejo, límite hasta donde llegaron las tropas durante la campaña de Victorica. Este desplazamiento y expulsión de poblaciones nativas del Chaco austral provocó una reconfiguración en la organización sociopolítica y territorial de los grupos en el Chaco central (Braunstein 1983), incluyendo a los pilagá, quienes debieron migrar hacia el Noroeste, remontando el río Pilcomayo (Gordillo 1992).

Además, en el Territorio Nacional de Formosa no se desarrollaron las mismas actividades económicas ni se ocupó el territorio de la misma manera que en el resto del Chaco argentino. Las industrias chaqueñas tuvieron diferentes ciclos económicos con epicentros localizados fuera de Formosa (Maeder y Gutiérrez 1995). El primer ciclo fue del tanino que duró aproximadamente entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, durante el cual se establecieron fábricas en las zonas de predominancia de quebracho colorado chaqueño, a orillas de los ríos Paraná y Paraguay y en los interiores del Territorio Nacional de Chaco. A comienzos del siglo XX comienza otro ciclo basado en el cultivo y comercialización de algodón, que tuvo como epicentro productivo, durante su apogeo en 1930, al Territorio Nacional del Chaco. En el área formoseña, en zonas de sabanas y pastizales, predominó la actividad ganadera pero nunca constituyó una fuerza económica en sí, debido a que no era posible competir con la ganadería de la Pampa. En lugar de proveer el mercado europeo, abastecía al consumo interno (especialmente el salteño y tucumano) así como al del norte de Chile y Bolivia, hacia donde se llevaba el ganado en pie (Beck 2007)¹¹⁷. A diferencia de la industria forestal y algodonera, la ganadería practicada en aguadas y pasturas naturales, ubicadas dentro de tierras fiscales, permitía la cría extensiva sin grandes inversiones (Maeder y Gutiérrez 1995). Las actividades económicas que se desarrollaron en cada parte del Chaco argentino influyeron en el modo de ocupación territorial y en la configuración de las relaciones que se forjaron históricamente entre los sectores nacionales y capitalistas y las poblaciones locales.

Pero la historia de la territorialización del Pilcomayo medio no sólo debe entenderse en función de cómo las sociedades indígenas fueron subalternizadas y cómo su accionar y organización socio-política fueron condicionadas por actores que actuaban a nivel nacional y regional. A lo que se discutía y decidía en el ámbito legislativo y ejecutivo en Buenos Aires, los avances militares en el territorio, los requerimientos productivos de los ingenios y obrajes en el Noroeste y Noreste argentino y la creación de reducciones estatales y misiones religiosas se sumaban también actores menores pero que intervenían localmente en el territorio. Me refiero a los colonizadores, colonos y ganaderos que representaron sus propios intereses y disputaban el territorio en ocasiones cara a cara con

¹¹⁷ El medio natural cálido y húmedo siempre dificultó que las razas europeas de ganado vacuno prosperaran en el Chaco. La carne de ganado que resultó de la mestización de las razas Hereford, Shorthorn y Aberdeen Angus con la criolla, y luego también el cebú, común en el Chaco no se podía vender en el mercado europeo. MAEDER, E. y R. GUTIÉRREZ (1995). *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. Resistencia IIGHI-UNNE..

los indígenas. Estos actores fronterizos no respondían directamente a las políticas del estado central aunque operaban dentro del mismo proyecto hegemónico civilizatorio. Considero que en las zonas de frontera consideradas de difícil explotación económica y que contaban con poca penetración y control estatal, estos actores tenían mayor espacio de maniobra que en otras regiones y por ende cobraron mayor protagonismo en los procesos de territorialización.

En ambos niveles o escalas, los indígenas eran constantemente interpelados como sujetos históricos mediante poderosos regímenes de alteridad y desde estas posiciones de otro interno subalternizado actuaban e implementaban estrategias de resistencia. En el caso de los pilagá, como veremos a continuación, durante gran parte del siglo XX se trató de modos de resistir y sobrevivir en lo que quedaba de sus territorios sin necesariamente ingresar e incorporarse a las existentes misiones y reducciones.

5.4 SER SOMETIDO Y RESISTIR A TRAVÉS DEL “TRABAJO”. INDICIOS DE LAS RELACIONES DE LOS PILAGÁ CON FORTINES MILITARES, MISIONES, REDUCCIONES E INDUSTRIAS REGIONALES

En primera instancia abordaremos el avance militar sobre la frontera del Pilcomayo medio mediante la instalación de fortines sobre ambas riberas, llevado a cabo tanto por el gobierno argentino como por el boliviano durante las primeras décadas del siglo XX.

El Ejército boliviano fue la primera institución armada en tener una presencia efectiva en el Pilcomayo medio (Gordillo 2001). Luego de la fundación de los pueblos de D’Orbigny (1904) y Villamontes (1905), el gobierno boliviano comenzó a establecer una línea de fortines río abajo: primero los fortines Guachalla en 1905-1906 y Ballivian en 1906, y luego en 1915 los fortines Linares, Magariños y Esteros y posteriormente otros más al interior del territorio hasta el inicio de la Guerra del Chaco (Gordillo y Leguizamón 2002, Morel 2015). Hay diferentes posturas sobre el objetivo de la fundación de estos fortines. Mientras Capdevila (2010) señala que tenían funciones de proteger a los colonos frente a la peligrosidad de las tribus chaqueñas, Gordillo y Leguizamón (2002) observan que sus fundaciones no necesariamente eran acompañadas por una colonización civil. La instalación de fortines en este caso, a diferencia del Chaco argentino, no forma parte de un proyecto nacional para someter y vigilar a las sociedades indígenas. Recordemos que la construcción de fortines sobre la ribera norte del Pilcomayo a comienzos del siglo XX y

luego la instalación de misiones religiosas en la década de 1920, fueron más una estrategia para marcar el avance sobre el territorio en disputa con Paraguay y un intento de convertir a los indígenas en simpatizantes bolivianos que parte de un avance sistemático sobre el territorio indígena (Fritz 1997, 1999, García Jordan 2001, Morel 2015).

Veamos ahora cómo en el caso argentino la repentina militarización de gran parte de este territorio fronterizo al sur del río se realizó gracias a que se forjó una relación de alianza y “amistad” entre algunos líderes pilagá y los militares argentinos. A comienzos del siglo XX, las expediciones militares continuaban su avanzada sobre los territorios indígenas al norte, ofensiva iniciada en 1884 con la campaña de Victorica. El principal objetivo de la campaña del Coronel Enrique Rostagno de 1911 fue adelantar las fuerzas nacionales hasta el Río Pilcomayo buscando asegurar el control de el margen argentina de este río en el Territorio Nacional de Formosa y hacer coincidir por primera vez en esta zona lo que se concebían como las “fronteras internas” del país con las internacionales (Beck 2007). Se fundaron entonces una serie de fortines a orillas del Pilcomayo y sobre el Estero Patiño en el Chaco Central, incluyendo el Fortín Chávez que es una referencia constante en la libreta de campo de Haeger. Con la creación de la División de Caballería del Chaco en 1907 se establecen los Regimientos 5, 6, 7 y 9. Para nuestro análisis del contexto de la expedición nos atañe la organización y actuación de los Regimientos 5 y 9. El primero tiene su cabecera en Pozo del Fierro en el Oeste formoseño, con los fortines 1° Cabo Chávez, Paso de los Tobas y Nuevo Pilcomayo y Laguna de los Pájaros bajo su órbita. El Regimiento 9 instala su mando en Comandante Fontana en el Centro-Este formoseño sobre la línea del Ferro Carril Formosa-Embarcación, y controla los fortines Lagadik, Yunka, Pegaldá y Capilé sobre las orillas del Pilcomayo y el Estero de Patiño. Los puestos de primera línea estaban situados sobre este río mientras los comandos se localizaban en el interior del Territorio (Beck 1994).

Considerando lo que aportan algunos estudios recientes sobre la prolongación de la conquista militar del Chaco, la campaña del Coronel Enrique Rostagno de 1911 no se tradujo en la inclusión por completo de este territorio bajo la administración estatal argentina. La ocupación efectiva del Pilcomayo medio se concluyó muy tardíamente. Recién en 1938, fecha en la que el Ejército argentino disolvió el Regimiento de Gendarmería de Línea, se da por sometido y pacificado de manera definitiva el territorio de Formosa (Beck 2007, Spota 2010b). Hay registros de actos de resistencia indígena hasta la década de 1930 (Gordillo 2001) por lo que suponemos que algunas parcialidades de grupos

pilagá o nivaclé conservaban hasta bien entrado el siglo XX cierto control sobre sus territorios de caza, a pesar del creciente arrinconamiento.

Según Sbardella y Braunstein (1991), durante la campaña de Rostagno de 1911 se forjó una alianza entre los militares y algunas parcialidades pilagá, maká y toba del este encabezada y negociada por el líder pilagá Garcete cuyo objetivo era doblegar a sus enemigos los tobas del sur. Esto explicaría por qué los fortines del Regimiento 9 adaptaron los topónimos pilagá como si los militares vieran el territorio a través de ojos pilagá. Esta alianza evidencia en el caso de los pilagá la actualidad de las guerras interétnicas contra sus enemigos tradicionales y se enmarca en una práctica común entre los pilagá que consistía en invitar a actores “blancos” a unirse a ellos para combatir las tribus que eran sus enemigos tradicionales. Tal como lo revelaron Bossert y Siffredi (2011), ésta era un pedido muy común registrado en los relatos de viajeros, comerciantes y exploradores que tuvieron algún contacto con esta sociedad desde finales del siglo XIX hasta la campaña de Rostagno. Como sugiere Matarrese (2013) quien analiza el rol de los pilagá en la expedición del gobernador de Formosa Luna Olmos de 1905, la práctica de acompañar y guiar a blancos que son agentes del estado argentino contribuye a una gradual territorialización estatal y por ende se puede interpretar la alianza como respuesta estratégica por parte de Garcete frente a la presión militar de controlar y vigilar su territorio.

Mientras algunas parcialidades pilagá aportaban baqueanos a las fuerzas de seguridad otras entregaron su fuerza de trabajo a los obrajes. Similarmente a lo ocurrido con otros grupos indígenas en las anteriores campañas militares al norte, también en el caso de los pilagá someterse a estas fuerzas significó vender o entregar de forma forzada su capacidad de trabajo. Así registró Rostagno en su informe escrito después de la campaña de 1911 un pedido de los pilagá que obedecían al líder pilagá Nella-Lagadik, quien muy probablemente es la misma autoridad pilagá a quien Haeger registra en su diario de campo de 1920 denominándolo Nelagadik:

"Puedo agregar también que los más de 1.500 Pilagaes que obedecen al cacique Nella-Lagadik y en las lagunas de Killolkai (cabeza de tigre) y Pedaganagaes del Pilcomayo central, que recorren gran parte del Pilcomayo superior, me han manifestado sus deseos de que se les dé trabajo de un modo *permanente* (Rostagno 1969 en Iñigo Carrera 1984:44)". (Cursiva mía)

Con la inclusión de este pedido en su informe, Rostagno refuerza haber cumplido con el objetivo de “pacificar” lo que restaba del Chaco a través de la “incorporación” a los indígenas al mercado laboral. Por otro lado, debemos preguntarnos qué significa pedir por un trabajo de carácter “permanente” en este contexto. En aquel momento la mayoría de los grupos del Pilcomayo participaban regularmente en migraciones estacionales a la zafra de los ingenios azucareros de Salta y Jujuy (Gordillo 2010, Métraux 1946a, Trincherro 2000). Estas migraciones permitían un movimiento entre el mundo del trabajo y explotación en los ingenios y el ámbito del monte y río donde era posible sustentarse en la marisca y recolección (Gordillo 2010). A diferencia de esta oscilación entre el trabajo y la marisca, pedir u obtener trabajo permanente podría interpretarse como una promesa de abandonar la marisca para convertirse en trabajador *a tiempo completo*. Aunque sea probable que el Nella-Lagadik de 1911 mencionado por Rostagno sea el mismo Nelagadik con quien la expedición sueca se encontró en 1920 viviendo y mariscando con su gente a orillas del Pilcomayo, sostengo que el pedido registrado en el informe de Rostagno consiste en un rastro de lo que será central en las relaciones y negociaciones históricas entre pilagá y el estado argentino: En paralelo a las migraciones a los ingenios se buscaba practicar algún tipo de “trabajo” *en sus territorios* que fuese reconocido como tal frente a las autoridades.

A continuación veremos cómo, a diferencia de otros grupos indígenas chaqueños, en el caso de los pilagá su “sometimiento” no estuvo marcado tanto por una experiencia histórica en misiones religiosas y reducciones estatales sino por su “incorporación” a través de la figura del *trabajador temporal* en las industrias regionales y/o *colono sedentarizado en su territorio*.

Tengamos en cuenta que entre 1900 y 1950 las migraciones estacionales fueron apoyadas por iniciativas gubernamentales -centralizadas en las acciones de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios- y religiosas que, de la mano de la creación de asentamientos fijos (colonias, misiones, reducciones) alentaban la sedentarización indígena y su inserción en las industrias de la región, al tiempo que se liberaban territorios para las explotaciones capitalistas. Una herramienta fundamental para estas migraciones, así como para la llegada de capitales económicos, fue el avance y finalización de las obras del ferrocarril entre los años 1919 y 1939. El tren unió Formosa con Embarcación (Salta) y desde ahí Bolivia y Buenos Aires (Ferrocarril Nacional- Ferrocarril General Belgrano), ampliando exponencialmente la capacidad de traslado a bajo costo de grandes contingentes de aborígenes. Las prácticas de violencia y exterminio, mediante la instalación de fuerzas

de seguridad nacionales en fortines, se complementaban con las de tutela que financiaban la creación de reducciones estatales y apoyaban las misiones religiosas en la región. Ambos tipos de prácticas formaban parte de un proyecto político nacional civilizatorio que respondía a los intereses de los poderes económicos nacionales y regionales.

En 1911, el mismo año de la campaña Rostagno al Pilcomayo, se creó por decreto presidencial la primera reducción estatal en el Chaco. Se trata de la Reducción de Napalpí en la actual provincia del Chaco a la cual en 1914 se sumaría otra denominada Reducción Fray Bartolomé de las Casas creada en las cercanías de la localidad de Comandante Fontana en el Territorio Nacional de Formosa a la cual, concurren mayoritariamente tobas y pilagá (Beck 1994, Cordeu y Siffredi 1971, Iñigo Carrera 1984, Matarrese 2013). En el caso de esta última su emplazamiento estratégico a la vera del ferrocarril Formosa-Embarcación ilustra muy bien su rol articulador entre las industrias regionales y esta región chaqueña recién ocupada por los militares.

Recién en 1936 se fundaron dos nuevas reducciones civiles de esta índole, ambas localizadas en el Centro de Formosa y que tendrían una breve duración (Métraux 1946). Se trata de las colonias indígenas Francisco Javier Muñiz y Florentino Ameghino (ver Figura 5): la primera creada en las cercanías de Las Lomitas destinada a la asimilación de la población local wichí y la segunda construida próxima al paraje y fortín Cabo 1° Ángel Lugones, sobre el Pilcomayo, el cual desde 1917 era Gran Guardia de la Gendarmería de Línea cuando esta unidad fue creada para posponer el relevo de la administración de la región a autoridades civiles (Beck 2007). Esta última reducción fue inaugurada con un plantel de 46 aborígenes pilagás, pertenecientes a las tribus de los caciques Moreno y Aníbal (Beck 2007) pero existen pocos datos sobre su devenir ya que tuvo un breve existencia y ha pasado desapercibida en varios estudios historiográficos sobre la región. Es de notar que estas últimas reducciones fueron levantadas en las cercanías de guarniciones militares y que se encontraban cercanas al área recorrida y habitada por algunas parcialidades pilagá en el centro del Territorio Nacional de Formosa. Sin embargo, en ninguno de los dos casos hay registros de que hayan logrado reducir a grandes cantidades de indígenas pilagá.

Algunos autores (Gordillo 1992, Trincheró 2000) sostienen que los grupos guaycurúes fueron los que pusieron mayor resistencia a la sedentarización en “reducciones”: siguieron hasta bien entrado el siglo XX practicando la pesca, la recolección y la caza en combinación con la agricultura en pequeña escala, la cría de

ovejas y de ganado y, en menor medida, el trabajo asalariado y la producción mercantil. En el caso de los pilagá, es posible que lograran negociar cierta autonomía territorial limitada durante los primeros ocho años de militarización del Pilcomayo (iniciada en 1911 por Rostagno) debido a las buenas relaciones o “relación simbiótica” (Sbardella y Braunstein 1991) que algunas parcialidades establecieron con el sector nacional. El quiebre de esta relación en 1919 tendrá un impacto profundo y duradero en la posición de subalteridad desde la cual los pilagá se vincularán con la sociedad envolvente. Este acontecimiento luego recordado por la historiografía como “la masacre del Fortín Yunka” o “el último malón” ocupa un lugar central en sus prácticas de memoria en el presente. Existen muchas versiones de este hecho ocurrido el 19 de marzo de 1919 pero según fuentes orales pilagá, maká y no indígenas, un grupo de maká del Chaco boreal¹ atacó a esta guarnición, en el Estero de Patiño, desencadenando una indiscriminada y sangrienta represalia sobre los pilagá, a quienes se les atribuyó el suceso (Sbardella y Braunstein 1991). De hecho, el diario de Haeger registra y confirma esta misma versión que Jespersen le habría contado al jefe de la expedición.

Los pilagá del Pilcomayo fueron quienes sufrieron más directamente estas represalias. A la matanza de muchos indígenas y al incendio de tolderías pilagá se sumó como castigo ser “sometidos a una reducción, trabajando en el obraje e ingenios, donde eran prolijamente explotados” (Terrera 1974 en Matarrese 2013:99). A lo largo de la historia de las reducciones estatales del Chaco vemos como estos son espacios de disciplinamiento donde los pilagá son enviados cuando deben ser castigados (Mapelman 2015) pero no hemos encontrado evidencia de un establecimiento de estas características destinado a la reducción exclusiva o mayoritaria de pilagá que haya perdurado en el tiempo.

Con respecto a las misiones religiosas, en el oriente de Formosa se instalaron bajo la autorización del gobierno nacional dos misiones franciscanas (San Francisco Solano y San Francisco Laishí) en 1901 con la premisa de enseñarles a los indígenas a ser buenos cristianos y *trabajadores* (Wright 2008) mientras que en el oeste tuvieron injerencia mucho más tarde los misioneros de la *South American Missionary Society* de la Iglesia Anglicana quienes fundaron en la zona del Pilcomayo a pedido de los indígenas las misiones Selva San Andrés en 1926 y El Toba en 1930 (Torres Fernández 2007/2008). Por otra parte, el gobierno boliviano también apoyó la creación de misiones religiosas en la margen norte del Pilcomayo medio en las cercanías de los fortines bolivianos existentes. A partir de la

creación de la Prefectura Apostólica del Pilcomayo (PAP) en 1924, los misioneros alemanes de la congregación de los Oblatos de la Inmaculada María comienzan su labor evangélica a orillas del Pilcomayo (Fritz 1997, 1999, Morel 2015). Establecen en 1925 la primera misión en Esteros, el puesto boliviano más avanzado hacia Paraguay, frente al caserío y fortín Nuevo Pilcomayo ubicado del lado argentino con el fin de evangelizar a los nivaclé de la zona. Como señala Morel (2015) se puede entender la creación de la PAP como una decisión política tomada por el gobierno boliviano para frenar el avance de las misiones protestantes pedidas por el gobierno paraguayo.

Al igual que en el caso de las reducciones, la misión no fue para los pilagá un espacio que haya marcado su experiencia histórica de sometimiento. Antes de la llegada de la expedición en 1920, no había habido intentos de evangelizar a los pilagá. La única experiencia misional dirigida a esta población indígena tuvo una duración muy breve y fue protagonizada por los misioneros anglicanos antes mencionados. En un primer momento, estas misiones, ubicadas a una corta distancia río arriba del Estero Patiño donde se nucleaban los pilagá a comienzos del siglo XX, servían de refugio para grupos de nivaclé y pilagá durante la guerra del Chaco. En este contexto y a pedido de algunos pilagá los anglicanos crearon en 1936 la Misión Pilagá en Laguna de los Pájaros, iniciativa que tuvo poco éxito ya que en 1940, luego de solo cuatro años de funcionamiento, los pilagá que se habían asentado allí se movilizaron río abajo volviendo a su territorio tradicional (García y Spadafora 2012, Torres Fernández 2007/2008). Parte de esta movilización fue motivada por el fracaso de los misioneros de mediar entre esta parcialidad pilagá y el sector oficial argentino (Torres Fernández 2007/2008). Según Métraux (1946), al abandonar la Misión algunos pocos pilagá se asentaron en las colonias estatales Francisco Muñiz y Florentino Ameghino.

De esta manera vemos como en la década de 1940, luego del retiro de la Gendarmería de Línea y el comienzo de una gestión civil del territorio, algunas parcialidades pilagá seguían “sin reducirse” en los establecimientos destinados a esos fines. Se registró un *regreso* a sus territorios tradicionales y lugares de origen. Como sugiere Matarrese (2013), el proceso de sedentarización comenzará recién a finales de esta década luego de la masacre de Rincón Bomba, un episodio de violencia y exterminio que reformuló las condiciones de dominación y sometimiento entre los pilagá y el estado.

5.5 SEDENTARIZACIÓN DEL LOS PILAGÁ Y TIERRAS EN COQUERO CON POSTERIORIDAD A LA MASACRE DE RINCÓN BOMBA.

Aunque los pilagá se mantuvieron en gran medida por fuera de los establecimientos estatales y religiosos fueron sometidos, al igual manera que otros grupos indígenas chaqueños a una creciente explotación laboral y arrinconamiento en sus territorios, lo cual significó la superposición de ser un cazador-pescador-recolector en territorios tradicionales pero reducidos con la condición de ser un trabajador asalariado migrante en los obrajes e ingenios localizados por fuera de esos territorios. En el caso de los guaycurúes, los movimientos mesiánicos registrados en Napalpí (1924), el Zapallar (1931-34) y Pampa del Indio (1933-34) fueron en parte respuestas al auge de la miseria y explotación de la mano de obra indígena (Cordeu y Siffredi 1971). Según estos autores, las respuestas mesiánicas eran una fórmula de protesta cultural y constituyeron un punto clave en las transformaciones profundas de orden sociocultural y religioso en las sociedades indígenas. Ellas se deben entender a partir de factores estructurales internos y externos relacionados a las formas específicas de opresión cultural ejercida por la sociedad dominante y los esquemas socio-políticos de estos grupos así como sus creencias y valores. El proceso histórico de sometimiento del indígena chaqueño y su conversión en trabajador fue acompañado de la emergencia de una nueva espiritualidad sincrética que combinaba elementos provenientes de cristianismos y del chamanismo. Los procesos dinámicos de absorción e incorporación de la teología de misioneros (sea católica, anglicana, mormona, evangélica, etc.) a las cosmologías indígenas han sido estudiados en profundidad por varios autores (Bartolomé 1972, Ceriani Cernadas 2008, Citro 2009, Cordeu y Siffredi 1971, Miller 1979, Villar 2008, Wright 2002, 2008).

En el caso de los pilagá, vemos la confluencia de todos estos factores –reclamo por explotación laboral en los ingenios y el movimiento religioso mesiánico y sincrético de carácter pan-indígena en torno al “Dios Luciano”¹¹⁸ – cuando se produce en las afueras de Las Lomitas en octubre de 1947 la matanza de Rincón Bomba en la cual muchos miembros del Pueblo Pilagá fueron asesinados por parte de la Gendarmería Nacional (Mapelman 2015, Matarrese 2013, Vuoto y Wright 1991). Las fuerzas de seguridad actuaron bajo órdenes del gobierno nacional buscando controlar y disciplinar las masas indígenas reunidas en las afueras del pueblo, hecho que en el imaginario blanco y en la prensa de la época se interpretó como un levantamiento indígena o “último malón” (Tamagno et al.

¹¹⁸ Se trata del movimiento mesiánico iniciado por el líder pilagá Luciano Córdoba, cuyo nombre era *Tonkiet en pilagá*. Antes de dar comienzo al movimiento en la localidad de Pozo Molina de donde era oriundo, había tenido contacto con John Lagar de la misión Go Ye en el Zapallar (provincia del Chaco), un encuentro que lo marcó profundamente.

2015, Vuoto y Wright 1991). Es necesario considerar esta masacre como parte de una práctica más amplia de violencia estatal contra indígenas que iba de la mano de las políticas de tutela que buscaba asegurar la mano de obra indígena destinada a las industrias regionales (Trincheró 2009). Estas prácticas de exterminio se justificaban apelando a imágenes hegemónicas de malones que amenazaban el orden civilizatorio.

La matanza de Rincón Bomba marcó una inflexión en su estructura socio-religiosa y en el ejercicio de la territorialidad. En primer lugar, significó el abandono del movimiento mesiánico iniciado por Luciano Córdoba y la sistemática incorporación de sus numerosos seguidores al “evangelio” – como es denominado el pentecostalismo-, especialmente a la Iglesia Evangélica Unida¹¹⁹ que compartía varios aspectos con el “movimiento” (Vuoto 1986). Así, luego de un momento de eclosión mesiánica el movimiento es reprimido, desacreditado y absorbido en un movimiento sincrético institucionalizado y estable que permite reelaborar cierto equilibrio en la forma de aprender las transformaciones profundas que implican la dominación. En segundo lugar, la masacre tuvo efectos de dispersión territorial en el caso de los grupos de familias que lograron huir al monte, seguido de un regreso a los asentamientos pilagá que se encontraban distanciados de los pueblos y el intento de sedenterización allí bajo los términos de la territorialidad estatal (Matarrese 2013).

Gracias a las memorias de nuestros interlocutores y documentos basados en relatos orales confeccionados por investigadores y miembros de ONGs presentamos la conformación de la comunidad y colonia denominada Cacique Coquero como ejemplo de esta etapa de sedentarización que implicó una profunda sumisión a las pautas de utilización territorial marcadas por el estado. Considero que esta nueva forma de sometimiento a las condiciones de disciplinamiento que impone el estado es fundamentalmente una estrategia indígena de resistencia para permanecer y sobrevivir en sus territorios y que puede considerarse, en el caso de este grupo étnico, como el comienzo de la auto-gestión de la alteridad, en cuanto “otros internos”, ante el Estado.

Así relata¹²⁰ el anciano Omar Rosendo Coquero de la comunidad “Cacique Coquero” esta nueva relación con el Estado que se iniciaría directamente posterior a la

¹¹⁹ Esta iglesia nacida entre los toba, surgió como la primera agrupación religiosa dirigida y organizada por aborígenes contando en sus inicios con sugerencias de los menonitas. Ver MILLER, E. (1979). *Los toba argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.

¹²⁰ El relato es una transcripción y traducción al castellano de un relato oral en pilagá registrado en el marco del Proyecto Lingüístico Pilagá desarrollado por la investigadora Alejandra Vidal en colaboración con varias ONGs locales de Las Lomitas y Pozo del Tigre. El relato integra una serie de transcripciones de testimonios

masacre de Rincón Bomba de 1947 tras la huida de Domingo Coquero con su gente de Las Lomitas hacia la localidad de Estanislao del Campo: “A Domingo Coquero no le gustaba estar en tierra ajena y tuvo otra visión: que se iba entrevistar con el Presidente de la Nación, Juan Domingo Perón” (Coquero 1999). Luego de un largo viaje en tren y colectivo a Buenos Aires vía Salta, y mucha espera en la puerta de la casa de gobierno, Eva Duarte de Perón atiende personalmente los pedidos de Coquero y su comitiva: “Le pidió la cantidad de 5000 hectáreas para su gente porque ‘allá donde vivimos estamos sufriendo, los gendarmes nos están amenazando de muerte’ y pidió elementos de labranza” (Coquero 1999). Los frutos de esta visita por parte de pilagás a la casa de gobierno se confirman en el diario oficialista *El Laborista*. Se informa que el presidente de la nación y el interventor en la Dirección de Tierras les habían proporcionado “una fracción de tierra de 5000 hectáreas fiscales”¹²¹. Así fue atendido “el pedido que le hicieran oportunamente (al primer mandatario) para solucionarles la carencia de tierras que les permitieron *cultivarlas*” (cursiva mía). La nota resalta en su título el pedido de “máquinas y útiles de labranza” por parte de los indígenas y luego en el cuerpo del artículo se resalta que las tierras pedidas eran para “cultivar”. En la transcripción del relato oral del anciano de Coquero se especifica que los elementos de labranza para la agricultura fueron nuevamente pedidos al gobierno peronista en un segundo viaje de Domingo Coquero a Buenos Aires en el cual también reclamó la construcción de una escuela (Coquero 1999). Estos pedidos que enfatizan la actividad agrícola apelan al sentido “productivo” que los blancos y la sociedad dominante en su conjunto le adjudican a la tierra. Esta visita de Domingo Coquero a Buenos Aires indica la apropiación por parte de un sector de los pilagá del sentido hegemónico de la territorialidad estatal en la cual la tierra puede ser cedida a sujetos étnicamente marcados que están dispuestos a integrarse a la sociedad a través del trabajo agrícola.

De las 5000 hectáreas prometidas por Perón solo 500 fueron mensuradas en las cercanías de Pozo de los Chanchos en 1948. Así se creó la colonia agrícola indígena denominada Cacique Coquero que contaba con títulos de tierra otorgados por el gobierno nacional y con una escuela propia a partir de 1955¹²².

orales sobre la conformación de las comunidades pilagá que existen actualmente que han sido reunidos y publicados respetando la autoría del narrador en el libro “Narrativa y Conflicto. Historias de las comunidades pilagá”.

¹²¹ Autor anónimo, “Indios de Formosa piden maquinas y útiles de labranza”, *El Laborista*, 14 de noviembre de 1948.

¹²² Se trata de la Escuela Nacional N° 170.

Uno de mis interlocutores pilagá que en la actualidad reside en la comunidad Qom Pi recuerda su infancia en Coquero y cómo su padre estuvo “activo con el algodón”:

“Sí, tenían el arado, trajeron no sé si 30 yuntas de bueyes acá. De Bartolomé de las Casas mandaron para Coquero (...) Arado tenía, hachas, palas, pico.”¹²³ Me cuenta que los bueyes se utilizaban para transportar el algodón desde Coquero a Pozo del Tigre, desde donde era llevado en tren a Ibarreta: “ahí (en Ibarreta) entregaban y ahí les pagaban pero bien. Tenían 10 bueyes...Yo me acuerdo que contaban mercadería, ropa y demás, alpargatas. Y ellos se habían comprado unos paquetes de tabaco.”¹²⁴ Me explica mi interlocutor que a diferencia de las relaciones laborales de los ingenios, en Ibarreta se vendía el algodón por plata, que luego se utilizaba para comprar mercadería y/o tabaco.

Así, ante un proyecto de sedentarización en el cual los indígenas dejaban su semi-nomadismo y se dedicaban a la agricultura se accede a una relación de tutela directa entre el estado nacional y sus otros internos, sin la intervención de intermediarios como los administradores de las reducciones estatales y misiones religiosas. De esta forma los indígenas aceptaban su posición de otros-internos comprometiéndose con una auto-asimilación desde asentamientos permanentes que ellos mismo administraban.

5.6 LA COLONIA BUENAVENTURA COMO ORIGEN DE LOS CRIOLLOS DEL PILCOMAYO. REVISIÓN DEL PROCESO DE COLONIZACIÓN DEL CENTRO DE FORMOSA Y EL PILCOMAYO MEDIO DESDE LOS RELATOS ORALES

Cambiamos ahora de escala para prestar atención a los actores medianos y pequeños que contribuyeron al proceso de territorialización en el Pilcomayo. Aunque los pilagá tuvieron pocas experiencias de sometimiento y afincamiento en reducciones religiosas y estatales, estaban siendo cada vez más arrinconados por la presión colonizadora que se movilizó durante las primeras décadas del siglo XX desde el Alto Pilcomayo hasta la zona del Pilcomayo medio, especialmente por parte del frente de ganaderos criollos que provenían del oeste. Sin embargo, la historiografía ha prestado poca atención al peso que pudo haber tenido este frente colonizador en el poblamiento de la región.

Así como existieron políticas estatales de asimilación dirigidas a la población indígena también los poderes centrales de gobierno buscaron fomentar la radicación de poblaciones no indígenas en territorios nacionales a través de la promulgación de leyes.

¹²³ Entrevista en Qom Pi, 16 de julio 2017.

¹²⁴ Entrevista en Qom Pi, 16 de julio 2017.

Según Maeder y Gutiérrez (1995), uno de los factores que contribuyó al proceso de poblamiento del Chaco argentino en su etapa de ocupación definitiva, entre 1913 y 1950, fue la ley N° 5559 de fomento de los territorios nacionales, que correspondía a un proyecto poblador de vasto alcance y al desarrollo de dos líneas férreas: Formosa-Embarcación y Barranqueras-Metán. Según estos autores, en Chaco y Formosa los “primeros pobladores criollos” siguieron la línea ferroviaria que se internó hacia el oeste y permitió la creación de pueblos y colonias a su vera, entre los cuales se encuentran Pozo del Tigre y Las Lomitas. Así se enfatiza el rol del ferrocarril y las iniciativas del Estado en el proceso de ocupación de tierras “liberadas” por el ejército del control indígena. No obstante, en un estudio reciente de Hugo H. Beck (2007), que aborda la vida de pobladores y militares en la “zona militar” del Centro de Formosa entre 1917-1938, se menciona una vertiente colonizadora venida desde Salta antes de la construcción del ferrocarril. Este autor describe a los ganaderos salteños como “verdaderos pioneros” quienes “ocuparon espontáneamente las tierras fiscales quitadas a los aborígenes” (Beck 2007:14). Pero a pesar de mencionar la organización e importancia de su actividad ganadera en el área de frontera, presenta pocos datos sobre esta colonización desde Salta, haciendo hincapié en los beneficios que estos pobladores no indígenas obtuvieron por residir dentro de un área controlada por el Regimiento de Gendarmería, tales como, evitar los complicados trámites que hubiesen tenido que realizar si se tratara de autoridades civiles (Beck 2007).

Los complejos procesos de colonización de los territorios indígenas en Formosa se pueden revisar y releer a partir de una historiografía que tiene en cuenta los proyectos de colonización interrumpidos y/o “fracasados” y los relatos orales de pobladores que residen actualmente en las localidades situadas sobre la línea del ferrocarril. Desde esta visión complementaria sobre el pasado podemos constatar que aunque la presencia militar alentó una colonización más sistemática, el proceso de poblamiento comenzó antes de la llegada e instalación de las tropas. De hecho, la colonización del Alto Pilcomayo abarcó el desarrollo de una organización territorial particular que comenzó ya en 1900, antes de la instalación de los fortines y de la llegada de las tropas bolivianas y argentinas a la zona. Este primer intento de “poblar” el Pilcomayo fue liderado por Domingo Astrada quien fundó en 1902 la colonia denominada Colonia Buenaventura sobre tierras fiscales al margen izquierdo del Pilcomayo en las cercanías de la frontera entre Salta y Formosa. Sobre esta iniciativa y los motivos de su fracaso existen pocos estudios (Veloza de Espinosa 1996) pero contamos con la publicación del informe del mismo Astrada (1906),

en el cual se tratan tanto los esfuerzos por establecer la colonia como los resultados de la expedición de 1903 que realiza con varios colonos río abajo hasta Clorinda. También contamos con el informe de Asp (1905) quien participó en esta expedición en carácter de técnico.

Esta colonización, que duró aproximadamente veinte años, aunque haya contado con el apoyo formal del gobierno debe entenderse como una iniciativa pensada y llevada a cabo por actores pequeños ligados a la actividad ganadera que no constituían una fuerza económica de importancia en la región. Luego de varios pedidos al gobierno nacional por parte de Astrada, por Decreto del 24 de enero de 1902 se destina una extensión de veinte leguas cuadradas en los parajes de El Chorro y Buenaventura, para la fundación de una colonia pastoril (Veloza de Espinosa 1996). Estos pedidos se fundamentaron en la situación vivida por los habitantes del departamento de Rivadavia en Salta a fines del siglo XIX, quienes, según Astrada (1906), procuraban librarse de la traba de impuestos y especialmente encontrar mejores campos de pastoreo debido al agotamiento de las tierras salteñas que se habían cubierto de bosques de “vinal”, árbol espinoso considerado plaga en el Chaco por provocar la muerte de toda otra vegetación.

La creación de la colonia se enmarcaría dentro de una ley preexistente, Ley N° 1501 del 2 de octubre de 1884, conocida como la Ley del Hogar. A pesar de contar con el apoyo oficial del Estado, Astrada es obligado a practicar por su cuenta la subdivisión provisoria de la superficie otorgada, de acuerdo a las instrucciones de la Dirección de Tierras y Colonias. También se lo autoriza, en nombre del Poder Ejecutivo, a poner en posesión de los lotes a los ciudadanos argentinos que se encuentren en las condiciones determinadas por la Ley del Hogar (Veloza de Espinosa 1996). Así vemos como el rol de Astrada en el emprendimiento es clave, tanto en cuanto representante ante el gobierno nacional de intereses de pobladores ganaderos salteños, como luego cuando es convertido en agente estatal quien debe actuar en representación del Poder Ejecutivo ante los colonos.

Aunque se haya enmarcada en una ley nacional, considero que esta colonización no formó parte de las estrategias estatales principales empleadas para la ocupación efectiva del Territorio Nacional de Formosa que se proyectó a través de la creación de los ferrocarriles. Además, con respecto a la distribución de los predios llama la atención la propuesta de integrar territorialmente a familias indígenas en la colonia pastoril destinada principalmente a los ganaderos criollos. Se formula e implementa una convivencia entre colonos e indígenas durante sus veinte años de existencia. A diferencia de las estrategias

estatales de asimilación a través de su permanencia en reducciones civiles y misiones religiosas exclusivamente destinadas al disciplinamiento de estos “otros internos” dentro de los territorios nacionales, el criterio adoptado para la distribución de los predios en el caso de Buenaventura contemplaba que los lotes de 625 hectáreas destinados a familias ganaderas serían intercalados con reservas para los indígenas que ya vivían en la zona antes de la llegada de los colonos. Esta propuesta de integración se ancla en la visión que Astrada tenía del indígena, fruto de su larga permanencia en aquellos lugares fronterizos. Por un lado, el colono creía que su incorporación a la civilización se produciría mediante el contacto prolongado con “cristianos” y a través del “trabajo”. Al mismo tiempo denunciaba los prejuicios sobre la belicosidad indígena justificando los actos de violencia como respuestas comprensibles de defensa y venganza: “el indio no mata ni roba por el placer de matar y robar sino por venganza – acaso porque no le queda otro recurso después de la sangrienta persecución de que es víctima” (Astrada 1906:3).

Con respecto a las razones por las cuales la colonia fue abandonada en la década de 1920, se debe principalmente a la definición del límite entre el Territorio Nacional de Formosa y la provincia de Salta (la denominada Línea Barilari de 1907) pero también a la falta de diligencia en la tramitación de los títulos de propiedad que el gobierno nacional debía otorgarle a los pobladores. Con el trazado de este límite efectuado por parte del Ing. Mariano Barilari en cumplimiento de una ley del Congreso, aproximadamente la mitad de la superficie de colonia Buenaventura quedaba bajo la jurisdicción de la provincia de Salta. Frente los reclamos y los informes de Astrada sobre la delicada situación que incluye la llegada a la colonia de intrusos patrocinados por las autoridades de Salta, el gobierno nacional que desde un principio había apoyado el proyecto nada hace para resolver el conflicto (Veloza de Espinosa 1996). Esta autora señala que esta temprana colonización ha recibido poca atención por parte de la historiografía y es casi desconocida por los formoseños de hoy. Aunque se advierte una invisibilización de tal emprendimiento en los relatos hegemónicos sobre el pasado formoseño y hayan quedado pocos rastros físicos de la colonia en el presente, hemos encontrado en la localidad de Las Lomitas pobladores que identifican sus orígenes con las familias que protagonizaron este frente colonizador.

Vale mencionar que desde la historia local lomitense, que se basa en parte en los relatos orales de sus pobladores no indígenas, se resalta no solo el protagonismo histórico de un poblamiento desde el este en el cual los fortines militares y el ferrocarril se convierten en símbolos del avance civilizatorio y la identidad local, sino también son

mencionadas otras incursiones “pioneras” al territorio desde Salta vía el Bermejo y el Pilcomayo (Vardich 2014).

Presento y discuto ahora algunos relatos orales de los llamados “antiguos pobladores” o los que se auto-identifican como descendientes de aquellos pobladores. En las conversaciones con estas personas que actualmente residen en Las Lomitas, han asomado memorias que abordan un tiempo antes del ferrocarril y en las cuales se traza una descendencia directa entre los residentes lomitenses y los criollos ganaderos del Pilcomayo, quienes llegaron arreando su ganado desde el noroeste, bajando el río.

En primer lugar, hay una memoria local lomitense que reconoce al frente de colonización liderado por Astrada como origen y causa de su llegada a Formosa. Así se pronunció el farmacéutico Zoltan Vardich acerca de lo que él denominó “la primera corriente pobladora que conformó el Criollo Formoseño” en ocasión del *Primer simposio de la integración para la identidad cultural formoseña*, celebrado en Las Lomitas los días 8 a 10 de noviembre de 1996:

“La declinación de las actividades en la Colonia Buenaventura y el conocimiento a través de la expedición de esa inmensa llanura cubierta de pastos, esteros y aguadas, hicieron lenta y progresivamente que una gran mayoría de ellos se fueran afincando en toda la franja norte desde el antiguo El Chorro hasta Villa general Güemes (...) Hoy transitan por nuestras calles los hijos y nietos de aquellos pioneros y todavía podemos ver algunos con el rostro cuarteado por los años el sol y el viento, sombrero retobado, bombacha y bota, con mucho de orgullo y aun mas de nostalgia (Vardich 2014:104-105).”

Uno de mis interlocutores de Las Lomitas, quien representó a los criollos del Bañado de la Estrella ante el gobierno provincial por conflictos de tierra durante 2006¹²⁵, confirma que hay mucha gente por la zona que es descendiente de esta expedición, incluyendo a él mismo. Al contarme de sus padres explica que “la rama materna el apellido es Carabajal, de los cuales uno de ellos está en la expedición de Astrada”¹²⁶. Como prueba alude que ese apellido se encuentra en el listado de colonos que acompañaron a Astrada en 1903 en su expedición río abajo. Me sugirió que considere el informe de Astrada de 1906 como un documento central para comprender la historia de la zona. Otro interlocutor que trabaja como profesor de folclore y organizador de una de las peñas en el pueblo, me

¹²⁵ Se trata de Eduardo R. Verón quien fue el presidente de la Asociación de Productores del Bañado La Estrella (APROBAE), organización que representó a indígenas y criollos del Bañado la Estrella ante el conflicto por la construcción de un embalse sobre la ruta 84.

¹²⁶ Entrevista en Las Lomitas, 15 de julio de 2014.

cuenta acerca de sus investigaciones sobre la historia del “criollo del oeste formoseño”, y la llegada a Formosa en 1903 de sus propios antepasados desde Santiago del Estero a quienes describe como un “grupo de criollos, verdaderos pioneros en estas tierras formoseñas” (García 2014:3)¹²⁷. En el manuscrito que está preparando para su publicación, Astrada es presentado como “el expedicionario que marcó la historia”. Vale aclarar que en los tres casos, se trata de hombres de buena posición social que han realizado estudios superiores, quienes abordan el pasado a partir de una historia basada en documentos, como el informe de Astrada, pero también en base a la tradición oral de los pobladores, en la cual se destacan los relatos sobre sus propios linajes familiares. A diferencia de los que plantea Velozo de Espinosa (1996), para estos habitantes de Las Lomitas, la colonización de Astrada fue solo la etapa pionera de un largo proceso de poblamiento del Oeste y Centro de Formosa. Así, podemos considerar que mientras la Colonia Buenaventura nace y muere dentro de un lapso de veinte años el proceso de colonización sigue por fuera de parámetros formales registrados ante el Estado.

Otras memorias y relatos de pobladores remiten al Pilcomayo como lugar de procedencia. En algunos casos se retrata la vida de ganaderos argentinos en un área del Chaco boreal que fue disputada por Bolivia y Paraguay, que termina con el retorno de estas personas a la Argentina cuando irrumpe la guerra del Chaco en 1932. Interpreto estas memorias como rastros que ha dejado la experiencia histórica de ocupar espacios fronterizos de modo esporádico basado en un movimiento y traslado permanente, algo que requería la ganadería transhumante practicada por muchos ganaderos criollos venidos desde el oeste. La sedentarización que ofrecían los proyectos formales de colonización no debe haber sido una opción atractiva en todos los casos.

Otro de mis interlocutores, de 95 años, que es conocido como “antiguo poblador” en Las Lomitas me cuenta en una entrevista acerca de su llegada y radicación junto a sus padres salteños en un paraje llamado Santa Ana, ubicado sobre el río Pilcomayo en su tramo medio, a poca distancia de la localidad actual de Puesto Cambio Zalazar, Formosa:

“yo era el más chiquito y mi papá me traía a caballo con las vaquitas, arriando las vaquitas que tenía, poquitas...y, tendría unas 50, digo yo, me quiero acordar, poquitas, veníamos a poblar era desierto que pertenecía a Bolivia en aquella época”¹²⁸

¹²⁷ Se trata de un manuscrito que me entregó durante nuestra entrevista del 7 de julio de 2014 sobre la historia de los criollos del oeste que está investigando.

¹²⁸ Entrevista realizada en Las Lomitas, 15 de julio de 2017.

En su relato se articula una identidad “fronteriza” atravesada por la experiencia histórica de vivir en un territorio donde los cambios en el curso del río y los conflictos bélicos reorganizan los límites internacionales que marcan la pertenencia a una u otra comunidad nacional: “yo le digo a muchos que yo soy de tres banderas: nací en Bolivia, después fui paraguayo y después pasé a ser argentino en el mismo lugar”. Se refiere a que Santa Ana, la localidad de donde es oriundo, pasó en el lapso de algunas décadas a estar localizada en Bolivia, luego de la Guerra del Chaco pasa a pertenecer a Paraguay para terminar siendo parte del territorio argentino cuando:

“(el) Pilcomayo, se taponó... le hizo cambiar al otro lado de Santa Ana, cambió el curso de agua, el Gobierno respetó el Pilcomayo...exactamente donde corría el Río Pilcomayo era el límite entre las naciones de Argentina y Paraguay o Bolivia”

Según su testimonio, aunque la guerra del Chaco lo forzó a escapar de la zona por un tiempo, ello no significó el fin de la radicación en la localidad donde la familia se había instalado antes de la guerra: “cuando ya invadió Paraguay y ocuparon esas tierras, tuvimos que escaparnos.” Otros relatos destacan el regreso permanente a Argentina después de la guerra. La dueña de un pequeño hospedaje y comedor en Las Lomitas recuerda en una entrevista los relatos de su madre, nacida en 1926, sobre la huida a Argentina cuando vino la guerra:

“De la guerra, de la guerra. Y con ellos vinieron muchas muchas familias, no solo ellos. Muchas familias vinieron me nombró (mi mamá) varios apellidos, varios apellidos, Parada, Carabajal, un montón de apellidos me nombró de la gente que venían escapando. Pero ellos son argentinos. Eran argentinos. Ellos partieron de acá. De Santiago del Estero pasaron por Salta al Paraguay.”¹²⁹

Así se recuerda este frente de colonización que desde Salta pasó del otro lado del Pilcomayo, para luego ser abruptamente interrumpido por la guerra del Chaco, causando el regreso de varias familias a la Argentina.

Este proceso de poblamiento fue impulsado por la iniciativa de Astrada pero no muere con el fracaso de la colonia Buenaventura sino que continua de forma esporádica y menos sistemática de la mano de ganaderos criollos que gradualmente se asentaron río abajo a ambos lados del Pilcomayo. Así se conforma una presión colonizadora que avanza

¹²⁹ Entrevista realizada en Las Lomitas, 30 de junio de 2014.

desde el Alto Pilcomayo sobre el territorio indígena en el Pilcomayo medio. Considero que este avance se fomentó en el marco de otro proyecto de colonización que se llevó a cabo en la década de 1920 que es desconocida para la historiografía. Se trata de una iniciativa de colonización de Pilcomayo medio del lado del Chaco boreal boliviano entre 1922 y 1933 administrada por Mauricio Jespersen, quien actuó de guía durante la incursión sueca al Pilcomayo de 1920. Se debe entender el conocimiento que adquirió durante esta expedición como clave en sus futuras prácticas de colonización en la zona. Según la historiografía de la frontera del Pilcomayo, antes de la Guerra del Chaco había criollos que desde el territorio argentino comenzaron a cruzar el río Pilcomayo y a poblar con su ganado territorio boliviano con el consentimiento de las autoridades de los fortines (Gordillo y Leguizamón 2002) Es posible que algunos de estos criollos hayan sido colonos del proyecto administrado por Jespersen.

Aunque no he encontrado una mención explícita al desarrollo de esta colonia pastoril en los relatos orales y escritos de los residentes de Las Lomitas, sugiero que lo que revelan las memorias sobre la presencia de muchas familias argentinas afincadas del otro lado del río en territorio boliviano puede entenderse en parte en el marco de este proyecto de colonización que buscó activamente que se asentaran ganaderos argentinos en el Chaco boreal.

5.7 PRÁCTICAS DE COLONIZACIÓN DE MAURICIO JESPERSEN EN EL PILCOMAYO MEDIO Y CHACO BOREAL

A continuación, presento con más detalles esta segunda iniciativa de colonización a orillas del Pilcomayo que se desarrolló entre 1922 y 1933, haciendo hincapié en: las características generales del emprendimiento y de las personas quienes participaron; los modos de convivencia entre colonos e indígenas permitidos dentro del proyecto; el rol que tuvo el estado boliviano en su implementación; y la estrategia de colonización empleada por Jespersen. Las fuentes que consulté sobre el hecho consisten en uno de los libros autobiográficos¹³⁰ de Jespersen (1942) y algunos documentos de archivo hallados en el fondo documental personal de este residente sueco del Chaco¹³¹.

¹³⁰ El libro en cuestión trata de los conflictos que tiene Jespersen con los militares bolivianos, por los cuales es acusado de ser espía paraguayo, acusación que lo lleva a la cárcel. Luego de un largo tiempo consigue demostrar su inocencia.

¹³¹ Hemos consultado fotografías, copias de cartas a Fortín Muñoz y Esteros, mapa del Gran Chaco y Bolivia oriental del Ing. Torre de 1921 y el Informe del año ganaderil 1931-1932 firmado por Jespersen que incluye un mapa dibujado a mano con referencias detalladas de caminos, estancias, pueblos, fortines y nombre de cada lote y condiciones del terreno. Fondo documental Jespersen, Biblioteca, Universidad de Lund.

Este esfuerzo por poblar el margen derecho del Pilcomayo medio se desarrolló al norte del Pilcomayo entre los paralelos 24° y 22° de latitud sur y los meridianos 60° 15" y 62° 15" de longitud oeste (Figura 25). El Río Pilcomayo constituía el límite austral de la zona; una zona que fue militarizada por Bolivia a principios del siglo XX y luego disputada con Paraguay durante la Guerra del Chaco. Cuando Jespersion emprendió el proyecto existía solo un camino a lo largo del río que conectaba los cuatro fortines bolivianos, Ballivián, Linares, Magariños y Esteros. Entre el primer fortín Ballivián ubicado en el oeste y el último Esteros en el este la distancia era de 250 km.

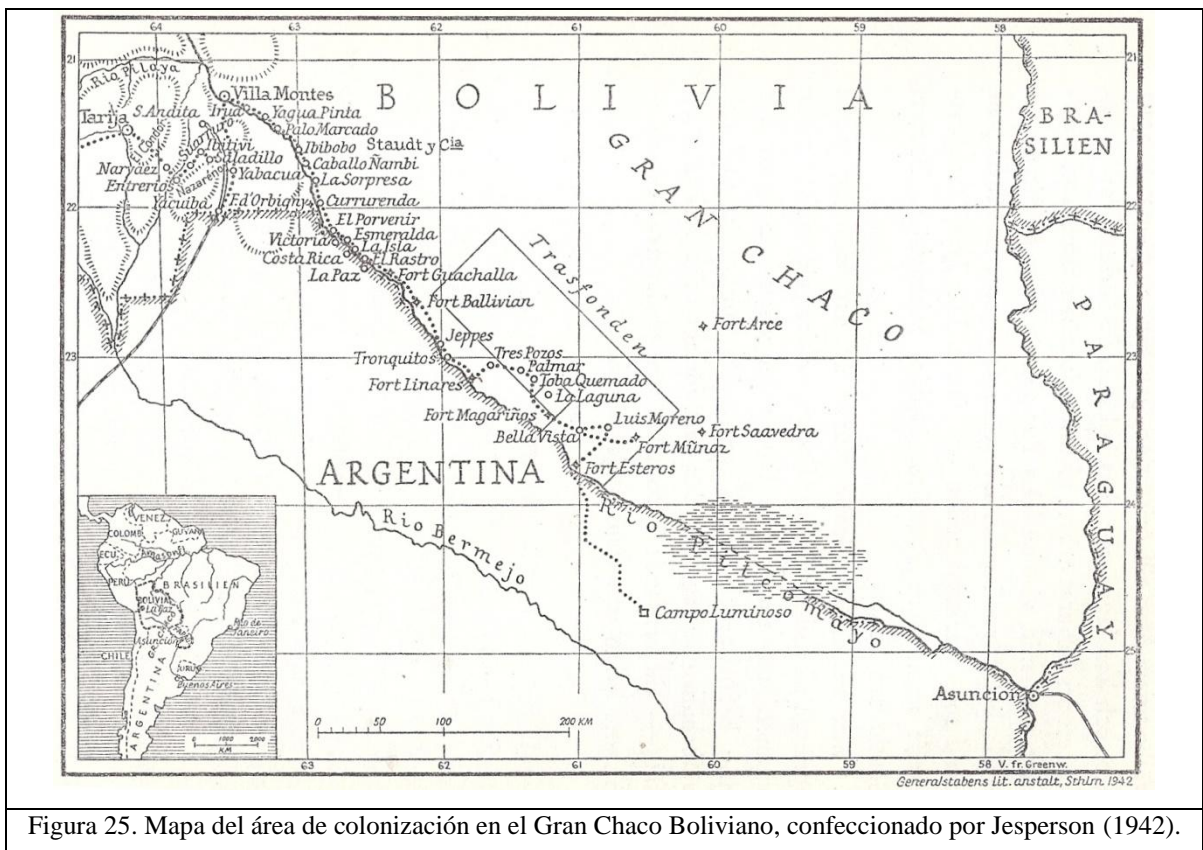


Figura 25. Mapa del área de colonización en el Gran Chaco Boliviano, confeccionado por Jespersion (1942).

A diferencia de las tierras fiscales ocupadas por Astrada en el Alto Pilcomayo, la colonización que administró Jespersion en el Pilcomayo medio estaba encabezada por una firma financiera porteña denominada Casa Torre, y se llevó a cabo en un latifundio adquirido por esta misma firma en el Chaco boliviano. Según Jespersion, la creación de este latifundio se hizo posible por el estrecho vínculo que existía entre el gobierno boliviano y la firma financiera porteña que se remontaba a la ayuda económica que esta última había brindado a Bolivia cuando, luego de la Guerra de Acre, financió el retorno a su país de muchos soldados bolivianos varados en la Amazonía vía Río de Janeiro y Buenos Aires. Varios funcionarios bolivianos se habían convertido en propietarios de grandes extensiones

de estas tierras a través de testaferros y de esta manera se le ofreció a la firma comprar una gran área contigua (Jespersion 1942:18).

Hasta el momento no hemos encontrado bibliografía sobre la existencia de iniciativas y políticas de colonización empleadas por el gobierno boliviano para la zona del Pilcomayo que aquí nos ocupa. Según lo relatado por Jespersion, la creación de latifundios era algo que la política de colonización empleada por parte del gobierno boliviano buscaba en un comienzo evitar:

“...el gobierno boliviano había vendido parcelas de veinte mil hectáreas al norte del río Pilcomayo. Cada persona podía solamente comprar una parcela bajo la condición que dentro de un cierto número de años ésta debía estar poblada con veinte familias, es decir, una familia por cada mil hectáreas. Para que esto fuese factible de llevar a cabo, el gobierno se comprometió a hacer accesible la zona, mediante la construcción de caminos, pero como nunca se cumplió con esta cláusula, los propietarios tampoco se dieron prisa en traer colonos (Jespersion 1942:18).”

Podemos considerar que aunque existieron algunas políticas estatales para fomentar el poblamiento del Chaco boliviano, esta estrategia no parece haber logrado sus objetivos iniciales de atraer familias de colonos. De hecho, en la década de 1920 varias de estas parcelas, que habían sido originalmente destinadas a diferentes compradores, habían sido adquiridas por la Casa Torre de Buenos Aires, creando así un latifundio en el Chaco Boreal comparable con el de Carlos Casado, caso conocido del sistema latifundista que fue instaurado en el Chaco boreal por parte del gobierno de Paraguay ya durante el siglo XIX. Esta privatización fue una de las salidas adoptadas para enfrentar la crisis generalizada producida por la guerra de la Triple Alianza (Dalla Corte 2007). Bolivia, a diferencia de Paraguay, fue menos “exitosa” en este proceso de ocupación del Chaco mediante la venta de tierras fiscales, tal vez, dado el interés del empresariado boliviano en el Beni (Dalla Corte 2007) o por buscar la implementación de un sistema de distribución de parcelas contrario al latifundista.

Jespersion fue contratado por la firma en un primer momento para evaluar el valor y las características de las tierras antes de su compra y luego como administrador local de colonización y apoderado de la empresa. Su responsabilidad incluía garantizar la accesibilidad a los lotes mediante picadas y caminos y la localización de lugares adecuados para las viviendas, preferiblemente cerca a un cuerpo de agua o en un sitio donde fuera posible excavar un pozo de agua dulce. Basado en su conocimiento de las características del ambiente y del suelo, Jespersion buscó en primer lugar atraer, para colonizar las tierras,

criollos argentinos que fuesen propietarios de ganado vacuno. Una colonia basada en la actividad ganadera tenía mejores perspectivas que una basada en la agricultura por la presencia de muy buenas zonas de pastoreo (pasto cresco) que abundaban a pesar de periodos largos de sequía. Sin embargo, para disminuir la necesidad de importar harina, cereales y maíz, se fomentó la contratación por parte de los propietarios de ganado de familias hábiles en el cultivo de la tierra. De esta manera, era posible producir en una escala muy pequeña, maíz, calabaza, batata y mandioca para el autoabastecimiento de los colonos. Así cada lote tenía dos familias en lugar de una. En el mejor de los casos, se conseguía una tercer familia dedicada a la producción de lácteos (Jespersion 1942:24-25).

También informa Jespersen que vivían aproximadamente 4000 indígenas “chunipis” alrededor de Esteros en la zona destinada a la colonización y que existía una misión, dirigida primero por el padre Rose y luego por Monseñor Breuer, que se ocupaban de su evangelización. Se trata de los misioneros alemanes de la congregación de los Oblatos de la Inmaculada María quienes respondieron al pedido del gobierno boliviano estableciendo misiones del lado derecho del Río Pilcomayo en las cercanías de los fortines existentes. Los primeros misioneros oblatos en llegar fueron los padres José Rose, Enrique Breuer, Enrique Lambertz y los hermanos José Kremer y Federico Widman. La administración militar boliviana insistió en que Rose fundara en 1925 la primera misión en Esteros, el puesto boliviano más avanzado y no en Villa Manzo como estuvo previsto (Fritz 1997). Como señala Morel (2015) se puede entender la creación de la PAP como una decisión política tomada por el gobierno boliviano para frenar el avance de las misiones protestantes pedidas por el gobierno paraguayo. En este contexto de militarización y posterior misionalización se desarrolla esta segunda iniciativa formal de colonización a orillas del Pilcomayo.

A diferencia del interés que muestra Jespersen por la descripción etnográfica de sociedades indígenas en la compilación de Munthe (Jespersion 1943b) y en el guión del film *Tras los senderos indios del Pilcomayo* no hemos encontrado en el corpus estudiado ni fotografías ni relatos sobre la sociedad nivaclé con la cual tuvo contacto cuando administró la colonización entre 1922 y 1933. Con respecto a los “chunipis” cuenta que “estos indios han sido domesticados originalmente por mí, es decir, los acostumbé a los hombres blancos y los hice un poco más civilizados. Por su bien, también le concedí tierra a una misión católica dirigida por un alemán, Monseñor Breuer (Jespersion 1942:25-26).” Así expresa Jespersen la relación paternalista que se debía establecer con estos sujetos con

el fin de evitar que se opongan a la presencia de colonos en su territorio. Es interesante notar que, a diferencia de Astrada, que distribuye los lotes de tal manera que los indígenas formaran parte de la población que integraba la colonia, Jespersen no considera a los “chunupíes” como posibles colonos. La integración no ocurriría “naturalmente” a través del contacto entre indígenas y criollos dentro del marco de colonización sino que debía haber actores específicos responsables de llevar a cabo esta mutación hacia la civilización. En un primer momento Jespersen mismo se atribuye ese rol, para luego dejarlo en manos de misioneros quienes podían garantizar su incorporación y asimilación de manera más sistemática mediante la evangelización. Así, los indígenas quedan apartados del proyecto de colonización.

Esta colonización se interrumpe abruptamente en 1932 cuando estalla la guerra del Chaco por situarse en el territorio disputado entre Bolivia y Paraguay. Con el avance de las tropas las viviendas de los colonos son incendiadas, su ganado confiscado y varios son asesinados (Jespersen 1943b).

A partir de estos indicios efímeros de la presencia de ganaderos criollos en el Pilcomayo a comienzos del siglo XX, sugiero que el proceso de colonización de esta zona se debe entender primero en términos del impulso a la sedentarización dado por los dos proyectos de colonización y en segundo lugar por una ocupación de territorios por fuera del marco de las colonias, cuyo avance esporádico y poco planificado se enmarca en la práctica de ganadería transhumante y la búsqueda de mejores lugares de pastoreo. En este último caso, se trata de actores que practicaban una actividad económica de manera autónoma y quienes tenían vínculos poco definidos con los poderes estatales y económicos. Considero entonces que el frente colonizador se sostuvo a través de una vertiente esporádica basada en la transhumancia durante la primera mitad del siglo XX pero que también fue alentado, durante dos periodos sucesivos, primero 1902-1920 y luego 1922-1933, por dos proyectos formales de colonización que contaban con el apoyo de los gobiernos nacionales, impulsados en el primer caso por un representante de los intereses de ganaderos salteños y en el segundo por una firma financiera latifundista. Así podemos entender la presión colonizadora de ganaderos salteños desde el Alto Pilcomayo que avanzó y disputó el territorio indígena a través de prácticas de ganadería transhumante esporádicas, y, en el caso de las colonias, a través de una adquisición y ocupación de tierras legitimizada y legalizada por el Estado.

Las relaciones entre estas dos poblaciones que en ambos casos se resistían a sedentarizarse disputaron un mismo territorio que estaba bajo vigilancia militar. Aquí vale señalar que las prácticas de transhumancia de los criollos contaron con un mayor apoyo y colaboración por parte de los fortines que las prácticas semi-nomades de *marisca* de los indígenas. Los ganaderos criollos que provenían de zonas del noroeste argentino donde el mestizaje cultural se había dado en la época colonial y quienes en varios casos hablaban idiomas indígenas como el quechua, no eran marcados étnicamente por la sociedad dominante. El Chaco, al contar con poblaciones indígenas que representaba una alteridad extrema, quienes devinieron regionalmente los “otro internos” de la nación, los sujetos con descendencia hispano-indígena constituyeron en esta zona una población no marcada. Desde esta perspectiva debemos comprender las alianzas entre criollos y militares contra indígenas que permean las memorias pilagá y criollas en la actualidad. Este trato preferencial de los “blancos” con respecto a la ocupación de la tierra por parte de criollos es percibido de la siguiente manera según mi interlocutor pilagá que reside en la comunidad Qom Pi Juan Sosa, un anciano quien es considerado por las autoridades de la comunidad como alguien que “sabe mucho de lo de antes”:

“Tal vez la ambición más grande blanca es quitar la tierra, no hay otra cosa más que quitar la tierra porque no me lo cuenta nadie cuando vieron los pocos criollos que se vinieron de Salta poblándose lejos, lejos nunca lo maltrataron y ellos procuraban tener buena relación con los blancos”¹³²

Varios interlocutores pilagá resaltaron que se dieron varias matanzas por parte de militares más allá de la masacre de Rincón Bomba:

“no sólo ahí, en Las Lomitas, (...) más allá del Fortín Soledad y más allá de lo que era el fortín Chávez que mataron a unos cuantos aborígenes, en todas partes del territorio”¹³³

También contamos con relatos sobre los sucesos de matanzas puntuales que son difíciles de ubicar en el tiempo y poder distinguir uno del otro. Sin embargo, hemos podido diferenciar la emboscada que causó la muerte del cacique Nelagadik de otra matanza contada por dos de mis interlocutores pilagá, hijos de los únicos que lograron escaparse y sobrevivir. Estos episodios de violencia se dieron gracias a “engaños” hechos a los pilagá

¹³² Entrevista realizada en Qom Pi, 8 de julio de 2014.

¹³³ Entrevista realizada en Qom Pi, 8 de julio de 2014.

por parte de hombres o mujeres criollos y la posterior llegada o entrega de los indígenas a las fuerzas de seguridad. Esta colaboración también es recordada por mi interlocutora de Las Lomitas quien nació y su crió en el Pilcomayo y se considera hija de criollos.

Pero también se hace una alusión al carácter “dividido” de la población criolla; marcando una distinción entre los criollos que estaban a favor de los militares y los que ayudaron a los pilagá cuando los gendarmes los estaban persiguiendo:

“Hay criollos que están a favor de los militares, pero hay criollos que también son divididos (...) escondieron a los Pilagá cuando vinieron los gendarmes, le preguntaron si hay indios acá y respondieron “no, acá no hay” y hay otros que sí y fue guiado por un criollo de los militares eso es todo lo que contaron que alcancé a saber, así fue.”

Así, tenemos un primer acercamiento a partir de las memorias a las relaciones complejas que se dieron en esta zona de frontera entre dos poblaciones que en la primera mitad del siglo XX se movilizaban por un mismo territorio por fuera de los intentos estatales y particulares de sedentarización. Esta relación fue condicionada por las posiciones que ocupaba cada actor en términos de la marcación étnica en la formación de alteridad nacional y regional.

A modo de síntesis, en este capítulo he reconstruido algunos aspectos de la situación de frontera en la cual se enmarca la realización de la expedición de 1920 y he presentado una revisión del proceso histórico de territorialización del Pilcomayo medio y del centro del Territorio Nacional de Formosa a partir de fuentes orales y escritas. He presentado algunos indicios sobre las relaciones de los pilagá con fortines militares, reducciones, industrias regionales y otros actores como los ganaderos criollos que comenzaron a colonizar el área del Pilcomayo antes de la llegada de las tropas argentinas y bolivianas.

En primer lugar, presté atención a las estrategias y formas de ocupación y colonización del espacio indígena por parte de agentes estatales viendo sus efectos en la producción de alteridad étnica y en términos de la desarticulación y reformulación de la territorialidad indígena. Sugiero que, a diferencia de otros grupos indígenas chaqueños, en el caso de los pilagá su “sometimiento” no estuvo marcado tanto por una experiencia histórica en misiones religiosas y reducciones estatales sino por su “incorporación” a través de la figura del trabajador temporal en las industrias regionales y/o colono sedentarizado en su territorio. A partir de las memorias actuales de mis interlocutores indígenas, abordo una etapa del proceso de sedentarización que considero implicó una

profunda sumisión a las pautas de utilización territorial marcadas por el estado. Se trata de la creación del asentamiento pilagá de tipo agrícola bajo administración indígena llamado “Coquero” bajo la promesa gubernamental del otorgamiento de título de tierras y su posterior desarrollo como un núcleo poblacional para los pilagá que sobrevivieron la masacre de Rincón Bomba de 1947. Los reclamos y pedidos por un asentamiento dedicado al trabajo agrícola apelan al sentido “productivo” que los blancos y la sociedad dominante en su conjunto le adjudican a la tierra e indica la apropiación por parte de un sector de los pilagá del sentido hegemónico de la territorialidad estatal en la cual la tierra puede ser cedida a sujetos étnicamente marcados que están dispuestos a integrarse a la sociedad a través del trabajo agrícola. Considero que esta nueva forma de sometimiento a las condiciones de disciplinamiento que impone el estado fue fundamentalmente una estrategia indígena de resistencia para permanecer y sobrevivir en sus territorios y que puede considerarse, en el caso de este grupo étnico, como el comienzo de la auto-gestión de la alteridad, en cuanto “otros internos”, ante el Estado.

En segundo lugar, he atendido a la presión colonizadora sobre los territorios indígenas por parte de la población criolla que se dedicaba a la ganadería trashumante. En las memorias de algunos residentes de Las Lomitas se recuerda un espacio alejado del ferrocarril y se traza una descendencia directa con los criollos ganaderos del Pilcomayo, quienes llegaron arreando su ganado desde el noroeste, bajando el río. Este proceso de poblamiento fue impulsado por la iniciativa de Astrada pero no muere con el fracaso de la colonia Buenaventura sino que continua de forma esporádica y menos sistemática de la mano de ganaderos criollos que gradualmente se asentaron río abajo a ambos lados del Pilcomayo. Así se conforma una presión colonizadora que avanza desde el Alto Pilcomayo sobre el territorio indígena en el Pilcomayo medio. Considero que este avance se fomentó en el marco de otro proyecto de colonización que se llevó a cabo en la década de 1920 que es desconocida para la historiografía. Se trata de una iniciativa de colonización del Pilcomayo medio del lado del Chaco boreal boliviano entre 1922 y 1933 administrada por Mauricio Jespersen, quien actuó de guía durante la incursión sueca al Pilcomayo de 1920.

Capítulo 6

6 Praxis expedicionaria, *brokers* culturales y tecnología fílmica en el Pilcomayo de 1920

6.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo mi propósito es reflexionar sobre un tipo de viaje o desplazamiento por el territorio que tiene la particularidad de implicar una co-presencia prolongada entre sujetos pertenecientes a sectores hegemónicos de la sociedad y a las poblaciones indígenas en proceso de sometimiento por parte del Estado-Nación. Indago en el tipo de alianzas y convivencias que se establecieron entre los miembros de la expedición de Haeger y la población pilagá y criolla en el marco de la situación de frontera del Pilcomayo de 1920. Sostengo que una estadía que denomino de *convivencia diurna* fue negociada a través de varios *brokers* culturales con el fin de realizar el rodaje de una película *in situ*. En este sentido, me interesa comprender esta convivencia en términos del *brokering* que la habilitó y de las prácticas sociales que la tecnología empleada implicó y requirió en una situación colonial particular (Stocking 1991). Abordo entonces la imagen fílmica como un producto del viaje y también a la praxis expedicionaria como el resultado de los esfuerzos que requirió la utilización y perfección de la tecnología fílmica.

6.2 PRAXIS EXPEDICIONARIA, *BROKERS* Y AGENTES NO HUMANOS

Al pensar el quehacer expedicionario en términos de práctica social asumo dos de las tres fases analíticas propuestas por Pels y Salemink (2000)¹³⁴. La primera fase o *préterrain*, atiende a los caminos y negociaciones antes de entrar al campo en la cuales los *brokers* y otros actores juegan un papel central. Ya señalaba Eric Wolf (1956), que los *brokers* cumplen un rol central en la articulación entre los grupos orientados por lo comunitario y los que representan los intereses económicos y políticos nacionales en las sociedades complejas, convirtiéndose en poderosos actores en el dominio estatal sobre sus interiores. Al tratarse en nuestro caso de grupos locales que practican un semi-nomadismo

¹³⁴ La tercer fase analítica es la de tradición etnográfica que no utilizamos ya que los expedicionarios no cuentan con formación en antropología o etnografía, tampoco su praxis se guió por intenciones científicas.

restringido por el arrinconamiento del Estado, a diferencia de comunidades sedentarias y/o sedentarizadas, la mediación cultural no se restringe a una sola posición de mediación que vincula lo local con lo nacional, e incluso lo internacional, sino que el *brokering* se da como una cadena de posiciones de mediación que en el caso de la praxis expedicionaria incluye a guías, baqueanos y lenguaraces, cada uno con diferentes grados de mestizaje cultural (Spota 2010a). En los espacios de frontera en América Latina estos intermediarios se situaron entre grupos con culturas y tradiciones distintas y, según Boccara (2005), jugaron un rol indispensable en las empresas de dominación, sujeción política y explotación económica.

La segunda fase analítica de la praxis expedicionaria es la *ocasión etnográfica*, esto es, la situación de contacto entre los expedicionarios y aquellos que son observados y documentados; aquí la denomino situación de *convivencia diurna*, término con el cual caracterizo el tipo de co-presencia que se desarrolla en terreno entre dos colectivos sociales, en este caso, el grupo de expedicionarios y la sociedad indígena pilagá. Aunque los nórdicos también se relacionaron con la población local criolla sostengo que el contacto con ésta es más esporádico y menos sostenido en el tiempo que en el caso de la relación con los pilagá. Teniendo en cuenta estos lineamientos presento y discuto la praxis expedicionaria y la convivencia en terreno a través de estas categorías analíticas y a partir de algunos aspectos de las dinámicas sociales y del proceso de territorialización que enmarcan la llegada de la expedición al Pilcomayo sin perder de vista el rol que tuvieron las empresas encabezadas por particulares y las prácticas de los brokers en el avance y disputa sobre una zona donde la soberanía estatal aún no era efectiva.

Tanto durante el *préterrain* como en la *ocasión etnográfica*, la tecnología fílmica juega un rol central como articulador de interacción social. El cinematógrafo y las actividades que realizaron Hansson y Jespersen en función de lograr un rodaje en las toderías pilagá cobran protagonismo en el relato que ofrece Haeger en su diario de viaje. Este consiste en una libreta manuscrita en la que se vuelcan, día por día, anotaciones referidas a cuestiones tales como: la temperatura y humedad ambiental y el clima en general, la observación e identificación de flora y fauna, las tareas y actividades diarias de la expedición, notas y cálculos sobre la hipotética rentabilidad de un proyecto productivo de índole agrícola y pastoril, relatos de Jespersen acerca de la historia de la región y testimonios directos e indirectos sobre prácticas y acontecimientos que ocurrían en terreno que involucraban a los diferentes actores con los que se encontraron. Es decir, la libreta de

campo funcionó como una especie de bitácora en la que se anotaban los sucesos que el jefe de la expedición consideró de valor y algunas anécdotas y experiencias personales.

Por otra parte, comencé a explorar en profundidad la dimensión agentiva de la cámara al acercarme e involucrarme con la labor cinematográfica y el empleo de tecnología fílmica en terreno. En efecto, en mis viajes a la zona me impliqué con un documentalista/camarógrafo interesado en descubrir y filmar partes de mi investigación. A partir del intercambio de experiencias, materiales y perspectivas sobre el quehacer investigativo en cine y antropología y la observación por mi parte de las prácticas en torno a su propio proyecto cinematográfico, pude captar la importancia que tienen las imágenes buscadas por un documentalista en terreno y el impacto de la presencia de una cámara filmadora en las relaciones humanas. Estas experiencias colaborativas me dieron nuevas pistas para interpretar la praxis expedicionaria de 1920 cuyo eje era el rodaje de un film.

A partir de esta huella dejada por la práctica cinematográfica en los escritos de Haeger y de mi experiencia con un cineasta, empecé a preguntarme si la perspectiva socio-antropológica de la praxis expedicionaria basada en el análisis de la agencia humana podía dar cuenta y explicar todas las dimensiones que posibilitaban y condicionaban la interacción, la negociación y los pactos entre dos colectivos humanos. Fue entonces que decidí considerar otras agencias para su posible inclusión en el análisis. A través de una relectura de mis fuentes descubrí no solo acción humana en la praxis expedicionaria (la de los viajeros suecos, los *brokers*, los ganaderos criollos, los militares de los fortines y los pilagá del Pilcomayo) sino también a algunos actores no humanos como la luminosidad o su falta en el ciclo circadiano, los objetos de intercambio, las armas y la red fluvial del Pilcomayo y, especialmente, el cinematógrafo.

Como plantea Latour (2008), analizar y explicar lo social solo a partir de la sociedad tiene sus limitaciones. Su propuesta es la de revisar, cuestionar y repensar cierta forma de abordar y analizar la naturaleza, el conocimiento y la ciencia como simples “construcciones sociales”. Con el fin de superar una tendencia sociologizante, este autor plantea que tanto lo humano y como lo no humano desarrollan acciones y que ambos componentes deben ser estudiados simétricamente. Me pregunto entonces cómo se manifiestan estas otras agencias en la interacción entre humanos y no humanos en terreno, sobre todo, la filmadora que emplea Hansson durante dos meses. En este sentido, me pregunto por los alcances de una conceptualización de la filmadora en términos de *actante*

(Latour 2007) para explicar las condiciones del contacto y sus características teniendo en cuenta la necesidad de “luz” y por ende de un “convivir diurno”.

Con esta idea en mente, fui tras la historia y las características de la tecnología fílmica empleada por Hansson. Gracias a la existencia de una fotografía¹³⁵ de los expedicionarios junto con la cámara filmadora (Figura 26) y a través de la consulta con expertos en conservación de cinematógrafos del Museo del Cine “Pablo Ducrós Hicken” de Buenos Aires se logró identificar el modelo y marca de la máquina que se utilizó en 1920, pudiendo a partir de esto interiorizarme en los alcances y límites del procedimiento técnico.



A continuación, abordo entonces las condiciones sociales, culturales y tecnológicas que permitieron este tipo de desplazamiento y convivencia entre expedicionarios y la población indígena chaqueña del Pilcomayo medio en pleno proceso de ocupación y colonización a principios del siglo XX.

6.3 MODOS DE INTERACCIÓN EN ESPACIOS DE FRONTERA. LOS BROKERS QUE POSIBILITARON LA PRAXIS EXPEDICIONARIA

El desplazamiento de viajeros por una región donde la territorialidad estatal era desafiada, dependía en gran medida de la contratación de *brokers*, personas que conocían

¹³⁵ Fotografía insertada en el film “Tras los senderos indios del Río Pilcomayo” de 1950. Esta fotografía no se encuentra en ningún archivo fotográfico de los que hemos consultado.

los modos de interacción y comunicación lingüística con la población indígena “parcialmente reducida” dentro de esos espacios de frontera. Este era el caso de la expedición de Haeger, que priorizó desarrollar un vínculo con los indígenas que vivían alejados de las misiones, obrajes y reducciones estatales para poder registrar cinematográficamente su modo tradicional de vida. Como vimos en el capítulo anterior, los pilagá lograron en su gran mayoría mantenerse por fuera de las misiones religiosas y reducciones estatales destinadas a la asimilación de la población indígena pero igualmente fueron arrinconados, vigilados y reprimidos por las fuerzas de seguridad en el centro de Formosa durante las primeras cuatro décadas del siglo XX. Es decir, aunque mantenían cierta autonomía dentro de un territorio reducido eran controlados y disciplinados por los poderes estatales. Precisamente este margen de autonomía hizo indispensable para los viajeros la intervención de varios *brokers* que pudieran guiar por el territorio y negociar con autoridades indígenas un permiso para filmar en sus *tolderías*.

La historia y la propia antropología destacan el rol que tuvieron los intermediarios culturales o *cultural brokers* en la circulación de personas, recursos e información entre mundos y culturas dispares en los espacios de frontera (Boccaro 2005, Szasz 1994). Tanto los denominados “guías” de expediciones (Giordano 2018a) como los “baqueanos” y “lenguaraces”, pueden ser entendidos en estos términos (Vollweiler 2017).

Las personas que oficiaban de guías eran sujetos que practicaban una itinerancia local o regional moviéndose con soltura entre los ámbitos urbanos y rurales, transitando así entre lo que los discursos hegemónicos definían como los dominios de la “civilización” y del “desierto”. Eran conocedores de caminos de la frontera, sabían en general qué grupos habitaban y ocupaban las distintas partes de ese territorio “otro” y tenían noción de sus dinámicas sociales. Muchas veces estos guías contrataban a agentes que tenían aún mayor pericia y conocimiento de los territorios interiores, en general denominados en las fuentes históricas “baqueanos” y/o “lenguaraces” (Giordano 2016). Éstos se convertían en los intermediadores que utilizaban los guías para facilitar el desplazamiento por el territorio y la comunicación con los grupos indígenas que se encontraban fuera de las instituciones estatales y religiosas y que comúnmente no hablaban el castellano. Aunque las funciones y significados de los términos “baqueano” y “lenguaraz” deben ser situados en sus correspondientes contextos de fronteras, en general los primeros son llamados así por su conocimiento experto “en transitar los distintos caminos de la frontera” (Vollweiler 2017:74) mientras que en el caso de los últimos se hace hincapié en su rol de intérprete entre

hablantes de lenguas indígenas y del castellano. Este conjunto de *brokers* jugaba un papel central especialmente en la fase de *préterrain* por ser las personas que negociaban y habilitaban en terreno los caminos y las estadías de los viajeros.

Así, vemos como los guías, baqueanos y lenguaraces ocuparon diferentes posiciones en una cadena que conecta a través de mediaciones dos órdenes sociales distintos pero aún así interconectados por los procesos de territorialización. Sin embargo, los guías, a diferencia de los otros *brokers*, provenían en general de un estrato social similar al de los viajeros.

Podemos considerar como guías en el Gran Chaco entre finales del siglo XIX y principios del XX: al colono, ganadero y comerciante español José Fernandez Cancio radicado en Clorinda y conocido por haber recuperado los restos del explorador Enrique de Ibarreta y del fotógrafo Guido Boggiani (Bossert y Siffredi 2011, Wright 2008); al suizo Louis de Boccard radicado primero en Argentina y luego en Paraguay, quien, según su propio testimonio cumplió el rol de guía en varias expediciones de Francisco P. Moreno y Aarón Anchorena a Patagonia y en otras por el Noreste argentino y el Chaco boreal acompañando a diplomáticos europeos y latinoamericanos (Giordano 2018a); y el propio Mauricio Jespersion cuya biografía y exploraciones territoriales ya hemos abordado. Estos guías y exploradores eran comúnmente *entrepreneurs* que se habían enriquecidos en los espacios fronterizos a partir de la incorporación de varios saberes, resultado de su habitar e itinerar por la región. También adquirirían reconocimiento social presentándose como exploradores y conocedores de los interiores de la república. Estos saberes eran valorizados por actores que buscaban avanzar la frontera productiva y mercantil. Tal como en el caso de los “baqueanos” y “lenguaraces”, estos actores fueron sólo brevemente mencionados en los informes oficiales y en los relatos de los viajeros que los contrataron pero, a diferencia de los intermediarios más marginales, los “guías” han podido dejar en algunos casos, gracias a su educación y posición social, escritos en formato de memorias, relatos inéditos de expediciones y álbumes fotográficos que nos permiten acceder a varias dimensiones de sus prácticas.

La posición de *broker*-guía-explorador se refuerza con la construcción e inserción en diferentes redes con inmigrantes de la misma nacionalidad y fundamentalmente con personajes de las élites nacionales (Giordano 2018a). La red que construye Jespersion, la red que construye con residentes compatriotas tiene un rol central en sus emprendimientos y desplazamientos por la frontera. Por un lado, resalta la importancia de las acciones de

representantes de la comunidad sueca en Argentina y Bolivia para sobrellevar varias dificultades y amenazas de muerte anteriores a la Guerra del Chaco (Jespersion 1942). Uno de estos amigos y confidentes suecos en tierras sudamericanas era Gustav Forselius¹³⁶ quien se había instalado en el Chaco boliviano en la década de 1910. Construyó una estancia llamada *La Laguna* a 30 kilómetros al norte del río en el área del Pilcomayo medio. En las décadas de 1920 y 1930 Jespersion se desplazaba continuamente entre su propia estancia *Campo Luminoso* en Formosa y la de Forselius, utilizándolas como bases para las tareas de prospección del Pilcomayo y el proyecto de colonización en el Chaco boreal. Así, aunque Jespersion tenía varios contactos con científicos, empresarios y políticos argentinos y bolivianos se destacan en sus escritos los lazos de amistad y confianza que entabló con inmigrantes de la misma nacionalidad.

En el caso de la expedición de Haeger la afinidad cultural y lingüística entre los viajeros suecos y los suecos radicados en el Chaco habrá sido un factor de peso en la contratación de personal de “confianza” en estos grupos y también en la elección de esta región como destino de las expediciones. Recordemos que Haeger reorientó su expedición hacia el Chaco luego de su encuentro en Buenos Aires con Jespersion. Vale mencionar aquí otro caso menos conocido en la cual la nacionalidad compartida entre expedicionario y concededor del territorio jugó un rol central en la definición del Pilcomayo como destino de viaje. En 1932 el arqueólogo sueco Stig Rydén, discípulo de Erland Nordenskiöld, conoció en la ciudad de Tucumán al ya mencionado estanciero Gustav Forselius. Gracias a este encuentro, Rydén hizo una pausa en su trabajo arqueológico en Candelaria en el noroeste argentino, para visitar a Forselius en su estancia *La Laguna*, aprovechando para realizar estudios etnográficos y reunir colecciones entre tapetes y tobas de la zona del Río Pilcomayo (Rydén 1936, Wassén 1966/67).

Por otra parte, durante la década de 1920 llegaron a las estancias de Jespersion y Forselius otros viajeros y emigrantes suecos por recomendación de miembros de la comunidad sueca en Buenos Aires. Se trata de Carlos (Kalle) Hage, Curt Munthe y Eric

¹³⁶ Gustav Forselius era ingeniero y constructor de ferrocarriles. En 1912 bajó por barco desde Villa Montes a los Esteros de Patiño. Realizó el primer mapa del lado boliviano de esta zona, fundando una estancia a 30 km al norte del Río Pilcomayo. En 1922 logró unir su estancia *La Laguna* con el Río Paraguay, de esta manera quedó conectada la parte oeste del Chaco con la parte este. En: relato tipografiado inédito de 26 páginas titulado “Haegerska expeditionen till Chaco. Aug.-Dec. 1920” con correcciones realizadas en lápiz escrito por Mauricio Jespersion, sin fecha, fondo Jespersion, Biblioteca central de la Universidad de Lund.

Kraft¹³⁷, quienes, según sus propios testimonios habían viajado al Chaco en búsqueda de trabajo y “aventura” (Kraft 1943, Munthe 1943). Kraft trabajó un tiempo junto a Hage para Jespersion en la construcción de su estancia *Campo Luminoso* hasta conocer a Forselius en 1921, para quien trabajó como mayordomo¹³⁸ en Bolivia hasta 1927. En estas contrataciones y relaciones laborales hay ciertos elementos de confianza generados por el hecho de pertenecer patrón y contratado a una misma comunidad cultural y lingüística de origen. A pesar de cierta asimetría en posiciones sociales y laborales, entre expedicionario-guía y entre estanciero-mayordomo, la identidad y el sentimiento de comunidad nórdica en suelo argentino, se hace evidente.

Con respecto a los “baqueanos” y “lenguaraces”, en ambos casos se trataría de sujetos que ejercían ciertas posiciones de poder en los espacios de frontera que estaban fuertemente marcados por las relaciones entre grupos indígenas y la sociedad envolvente (Vollweiler 2017). Estos “actores sociales mestizos” (Spota 2010a) comúnmente habían pasado por procesos de mestizaje cultural, social y/o biológico, resultado de una crianza bicultural indígena-criolla o de un contacto prolongado con una cultura y sociedad ajenas a su grupo de pertenencia de origen, permitiendo así la adquisición e incorporación de *otras* prácticas culturales y sociales así como de habilidades lingüísticas. Así, dependiendo de la formación específica de frontera los baqueanos y lenguaraces podían provenir de grupos indígenas o de sectores marginales de la sociedad dominante.

En el caso del Gran Chaco los lenguaraces aparecen con fuerza en las fuentes históricas cuando da comienzo una relación constante con la sociedad envolvente basada en la incorporación de grupos indígenas al mercado laboral (Braunstein 2007). Como la mayoría de los lenguaraces provenían de las sociedades indígenas, el surgimiento de esta nueva posición de intermediación produjo un cambio funcional en la institución del liderazgo en estos grupos, que pasó de un rol de guerrero a uno negociador, sin dejar por eso de representar a su grupo hacia el exterior (Braunstein 2007). Así, en el caso del Chaco de principios del siglo XX, los lenguaraces en general representaban los intereses

¹³⁷ Nació en Gotemburgo en 1878. Antes de llegar a Buenos Aires en 1921 había viajado y trabajado en diferentes colonias europeas del África central entre 1905 y 1917. Luego de unos meses en la ciudad porteña se desplaza hasta el km 277 (Las Saladas) donde se une a Jespersion y Kalle Hage en la construcción de *Campo Luminoso*. Luego trabajó para Gustav Forselius en su estancia La Laguna de 1921 a 1927 KRAFT, E. (1943). "Majordomo i Gran Chaco," en *Chacofarare berättta*. Editado por C. Munthe. Stockholm: Hugo Gebers förlag.

¹³⁸ En el sentido que era el principal “sirviente” de la estancia La Laguna de Gustav Forselius.

indígenas ante la sociedad envolvente y su autoridad era reconocida tanto por parte de esa sociedad como dentro de los grupos indígenas.

La expedición sueca requirió de múltiples *brokers*. En los escritos de Jespersen sobre la expedición y en el film de 1950 se hace mención a los *otros* integrantes de la empresa que estaban “al servicio”¹³⁹ de los viajeros: el peón y cocinero Antonio Gallozo, el peón Manuel Gomez y el “indio” Daiche. Contamos con muy pocos datos sobre estos tres personajes pero podemos afirmar a partir de las anotaciones en el diario de Haeger que las tareas diarias de los peones Antonio y Manuel eran principalmente preparar la comida y el mate, ocuparse de los caballos y mulas, vigilar el campamento y en algunas ocasiones salir de caza con los expedicionarios. Aunque sus saberes relacionados a estas tareas eran valiosos y contribuían al funcionamiento del campamento y el desplazamiento por el territorio, nada indica que hayan cumplido un rol como guías o marcando los caminos a transitar. Con respecto al indio Daiche, el diario de Haeger no lo menciona hasta la entrada del 10 de octubre, tres semanas después de la partida. El mismo día en que los expedicionarios visitaron la toldería de Nelagadik por primera vez se lee en el diario: “enviamos un mensajero al cacique Francisco, tres leguas en dirección noroeste, con regalos y un mensaje a *nuestro intérprete* Daiche, quien se había adelantado, pidiéndole que venga acá.”¹⁴⁰ Recordemos que existían dos tolderías en las cercanías del campamento de los nórdicos, la de Nelagadik se ubicaba en dirección noreste-este y la de Francisco al noroeste. El uso del término “nuestro intérprete” sugiere que Daiche era visto por parte de los expedicionarios como alguien que estaba al servicio de ellos y quien tenía un rol a cumplir. De hecho, Daiche es filmado y mencionado en uno de los intertítulos del film cuando avanza la caravana a través de los pastizales y el monte. Pero en algún momento antes de llegar a destino Daiche abandonó la expedición para “adelantarse” y a partir de ese momento los viajeros pierden a “su intérprete”. Este imprevisto dificulta y ralentiza los planes de los viajeros. Cuando Daiche no responde a las órdenes, Jespersen, quien seguramente lo “contrató”, cabalga hasta la toldería de Francisco en su búsqueda. Haeger relata que Jespersen vuelve con “Paolino, el cacique de nuestro amigo Daiche”¹⁴¹ quien será el nuevo intérprete de la expedición ya que Daiche estaba ocupado con otros asuntos.

¹³⁹Jespersen se refiere a los tres en términos de “sirvientes” y “criados”.

¹⁴⁰ Corresponde a la entrada con fecha de 10 de octubre de 1920 en la libreta de la expedición escrita por Gustav Emil Haeger. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

¹⁴¹ Corresponde a la entrada con fecha de 15 de octubre de 1920 en la libreta de la expedición escrita por Gustav Emil Haeger. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

Luego de este suceso desaparecen las menciones a los intérpretes¹⁴² de la expedición en el diario de Haeger pero aparecen los llamados “lenguaraces”, descritos por Haeger como figuras de autoridad junto a los sub-caciques en las tolderías quienes gracias a su conocimiento del castellano pueden comunicarse con los expedicionarios o, por lo menos, con Jesperson, el único que hablaba fluidamente este idioma. A diferencia de los “interpretes”, los lenguaraces no eran intermediarios reclutables por parte de la expedición.

En resumen, ni los peones ni el indio Daiche actuaron en la práctica como *brokers* entre los nórdicos y los grupos indígenas. Así Jesperson debe asumir por momentos tanto el rol de guía como de baqueano de la expedición y se convierte junto a los lenguaraces en los principales *brokers* de la empresa. A pesar de que Jesperson tenía un buen conocimiento del territorio y había adquirido ciertas habilidades de “baqueano” durante sus experiencias en las estancias del norte de Santa Fe, la repentina desaparición de una figura como Daiche deja un vacío significativo en relación a los saberes lingüísticos y territoriales que Jesperson no logra compensar. En el diario, Haeger registró algunas de estas dificultades en las cuales la falta de competencia de Jesperson queda expuesta.

En una ocasión la caravana logra atravesar el monte cerrado entre Pozo de los Chanchos y una zona cercana al Pilcomayo, gracias a la picada abierta por Jesperson al salir al otro lado se desorienta durante dos días y no pueden localizar una fuente de agua dulce. Son salvados por un encuentro con dos “gauchos”:

“Nos encontramos de casualidad con dos gauchos quienes nos llevaron dos leguas hasta el lugar donde estaban acampando desde hace diez días con mucho ganado y un hermoso pequeño pozo con agua prístina. Felicidad generalizada. Según las informaciones de Moje (Jesperson), el pozo estaba ubicado en otra dirección y más lejos.”¹⁴³

En otra ocasión, cuando se dirigían por primera vez hacia la toldería de Nelagadik tomaron un camino difícil de transitar “a través de terreno pantanoso, los caballos con agua hasta la falda durante 1 legua y media” y recién a la vuelta cuando fueron acompañados por un “simpático indio joven” se les indicó el camino “por tierra seca”¹⁴⁴. Así quedaron

¹⁴²Daiche vuelve a aparecer en el relato de Haeger pero no en términos de intérprete de la expedición.

¹⁴³ Corresponde a la entrada con fecha de 7 de octubre de 1920 en la libreta de la expedición escrita por Gustav Emil Haeger. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

¹⁴⁴ Corresponde a la entrada con fecha de 10 de octubre de 1920 en la libreta de la expedición escrita por Gustav Emil Haeger. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

expuestos en el diario algunos inconvenientes al no contar la expedición con su propio experto en caminos e intérprete.

Como ya hemos señalado, uno de los objetivos principales de la expedición era filmar una película. Y es con el pretexto del rodaje que Jespersen, a falta de otros intermediarios, comienza a negociar su estadía con los lenguaraces y otras autoridades indígenas. A pesar de que los indígenas parecían ejercer cierto control limitado sobre sus tierras de caza y pesca, la expedición se vio obligada a negociar un permiso verbal con las autoridades indígenas para llevar a cabo la filmación *en* las “tolderías”, lo que implicaba la circulación de Hansson con sus aparatos fotográficos y cinematográficos a lo largo del espacio comunitario durante varias semanas. Surgió entonces la necesidad de explicarle a Nelagadik, quien por su título de Cacique General fue considerado la autoridad máxima de los grupos pilagá de las cercanías, en qué consistía la tecnología fílmica y sus pormenores. Sobre esta circunstancia Jespersen escribió -en tercera persona- lo siguiente:

“(Jespersen) le enseñó a (Nelagadik) un diario bonaerense con una fotografía de los integrantes de la expedición, en la cual el cacique mostró mucho interés. *Le sorprendió la fidelidad del retrato*, pero el guía de la expedición replicó que era cosa muy fácil con tal de poseer una máquina adecuada, y que algún día Nelagadik y su tribu podrían retratarse de igual manera, pues el jefe blanco poseía una máquina que podía sacar retratos de todos” (cursiva mía)¹⁴⁵.

Así la explicación de la tecnología fílmica recurrió a una fotografía publicada en un medio de comunicación. Además no era cualquier imagen sino la de los expedicionarios, prueba de que el disparo de la cámara no mataba. Jespersen recuerda la reacción de sorpresa del cacique al reconocer la semejanza entre los expedicionarios retratados y los hombres que están frente a él negociando la filmación.

En el diario de campo de Haeger la misma escena es descripta pero en lugar de destacar el elemento de sorpresa se hace hincapié en la sospecha y miedo que expresó el cacique al considerar el pedido de los expedicionarios: “Al comienzo Nelagadik fue muy escéptico con respecto a la filmación y repetidamente preguntaba si *no podrá dañar o lastimar y destruir a mi pueblo*” (cursiva mía)¹⁴⁶. Hombres y máquinas que podían juntos crear dobles producían miedo a la vez que fascinación. Según los relatos de los

¹⁴⁵ Ver las páginas 3-4 del manuscrito. Jespersen, M. 1951. "La expedición Haeger al Chaco en agosto-diciembre 1920", donación de Gunnar Haeger, del Museo de las Culturas del Mundo.

¹⁴⁶ Corresponde a la entrada con fecha de 16 de octubre de 1920 de la libreta de la expedición escrita por Emil Haeger. Archivo del Museo de las Culturas del Mundo.

expedicionarios, a pesar de las reacciones ambiguas que generó la tecnología de la imagen, se lograron establecer lazos de confianza gracias a la provisión de varios obsequios. Con esto se concluye la fase de *préterrain* de la praxis expedicionaria y se da inicio a la *ocasión etnográfica*. Esta nueva fase implica un trabajo cinematográfico de actuación y filmación, especialmente entre el camarógrafo Hansson y algunos pilagá “contratados” fuera y dentro de las *tolderías*.

6.4 PRAXIS EXPEDICIONARIA EN UNA SITUACIÓN DE CONVIVENCIA DIURNA

La *ocasión etnográfica* de la praxis expedicionaria se orienta por un interés comercial en documentar cinematográficamente la alteridad americana. Y es con el motivo de realizar un rodaje que los nórdicos se establecen durante dos meses en la zona del Pilcomayo. Como ya hemos mencionado, esto resulta en una convivencia marcada por los ritmos circadianos, que alternaba una co-presencia diurna entre viajeros e indígenas y una separación a la noche cuando los nórdicos retornaban a su propio campamento. Según el diario de campo, todos los días a la mañana Jespersion y Hansson abandonaban el campamento expedicionario cargados con las cámaras y recién volvían al anochecer. Pasaban gran parte del día junto a los indígenas en sus “*tolderías*”. Mientras tanto Haeger y Svanbeck se quedaban junto a los peones cuidando los víveres y animales haciendo breves excursiones por las cercanías. Ahora bien, ¿a qué se debe este tipo de convivencia? Al hecho de que la filmación requería de iluminación natural, la noche es descrita por Haeger en su diario como el fin del día laboral y el momento de descanso y sociabilidad en sueco alrededor del fogón, lejos del contacto con indígenas, salvo en alguna ocasión en la cual los suecos son invitados a las festividades en la *toldería*. Pero la noche también es el momento que despierta temores y miedos. En varias ocasiones Haeger describe la inquietud que lo invade al dormir al aire libre bajo su mosquitero. Ruidos y susurros extraños hacen que mientras esté acostado sostenga firmemente su revólver, listo para disparar en cualquier momento. Nunca registra un ataque sorpresivo nocturno, solo vuelca las sensaciones que se le manifiestan en la oscuridad de la noche.

Esta convivencia requirió de una constante negociación con el colectivo indígena. La permanencia de los expedicionarios y la colaboración pilagá en la producción del film pueden entenderse considerando que los viajeros constituyeron para los indígenas una

clase de *otro-blanco* y estaba condicionada por un rodaje cinematógrafo en el cual se utilizaba una tecnología filmica específico.

Los expedicionarios podían ocupar la posición de *otro-blanco* en esta situación de frontera porque no eran ni militares/funcionarios enviados a vigilarlos por el Estado argentino, ni criollos ganaderos disputando los límites de sus tierras de caza. Este carácter de *otro-blanco* los convertiría en potenciales aliados de los pilagá frente a sus tradicionales y nuevos enemigos. La idea de *otro-blanco* es utilizada por Wright (2008) para caracterizar al explorador Kerr, en cuanto a su prescindencia respecto de los problemas políticos y el discurso denigrante sobre los indígenas que era corriente en Argentina a finales del siglo XIX, y para comprender cómo esta diferencia fue percibida por los indígenas, facilitando el establecimiento de relaciones sólidas con ellos. Los viajeros venidos de Suecia se asemejan a Kerr en su prescindencia política. El caso del guía de la expedición, Jesperson, es más complejo. Por un lado, tenía un buen conocimiento de las lógicas de los procesos de sometimiento estatales del “indio chaqueño”. Al mismo tiempo, había vivido más de cinco años en el Chaco argentino y tenía experiencia en las interacciones complejas que se producían en las zonas de frontera que no se correspondían necesariamente con los imaginarios sobre el “desierto” que se sostenían desde los ámbitos urbanos de la República¹⁴⁷. Es decir, Jesperson tenía amplio conocimiento del discurso civilizatorio nacional pero al mismo tiempo se enfrentaba y cuestionaba algunos de sus presupuestos beneficiándose de una experiencia *in situ* del llamado “desierto” que lo posicionaba como *broker*. De hecho, los miembros de la expedición fueron convocados a dar prueba de su amistad en determinadas situaciones. En dos ocasiones los pilagá pidieron a los nórdicos actuar como aliados y/o reconfirmar su condición de amigos frente a diferentes enemigos: primero, ante la amenaza de un ataque por parte de los “chunupíes”; y luego ante la inminencia de una expedición punitiva militar generada a partir del conflicto entre los indígenas y el colono Anselmo Calermo. Fue entonces que en terreno los expedicionarios se comportaron como *otros-blancos*, potenciales aliados de los pilagá frente a las amenazas de ataque tanto de antiguas y como de nuevas enemistades.

Tal como relevaron Bossert y Siffredi (2011), la invitación a viajeros, comerciantes o exploradores a unirse a los pilagá para combatir las tribus que eran sus enemigos tradicionales era un pedido muy común en los relatos de viajeros y exploradores hasta 1911. Los indígenas solicitan a los suecos unirse a ellos para combatir a los “chunupíes”:

¹⁴⁷ Sobre la categoría de “desierto” en el caso del Chaco, ver Wright (2008).

“El intérprete Benjamin nos avisó esta mañana a las ocho que es de esperar que los indios Chunupí vengan hasta aquí desde Bolivia para exterminar a los pilagá y a todos los cristianos. Es probable que esto ocurra en cinco días. Nelagadik nos envía su declaración de amistad y ansiosamente espera nuestra respuesta. Les explicamos que estamos dispuestos a ayudarles en la batalla, ya que con nuestras armas de fuego y municiones conseguiríamos una importante superioridad estratégica.”¹⁴⁸

Esto muestra que en 1920 siguen las guerras interétnicas con los enemigos tradicionales y que los expedicionarios son interpelados como actores externos a esos conflictos. Tal vez lo que une a todos estos viajeros y su posibilidad de reclutamiento frente a la amenaza de guerra sea que son actores no indígenas que transitan el territorio, sin una lealtad preestablecida con determinado grupo étnico. Pero lo que se pone a disposición para la guerra son también las armas de fuego y las municiones de la expedición.

El segundo pedido de alianza se formula frente a una amenaza que surge de la complicidad entre un colono criollo y los militares del fortín Cabo Primero Chavez. En el diario de campo se cuenta el caso del colono Anselmo Calermo, un “viejo amigo” del guía de la expedición, quien fue corrido por los pilagá del lugar donde se había instalado en la “cañada de Descanso” por considerarse territorio de pesca indígena. Sabemos que Calermo comunica lo ocurrido al fortín Chavez y a partir de esto comienza el rumor de una expedición punitiva contra Nelagadik y su gente. Esto confirma que en la práctica se ejercía aún en 1920 cierto control del territorio indígena dentro de un área restringida en el Pilcomayo medio y que al mismo tiempo esa territorialidad estaba bajo vigilancia militar y constante amenaza por parte del frente de colonización que se apoyaba en las fuerzas represivas estatales. Recordemos que la “buena relación” forjada por el líder Garcete con los militares del 5 Regimiento de Caballería terminó en 1919 con los sucesos que tuvieron lugar en el Fortín Yunka y la supuesta culpabilidad de los pilagá.

Ambos pedidos de alianza a los suecos son casi simultáneos y corresponden a la transición que está atravesando la sociedad Pilagá hacia 1920 a partir de dos procesos históricos: el cese paulatino de las guerras interétnicas contra sus enemigos tradicionales y la intensificación de la resistencia contra las fuerzas de seguridad del Estado argentino, que empiezan a ser reconocidas como el enemigo común de los indígenas del Chaco, en lugar de ser vistas como potencial aliadas contra los enemigos tradicionales, tal como había sido

¹⁴⁸ Corresponde a la entrada con fecha de 13 de octubre de 1920 en la libreta de la expedición escrita por Gustav Emil Haeger. Archivo Museo de las Culturas del Mundo.

el caso de Garcete y su alianza con las tropas de Rostagno en 1911. Sin embargo, tengamos en cuenta que este tipo de contacto entre viajeros e indígenas se forjó a partir de una práctica cinematográfica específica y que la *ocasión etnográfica* en este caso implicó interacciones diarias en el marco de un rodaje.

Es imposible comprender esta segunda fase de la praxis expedicionaria sin tener en cuenta cómo la tecnología fílmica y el film que el camarógrafo Wilhelm Hansson rodaba afectaban las interacciones cotidianas durante la situación de *convivencia diurna*. Proponemos conceptualizar la práctica cinematográfica que el cineasta establece en terreno a partir del mecanismo y funcionamiento de la filmadora en términos de un *híbrido* (Latour 2007), conformado por elementos humanos y no humanos, que constantemente reformulaba junto con otros factores la duración de la expedición, el itinerario, los lugares visitados y el modo de convivencia y contacto con la población local. En la expedición de Haeger la fotografía y el cine no eran un mero instrumento de registro del viaje sino que en buena medida la praxis expedicionaria se llevaba a cabo en función de las imágenes que Hansson consideraban necesarias. Por lo tanto, el híbrido o red cineasta-cámara puede pensarse también como uno de los articuladores centrales de la interacción entre viajeros e indígenas y eje organizador de la praxis expedicionaria.

La tecnología fílmica que se utilizó en el caso de la expedición de Haeger había salido recién al mercado¹⁴⁹. Se trataba de una cámara modelo *Universal* de la marca *Burke & James*, firma con base en Chicago y Nueva York, que se había dedicado a la fabricación de cámaras desde 1895. La *Universal* se puso en el mercado en 1918 con la Primera Guerra Mundial, siendo la primera cámara que salió de fábrica ya camuflada. Fue concebida y construida para filmar en exteriores y se destacaba especialmente por su versatilidad para asegurar registros de imágenes en la guerra y acompañar expediciones de exploración. A diferencia de los cinematógrafos anteriores que se construían en madera, éste se fabricó en aluminio, mucho más resistente a la humedad y el agua. Esto facilitaba el uso de la cámara en exteriores.

A partir de lo que se sabe del mercado cinematográfico en Argentina, en el cual no hay registros de venta de esta máquina, es muy probable que los suecos ya tuvieran la

¹⁴⁹ Para la descripción de esta tecnología me baso en la entrevista con Douglas Machado y Amalia De Grazia del Área de conservación del Museo del Cine “Pablo C. Ducrós Hicken” y en el catálogo *Motion Photography with the Universal Camera. A Description of Methods and the Machine* publicado en inglés y distribuido por Burke & James para promocionar su producto, el cinematógrafo llamado *Universal Motion Picture Camera* y todos los accesorios y materiales que conformaban el conjunto de esa tecnología fílmica.

cámara cuando vinieron a la Argentina. Además, en un listado de rendición de artículos y servicios comprados y/o contratados por Jesperson para la expedición solo figura la palabra “rollos” como insumo adquirido en Argentina¹⁵⁰. Aunque era común en esa época que las productoras cinematográficas financiaran este tipo de expediciones no contamos con indicios de que haya sido así en este caso. Lo que sí podemos afirmar es que se trató desde sus comienzos de un proyecto estético independiente con un destino comercial. Aún así, es probable que tanto Hansson como la *Universal* fueran llevados a Sudamérica por el impulso de un particular como Haeger con el propósito de que se experimente y pruebe en terreno esta nueva tecnología que había sido concebida para captar imágenes en condiciones adversas. Pero como cualquier tecnología fílmica de la época, ésta también tenía sus limitaciones técnicas que Hansson debía sortear para conseguir las imágenes que deseaba obtener.

Esto nos lleva de vuelta al proyecto cinematográfico de Hansson. Este proyecto respondía al imaginario existente en Escandinavia sobre “los indios de Sudamérica” y el consumo cinematográfico de las masas en Europa. Satisfacer esto requería de cierto tipo de “trabajo de campo”. Hansson estaba convencido que había que filmar a los indígenas en su propio hábitat, fundamentalmente en torno a sus propias viviendas pero también siguiéndolos a otros lugares como los esteros donde buscaban agua, pescaban o se bañaban. No era una opción estética filmar las múltiples visitas de los pilagá al campamento de los suecos sino que había que producir escenificaciones en su propio hábitat. Ya hemos visto que filmar a la población local en sus propios contextos culturales no estaba ligado a un proyecto científico o antropológico, sino que respondía a los cánones realistas del cine temprano.

Si bien la filmadora era más resistente al agua y a los golpes que las anteriores máquinas, la obtención de imágenes con buena definición requería de una coordinación especial entre el movimiento de las manos y el cuerpo del camarógrafo. Por un lado, el operador tenía que establecer una velocidad constante en el giro de la manivela que permitiera la fijación de las imágenes en el celuloide. Se aprendía a filmar al ritmo que requería el mecanismo de la cámara. Estos dispositivos eran mecánicos, no eléctricos, siendo el brazo humano su impulsor. Generalmente para esta época se filmaba a una velocidad de 16 fotogramas por segundo. Era común seguir la marcha militar para crear un movimiento rítmico y uniforme, por ejemplo. Por otro lado, había que reducir el impacto

¹⁵⁰ Fondo Jesperson, Biblioteca central de la Universidad de Lund.

de cualquier otro movimiento externo que no fuera del brazo del operario, para lo cual se usaba un trípode, que proveía estabilidad. Montar y desmontar el trípode-cámara requería tiempo. La fijeza de esta estructura hacía que fuese importante contar con estrategias para que lo que se buscaba filmar entrara y/o se quedara frente la cámara. En síntesis, el movimiento se captaba desde una estructura rígida trípode-cámara con el impulso energético de un brazo humano girando una manivela.

Hansson implementó varias estrategias para conseguir que los indígenas en el rodaje “actuaran como de costumbre”, como si no hubiese una cámara filmándolos. Entre ellas estaba la de simular filmar sin poner el rollo, de modo que los pilagá se acostumbrasen a la presencia de la cámara. Según Jespersen (1951):

“Para comenzar utilizaba el aparato sin rollo. Cuando todo el mundo se acostumbró a la extraña cosa, (Hansson) podía cargar debidamente y contar con los indios como serviciales y amables artistas”.

La “servicialidad” y la colaboración de los pilagá que participaban en el rodaje eran pagadas mediante un sistema de vales, los cuales eran confeccionados por los propios suecos con pedazos de caña y firmados por Jespersen. Estos podían ser canjeados por mercadería en el campamento de la expedición. De esta manera, los expedicionarios establecieron con los pilagá una relación laboral que repetía la modalidad de pago en los ingenios de azúcar a los cuales ellos junto a otros grupos aborígenes del Chaco migraban una vez por año para el trabajo en la zafra (Gordillo 2004). Como en el caso de otros patrones, los suecos emitieron gran cantidad de *salvoconductos*, a pedido de los indígenas, que funcionaban en el contexto del Chaco argentino militarizado como pasaportes que los indígenas presentaban cuando su desplazamiento por el territorio era detenido por los servicios nacionales de seguridad (Wright 2003).

El trabajo de los pilagá para los suecos no solo consistía en actuar y seguir instrucciones frente la cámara sino también en construir la infraestructura básica que requería la obtención de imágenes de calidad: plataformas en el agua para optimizar y estabilizar la toma de escenas de pesca y una “choza” en el campamento de los expedicionarios que servía como cuarto oscuro donde Hansson realizaba el revelado tanto de la fotografía como de algunos fragmentos del film. Hay que tener en cuenta que el revelado era parte del proceso de producción fílmica en terreno. La sensibilidad de la cámara al movimiento, la fijeza del trípode-cámara, la compenetración entre hombre y

máquina para lograr el ritmo requerido técnicamente y la dificultad para encuadrar los “actores” y sus movimientos, eran muchas variables y existía una alta probabilidad de que una toma saliera mal. La única manera de conocer la calidad del material filmado era entonces revelándolo *in situ*.

En este capítulo hemos abordado las diferentes fases y dimensiones de la praxis expedicionaria. Sostengo que en la fase de *préterrain* tanto la incursión de los viajeros suecos a la zona del Pilcomayo, el desplazamiento por el territorio como la identificación y negociación con líderes pilagá requirió de múltiples *brokers*. Interpreto la fase de *ocasión etnográfica* como la situación de contacto entre los expedicionarios y aquellos que son observados y documentados. En nuestro caso se trata de una situación de *convivencia diurna*, que es caracterizada por una co-presencia que se desarrolla en terreno entre dos colectivos humanos. Planteo que los expedicionarios podían ocupar la posición de *otro-blanco* en esta situación de frontera porque no eran ni militares/funcionarios enviados a vigilarlos por el Estado argentino, ni criollos ganaderos disputando los límites de sus tierras de caza. Este carácter de *otro-blanco* los convertiría en potenciales aliados de los pilagá frente a sus tradicionales y nuevos enemigos.

Hemos visto también que la praxis expedicionaria, tanto el *préterrain* como la *ocasión etnográfica*, estaba orientada por los esfuerzos y actividades que requería la utilización de la tecnología fílmica en terreno. En nuestro caso, se trata de una *convivencia diurna* en la cual la práctica cinematográfica se vuelve uno de los articuladores centrales de la interacción entre viajeros e indígenas. Hemos sugerido una hipótesis acerca del tipo de práctica cinematográfica que requería y permitía la tecnología del momento, teniendo en cuenta los procedimientos técnicos del cine temprano junto con información sobre la elaboración fílmica disponible en las fuentes. La fase de *préterrain* se extendió en el tiempo y demandó una constante negociación con el colectivo indígena. Los expedicionarios tenían que presentarse y explicar su presencia en los territorios de caza y de pesca de los pilagá. A esto se sumó la necesidad de introducir y dejar que se interprete el tipo de entidad que constituía la máquina filmadora. Una vez aceptada la presencia de los suecos con sus aparatos en los asentamientos nativos, comenzó una *convivencia diurna*. Durante las numerosas *ocasiones etnográficas* se elaboraron ensayos y experimentaciones con la nueva tecnología. Para lograr imágenes de óptima calidad Hansson debía involucrarse y comprender el mecanismo de la filmadora que, por un lado, requería reducir y controlar los movimientos que impactaban sobre ella y, por otro lado, debía contar con

“protagonistas” frente la cámara para poder grabar sus acciones y movimientos. Había que ensayar sin rollos. Una vez iniciada la filmación, se añadió al procedimiento de elaboración fílmica el revelado de las imágenes para comprobar la calidad de las imágenes tomadas. Es probable que esta actividad haya sido una manera de aprender y mejorar la técnica de filmar a partir de la “visualización” de los errores cometidos durante el rodaje en terreno. Por eso, obtener las imágenes buscadas por el cineasta requirió de un tiempo considerablemente largo de co-presencia e interacción entre el camarógrafo y todos los elementos que componían la tecnología fílmica en el complejo proceso de elaboración de un material fílmico de alta calidad. A esto se suma el reclutamiento, contratación e instrucción de los sujetos filmados. Siguiendo a Latour (2008) en su propuesta de prestar atención a la agencia no humana en la conformación de lo social, considero que la imagen no es meramente una re-producción de una praxis social sino que también asoma la agencia de la tecnología empleada para fabricarla.

PARTE 3: RETORNO DEL FILM y MEMORIA MOVILIZADA

Capítulo 7

7 El pasado formoseño disputado. Prácticas de memoria hegemónicas y subalternas

7.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo abordo los mecanismos de complementariedad y disputa entre lo que he identificado como tres conjuntos de prácticas de memoria en las cuales el pasado formoseño es movilizado desde la posición identitaria: de *blanco urbano*, de *criollo rural*, y de *aborigen*. He prestado atención especialmente a los procesos de *entextualización* (Ramos et al. 2016) y lo que llamo *envisualización* en los cuales la memoria como producción de conocimiento implica la fijación de relatos orales sobre el pasado en artefactos visuales. Aunque con matices diferentes, estos procesos tienen lugar tanto en el caso de la actualización local de una memoria oficial, a partir de la reproducción de componentes de la historiografía oficial y las memorias no indígenas de la ruralidad criolla, como en el de un trabajo de movilización de la memoria subalterna sostenido a través del tiempo por múltiples actores indígenas e indigenistas que buscaron y buscan “rectificar” lo que sostiene la memoria dominante sobre ciertos acontecimientos históricos y “desmonumentalizar” el accionar militar en la zona. Me interesa analizar especialmente cómo los grupos con diferentes pertenencias culturales perciben y se relacionan con los artefactos producidos por estos procesos de producción de conocimiento sobre el pasado. De esta manera estoy construyendo el marco interpretativo desde el cual analizar la recepción del film, especialmente en términos de los recuerdos y relatos que despiertan las imágenes de archivo en cada público según su posición identitaria actual en la sociedad y la experiencia histórica de su grupo de pertenencia.

7.2 MAPEAR PRÁCTICAS DE MEMORIA A TRAVÉS DE LA ETNOGRAFÍA

Los relatos e imágenes del pasado contienen informaciones que pueden constituir fuentes valiosas para recuperar y reconstruir historias que han sido silenciadas por los relatos dominantes. Como señalamos en el capítulo 5, las memorias de sectores subalternos y/o marginales nos permiten realizar relecturas de los procesos complejos de territorialización. Esto incluye, entre otras cosas, considerar la memoria y el testimonio oral de pueblos indígenas como fuente legítima de realidades pasadas invisibilizadas y

como forma de recuperar relatos sobre episodios silenciados por los sectores de la sociedad dominante.¹⁵¹

Sin embargo, en este capítulo nos centramos principalmente en las maneras en que se dan las luchas por la memoria en la actualidad a partir de diferentes procesos identitarios y prácticas políticas en los cuales se movilizan distintos aspectos del pasado desde diferentes posiciones y pertenencias sociales y culturales. Vamos a analizar la memoria aquí en términos de una práctica social y política de “traer al presente el pasado” (Ramos 2011) por parte de individuos y grupos inmersos en una puja por definir los relatos hegemónicos sobre el pasado.

En nuestro mapeo de prácticas de memoria hemos prestado especial atención a las instancias y modos en los cuales personas que pertenecen a diferentes grupos sociales y culturales han hecho un “trabajo de memoria” (Jelin 2001) en el que algún aspecto, acontecimiento, persona o práctica del pasado es movilizado en el presente con un fin específico. Nos interesa entonces analizar la “memoria” e “historia” como categorías sociales y prácticas a las que refieren (u omiten) los actores sociales, para poder mapear cómo diferentes grupos sociales se relacionan con su pasado desde diferentes identidades sociales.

De todas las prácticas mapeadas, examinaré en detalle las prácticas de memoria en torno a la conmemoración de ciertos acontecimientos históricos como la fundación del pueblo de Las Lomitas, la masacre de Bomba y la “tragedia” de Fortín Yunka. Entendemos que los mecanismos/lugares de memoria y los procesos de conmemoración funcionan de manera diversa en las personas y que la monumentalización de ciertos acontecimientos se construyen en tensión dentro de una lucha simbólica donde constantemente se re-articula una hegemonía cultural (Curtoni et al. 2003). El Estado tiene un rol clave en la conformación de una memoria oficial sobre lo ocurrido que se va “fijando” a través de actos de conmemoración y procesos de la monumentalización y patrimonialización de ciertos objetos, personas, acontecimientos (Nora 1984). Tomo prestado el concepto de *entextualización* (Ramos et al. 2016:29) para abordar el proceso mediante el cual un determinado discurso “se vuelve extraíble de sus contextos originales de producción pudiendo ser nombrado, citado, presupuesto, actuado, inscripto en materiales heterogéneos”. Así considero cómo, desde diferentes posiciones de poder o alteridad, se

¹⁵¹ Por ejemplo, gracias al trabajo combinado entre fuentes de archivo y fuentes no tradicionales como son las memorias y los testimonios, se ha podido reconstruir la historia de varios grupos subalternos o episodios de violencia estatal antes silenciados (e.g. Rappaport 1990, Delrio 2005, Gordillo 2006).

producen, reproducen y disputan conocimientos sobre el pasado local y cómo estas múltiples memorias se fijan en escritos y objetos textuales. Incorporo la idea de *envisualización* cuando se trata de productos visuales que tratan el pasado. De esta manera incluyo en el análisis el documental *Octubre Pilagá* que ha sido un importante *vehículo de memoria* (Jelin 2001) tanto para miembros del pueblo pilagá como en la lucha contra memorias dominantes.

Es decir, analizo los marcos de interpretación y las construcciones identitarias en el presente desde las cuales se conforma y disputa una memoria hegemónica. Nos interesa presentar y discutir cómo actores con diferentes trayectorias de vida, posiciones sociales e identitarias, quienes representan diferentes colectivos, practican y materializan la memoria en el marco de esta construcción hegemónica. Sitúo entonces las prácticas de memoria en términos de posición social y pertenencia cultural del enunciante ya que es a través del recuerdo que las personas crean y legitiman determinados grupos, pertenencia u órdenes sociales (Connerton 1989).

He observado y relevado tanto las prácticas de memoria de grupos de poder locales que ratifican y actualizan ciertos argumentos de la historiografía nacional como las prácticas de memoria locales que complementan o disputan esa memoria oficial, con el fin de comprender las complejas conexiones que imbrican ambas prácticas (Briones 1994, Gordillo 2010, Group 1998 (1982), Rodríguez 2004). Así examino las relaciones entre memorias subalternas y memorias oficiales a partir de una perspectiva que contempla los procesos de producción y disputa por la hegemonía. Con respecto a las memorias subalternas, me interesa especialmente la dimensión política del “recuerdo” y cómo se construyen y entrelazan memorias e identidades en momentos de reivindicación étnica ya que los usos presentes de los marcos interpretativos del pasado son constitutivos y constituyen la subjetividad y las identidades (Ramos 2011).

Siguiendo a Ramos (2011), sostengo que las prácticas de memoria son observables y etnografiables ya que consisten en actos concretos de conectar los eventos, objetos y emociones del pasado con los del presente. Del conjunto de estas prácticas presto atención en este capítulo a aquellas que, a través de una movilización del pasado desde diferentes posiciones sociales e identitarias, participan en la disputa por el relato histórico hegemónico. Por lo tanto, he recurrido al método etnográfico para realizar un mapeo de los principales actores locales que disputan el pasado. A la observación participante y las

entrevistas informales se suma el análisis de los artefactos textuales visuales que son producidos por los procesos locales de *entextualización* y *envisualización* de la memoria.

He revisado material publicado, folletos conmemorativos elaborados por el Municipio de Las Lomitas y escritos de “historiadores locales”. Éstos son profesionales que relatan desde sus vivencias personales y laborales con una “voz autorizada” sobre el origen y el devenir de algunos pueblos del Centro de Formosa como Las Lomitas y Pozo del Tigre. A esto se suman las observaciones y entrevistas llevadas a cabo en el marco de mi trabajo de campo: participé en actividades realizadas en Las Lomitas en el marco de conmemoraciones en fechas patrias y el festejo del centenario del pueblo y en diferentes eventos protagonizados por miembros de la Federación Pilagá en diferentes localidades de Formosa y en Buenos Aires. También me baso en el análisis de las conversaciones y entrevistas que realicé a residentes de Las Lomitas con diferentes posiciones sociales y trayectorias laborales, a autoridades de la Federación Pilagá y de diferentes comunidades pilagá peri-urbanas y rurales; así como a líderes y practicantes pilagá del *evangelio*. En estas entrevistas he empleado como disparador fotografías de 1920 y/o he proyectado el film. No tuve la oportunidad de dialogar con personas que se consideraban “criollos”, en el sentido de los gauchos pioneros, pero sí con referentes que se consideraban descendientes de éstos.

7.3 MONUMENTALIZACIÓN DE AGENTES ESTATALES, FOLCLORIZACIÓN DE LO “CRIOLLO” Y ALTERIZACIÓN DE LO “ABORIGEN” EN LAS PRÁCTICAS DE MEMORIA HEGEMÓNICAS

En primer lugar, abordo las prácticas de memoria de grupos de poder locales, deteniéndome en los procesos de *entextualización* que son ratificados por el estado provincial y municipal, permitiéndome hablar de una memoria oficial que es co-construida entre los sectores hegemónicos de la sociedad lomitense que se auto-identifican como “blancos” y el Estado. Veremos de qué manera estos relatos locales sobre el pasado se apoyan en y actualizan ciertos argumentos de la historiografía nacional a la vez que incorporan elementos de la memoria de la ruralidad criolla mediante un mecanismo de folclorización. Es interesante notar que en esta memoria oficial, que se construye entre el Estado y un sector selecto y culto de la población que “sabe de historia” ligado a las familias más tradicionales del pueblo, se resalta el protagonismo de iniciativas estatales como la llegada del ejército argentino y de las vías del tren mientras que el *criollo* es visto

como un habitante rural originario y un ser del pasado, del cual algunos pueblerinos serían “descendientes”. Junto con el “aborigen”, el “criollo” formaría parte de una especie de prehistoria local. Ambos existían en el espacio rural antes de la creación de los pueblos, lugar desde donde se ha pensado y legitimado el relato sobre el pasado local. Mientras que el criollo es un “antepasado” de los pueblerinos, a los “aborígenes” se les niega un lugar en la conformación histórica de la sociedad actual formoseña. Es decir, en la memoria oficial se presenta el pasado regional en función de lo que ocurre en el espacio de los pueblos y vemos también cómo esta construcción destaca una mayor afinidad entre las categorías identitarias de “pueblerino blanco” y “criollo rural” que entre éstos y los “aborígenes”.

Conocí el ámbito de los “que saben de historia” el día que entré a una farmacia situada en una de las esquinas de la Plaza central de Las Lomitas “Ejército de los Andes”. Al oír que me interesaba la historia local, varias personas del pueblo me habían recomendado hablar con Cayana quien estaba dando continuidad y honrando el legado de “historiador” de su esposo el farmacéutico Zoltán Vardich (1933-2007). Cuando la conocí en 2014 Cayana formaba parte de la comisión organizadora de los festejos del centenario de Las Lomitas y estaba trabajando en un proyecto editorial con un profesor y licenciado en Historia en base a varias fotografías y manuscritos sobre la historia e identidad lomitense producidos por su marido¹⁵². Zoltán Vardich se había desempeñado hasta su muerte como fotógrafo e historiador aficionado local. Durante el transcurso de su vida profesional y política, que incluyó ocupar el cargo de intendente interventor¹⁵³, dio varios discursos públicos sobre la historia local y acompañó y estuvo al frente de varias acciones que movilizaron discusiones en torno a la fecha fundacional del pueblo. Con estas intervenciones se fue construyendo como una voz autorizada sobre el pasado que representaba la visión histórica de las familias tradicionales de Las Lomitas, de las cuales formaba parte. Desarrolló prácticas de memoria que fueron legitimadas por sectores hegemónicos locales que, como veremos, se autodefinen como “blancos” y “urbanos” e identifican sus orígenes en los militares e inmigrantes que llegaron por tren a la zona.

¹⁵² Durante nuestros varios encuentros y charlas a lo largo de los años Cayana me cuenta la historia de su familia y la de Zoltan, me habla de su rol activo en la comisión organizadora de los festejos del centenario, me facilita libros y materiales sobre la historia local, me invita a desfilarse con ella y las autoridades de Las Lomitas en el acto del 9 de julio y me organiza una reunión con el intendente para hablar de una posible proyección del film sueco en el marco de los festejos del día del Pueblo.

¹⁵³ Entre 1967 y 1973 se desempeñó como Intendente interventor, y bajo su mandato se inauguraron la Radio Nacional Las Lomitas, la sucursal del Banco de Formosa (única en toda la región), ENTel y el aeropuerto. Local (Vardich 2014).

Examinamos a continuación los relatos paradigmáticos de la memoria oficial desde las trayectorias biográficas y el uso práctico de las categorías identitarias. Tanto Cayana como Zoltan acumularon durante sus vidas una cantidad importante de capital simbólico en el pueblo. Vardich nació en 1933 en la ciudad de Formosa, pero era hijo de padres de origen croata y húngaro, quienes se instalaron en Las Lomitas al poco tiempo de nacer Zoltan¹⁵⁴. En 1954 Zoltan ingresó a la Universidad de Córdoba de donde egresó de farmacéutico (Vardich 2014)¹⁵⁵.

Cayana¹⁵⁶, de madre paraguaya y padre correntino, nació en 1941 en un paraje al noreste de Las Lomitas denominado La Victoria, ubicado sobre la frontera con Paraguay, cerca del Fortín Leyes (antiguamente llamado Fortín Yunka). Su padre Eusebio Zalazar y su tío Rafael Zalazar eran militares quienes en su juventud habían dejado su Corrientes natal para entrar al servicio militar en la localidad de Comandante Fontana, cabecera del Regimiento 9 de Caballería entre 1914-1917. Al retirarse su padre del Ejército, la familia se mudó a Las Lomitas donde pudieron vivir cómodamente de la jubilación militar. Desde los tres o cuatro años de edad, Cayana permaneció en Las Lomitas donde estudió y luego ejerció la profesión docente¹⁵⁷ llegando a ser directora de la escuela N° 42 por varios años hasta jubilarse. Aclara que nunca volvió a lo que ella denomina “la frontera”. En comparación con otros pueblerinos con los cuales conversé quienes destacaban orgullosamente el Pilcomayo como origen, Cayana no expresa una identificación o pertenencia a ese lugar en el que nació y que su padre vino a “poblar” y “cuidar”. Para Cayana la vida rural es un recuerdo distante que enunciado desde un relato biográfico que destaca una fuerte pertenencia al ámbito urbano e institucional de Las Lomitas. Al oír su historia familiar comprendí que en su caso las memorias que se habían transmitido sobre ese espacio fronterizo estaban signadas por recuerdos de enfrentamiento, violencia y asesinato de militares por parte de indígenas. Con cierta distancia emotiva me contó que su tío Rafael fue una de las víctimas de la “tragedia” de Fortín Yunka, que tuvo lugar en

¹⁵⁴ Su padre se dedicó a la construcción, destacándose entre sus obras importantes: la casa parroquial, el Ateneo parroquial, el Hotel Lomitas y las casas de los firmemente establecidos comerciantes Curestis y Teodoro (Vardich 2014).

¹⁵⁵ En paralelo tomó cursos de pintura, modelado, dibujo, escultura y fotografía y cuando vuelve a Las Lomitas para radicarse definitivamente se dedica tanto a su profesión de farmacéutico como también a ciertos “hobbies”; el arte, la literatura, la historia y el deporte. Ejerció la docencia en artes plásticas y gimnasia (Vardich 2014).

¹⁵⁶ Me baso en nuestras conversaciones en su casa y la Farmacia Vardich durante el mes de junio de 2014 y una entrevista realizada el 3 de julio 2014.

¹⁵⁷ Con respecto a su formación, es una de los doce maestros normales nacionales que se reciben en la Escuela Nacional Mixta de Las Lomitas en el año 1962. Esta será la única promoción de la Escuela ya que al año siguiente cierra sus puertas por motivos poco conocidos.

1919. Recordemos que en esta ocasión varios militares junto a sus familias fueron asesinados por un grupo de indígenas y que en la historiografía oficial un grupo de pilagá bajo el liderazgo de Garcete fue identificado como responsable. Este es uno de los acontecimientos históricos “calientes” cuyas versiones están siendo disputadas desde la memoria pilagá, sobre lo cual volveremos más adelante.

En varias oportunidades durante nuestras charlas Cayana utilizó la categoría “blanco” para diferenciarse a sí misma y a su grupo de pertenencia de los “habitantes típicos” que serían los “criollos” y los “aborígenes”. A estos *otros* se los describe en términos de “típicos” como si pertenecieran al pasado, y en la actualidad no formarían parte del todo de la sociedad formoseña. Sin embargo, es solamente el “aborigen” que es marcado étnicamente y presentado como opuesto a la blancura. Hablar en términos de “nosotros blancos, ellos aborígenes” no es una expresión excepcional verbalizada por Cayana sino la fórmula identitaria que subyace a la manera en que se definen los sectores dominantes del pueblo frente a la alteridad indígena. No obstante, ser “blanco” es una categoría identitaria que no solo se activa para marcar distancia con la otredad étnica sino también con el pasado criollo marcado por la pobreza y la ruralidad. Como bien aclaró una trabajadora del municipio cuando le pregunté si ella se consideraba criolla, respondió que ella era blanca y que *los criollos viven en el campo*. Otro interlocutor que residía en Las Lomitas y que se dedica a la ganadería en la zona del Bañado La Estrella, se identificó a sí mismo y a su familia como habitantes rurales convertidos en urbanos, sin mencionar las categorías de blanco y criollo: “mis padres dejan de ser rurales y pasan a ser urbanos”¹⁵⁸. Volveremos sobre esta elasticidad identitaria entre ser “criollo” o “blanco”.

Aunque la categoría “blanco” no aparece en los escritos de Vardich (2014), su relato histórico se sostiene desde una identidad de descendiente de europeos articulada a una mirada histórica construida desde la urbanidad de Las Lomitas. Su procedencia europea es resaltada tanto por él mismo como por sus familiares. Vardich (2014) presenta la llegada de sus padres a Las Lomitas en la década de 1930 como parte de una oleada importante de inmigrantes venidos de Europa, a la que describe como un hito poblacional del oeste formoseño. Destaca una Formosa poblada por inmigrantes reproduciendo el mito de que los argentinos descendieron de los barcos para construir la sociedad argentina actual, una operación que invisibiliza no solo a las poblaciones originarias sino también a las criollas. Sin embargo, los protagonistas de la fundación de Las Lomitas no serían los

¹⁵⁸ Entrevista en Las Lomitas, 15 de julio de 2014.

inmigrantes sino los militares y el ferrocarril, agentes estatales que hacen posible la llegada de aquellos a esta zona.

Desde estas trayectorias biográficas y adscripciones identitarias de miembros de los sectores dominantes ligadas, por un lado, a una ola migratoria europea que llega con el ferrocarril desde el este y, por otro, a las fuerzas militares de frontera, dos hechos se monumentalizan como hitos fundacionales de la sociedad actual: la llegada de los efectivos a la zona con la instalación de fortines y la llegada de las puntas de riel del ferrocarril desde Formosa. Esta alianza fundacional entre el ferrocarril y el Ejército argentino queda reflejada en un texto escrito entre 1971 y 1978 por Vardich sobre la historia de Las Lomitas (2014:20):

“Llegado el año 1915, continúa la tarea de estos *apóstoles de la civilización*¹⁵⁹, penosa y ardua; la *punta del riel* está llegando al paraje “La Lomita”, nombre adjudicado por las formaciones medanosas de origen eólico que existen en la zona. Los efectivos de La Salada reciben la orden de trasladarse a dicho paraje para *servir de apoyo a la construcción del ferrocarril.*” (Cursiva mía)

De esta manera se glorifica la creación del fortín Las Lomitas por parte del Regimiento 9 de Caballería¹⁶⁰ como obra civilizatoria protagonizada por militares que actuaron como *apóstoles* quienes protegían la llegada de las *puntas del riel*. En esta visión del pasado el ferrocarril Formosa-Embarcación cobra un rol agentivo en la conformación histórica de la actual sociedad formoseña¹⁶¹. El ferrocarril es descripto como si tuviese una potencia y fuerza propia, más allá de las intenciones de los que lo construyeron.

¹⁵⁹ Utiliza esta expresión para referirse a los soldados.

¹⁶⁰ Tenía asiento en Comandante Fontana hasta 1917 año en el cual fue disuelto y reemplazado por la Gendarmería de Línea que estableció una de sus dos cabeceras en Las Lomitas BECK, H. (1994). *Relaciones entre blancos e indígenas en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*. Resistencia: IIGHI-CONICET.

¹⁶¹ De hecho, en el caso del Territorio Nacional de Formosa, la construcción de la línea de ferrocarril Formosa-Embarcación se puede entender como parte de un proyecto de colonización de la zona, diseñado e implementado por el Estado nacional. En 1908 salió la ley N° 5559 de fomento de territorios nacionales, la cual establecía que las obras del ferrocarril se financiarían con el remate de tierras adyacentes a las vías (Maeder y Gutierrez 1995). Era una obra realizada por el Estado nacional para avanzar con el proyecto civilizatorio en el Chaco argentino, que se sustentaba en el doble proceso de someter a los indios en reducciones y convertirlos en trabajadores del sector productivo que por sus características necesitaban braceros baratos durante temporadas breves y, por otro lado, de poblar el territorio con migrantes de otras partes del país o del mundo, y fomentar su radicación permanente *ibid.* GORDILLO, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y de la memoria*. Buenos Aires Prometeo IÑIGO CARRERA, N. (1983). *La colonización del Chaco*. Buenos Aires CEALTRINCHERO, H. H. (2000). *“Los Dominios del Demonio”. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

“Debemos recalcar que, después de haber realizado el ejército su invaluable cometido, la construcción del ferrocarril fue la obra más fecunda e importante realizada en el Territorio de Formosa en su primer siglo de existencia. Por el efecto que produjo en el interior y que fue *superlativo a cualquier programa o proyecto de colonización* que hubiese existido (Vardich 2014:23).” (cursiva mía)

De hecho, uno de los propósitos de Vardich durante su período como intendente en la décadas de 1960 y 1970 fue establecer oficialmente una fecha conmemorativa de la fundación del pueblo. La propuesta inicial del 11 de julio de 1921 fecha en la cual se funda legalmente Las Lomitas por decreto presidencial bajo el nombre de Km 297 fue elevada para su consideración al poder ejecutivo provincial en 1972¹⁶². Sin embargo, fue rechazada por la simple razón que las fuentes indicaban que antes de esa fecha ya existía un núcleo poblacional. El proyecto y las discusiones en torno al “día del pueblo” son reactivados en 2005. Se forma una comisión *ad hoc* para realizar una investigación histórica y emitir un dictamen para ser elevado al Honorable Consejo Deliberante de la localidad. En el informe de la comisión se vuelve a destacar “el papel de las fuerzas de seguridad y del Ferrocarril en los orígenes de Las Lomitas”. Al final se opta por el 10 de noviembre de 1914, fecha en la cual se fijó el *mojón donde se levantaría la estación del ferrocarril*. Sumado a esto, en 2014 la subsecretaría de Cultura de la Provincia publica un libro que contiene las reseñas históricas escritas por Vardich en la década de 1970, varios de sus cuentos y poemas y gran cantidad de fotografías. De esta manera, estas prácticas de memoria desarrolladas desde la década de 1960 por un miembro de las familias tradicionales de Las Lomitas son legitimadas por parte del Estado provincial. Las numerosas instancias de *entextualización* y *envisualización* en las cuales se produjeron textos y fotografías son compiladas dentro de un nuevo artefacto-libro. Así se va co-construyendo una memoria oficial entre sectores dominantes locales y el Estado basada en una auto-celebración de los agentes estatales. No solo se actualiza la antinomia de “civilización-barbarie” sino que también se hace evidente que el camino de la “civilización” es llevado a cabo por agentes estatales que *llegan*, o sea que provienen de afuera del territorio.

Recordemos que este protagonismo de agentes u obras estatales es también resaltado en la historiografía sobre la colonización del Chaco. Las relaciones entre memorias dominantes locales y la historiografía son complejas. En primer lugar, hemos notado que en estas prácticas se actualiza una imagen que glorifica a los militares en

¹⁶² He consultado la reproducción del documento original titulado “Proyecto de Ordenanza fecha creación de la ciudad de Las Lomitas- Provincia de Formosa” que se encuentra publicado en la sección de anexos del libro de Vardich de 2014.

términos de *pobladores pioneros* y guardianes de los futuros puestos de “avanzada civilizatoria”, imagen que ya era difundida por los informes militares de la época y por gran parte de la historiografía que se basa en aquellos informes. Así, el Coronel Teófilo O’Donnell escribe en su informe militar:

“Los puntos destinados a los fortines, además de las condiciones militares que deban reunir para su objeto, deberán en lo posible elegirse, de modo que puedan constituir *más tarde un pueblo o colonia* que se formaría y desarrollaría al *amparo de su protección* (O’Donnell 1914 en Beck 1994:55).” (cursiva mía)

En esta cita se resalta el rol que tenían los fortines y los agentes que los ocupaban en establecer las bases para futuros asentamientos y pueblos y proteger la futura población de los indígenas “no sometidos”. Lo mismo rescata Vardich:

“*favorecer el asentamiento de las poblaciones, establecer medios de comunicación, y ampararlas de las correrías de los aborígenes no sometidos y de criminales* que encontraban en la bastedad de estos territorios el refugio ideal para sus quehaceres (Vardich 2014:75)”.

Así se actualizan e internalizan localmente los relatos historiográficos nacionales en los cuales el pasado es contado en términos del avance del Estado sobre sus fronteras internas. Considero que la vigencia histórica y actual del discurso hegemónico sobre el Chaco como “desierto” ha dificultado percibir y registrar la existencia de poblaciones no indígenas ya establecidas en estas zonas de frontera tanto en la historiografía como en la memoria de los sectores hegemónicos de la sociedad local. Al presentar a los militares como pobladores pioneros que preparan el terreno para los inmigrantes que llegarían con el ferrocarril se descarta la agencia de las poblaciones indígenas y criollas en la historia regional.

En segundo lugar, he observado que en la actualización de imágenes que provienen de la historiografía interfieren memorias locales que provienen de experiencias y vivencias en el territorio. Estas interferencias se expresan en términos de ambigüedad o confusión. Por ejemplo, cuando Cayana recuerda los motivos por los cuales su padre y su tío fueron enviados a la frontera duda si fue para “poblar” o “cuidar”:

“Mi papá vino con un hermano de Corrientes, los dos eran militares. Estaban en Comandante Fontana. *Venían y poblaban o cuidaban, no sé bien el motivo* (...) Yo era muy chiquita cuando vinimos acá. *Mi papá era del Ejército, de Gendarmería de línea,*

*que venían a poblar estos lugares...él era de Corrientes y se casó con mi mamá que era paraguaya. Y venimos nosotros... y donde viví...estábamos en la frontera...eran los cuidadores (...)*¹⁶³

Con los verbos “venían y poblaban” queda actualizada la imagen hegemónica de los militares como pobladores pioneros. De hecho, Cayana me comenta de una revista en la cual hay una nota sobre su padre que dice que fue “uno de los primeros pobladores de Formosa”. Pero en su descripción de la llegada de su familia a Formosa aparece otra función de los militares, la de cuidar y proteger a la población existente. Así interfiere una imagen de “cuidadores de poblaciones existentes” transmitido localmente a partir de la experiencia territorial con una hegemónica de “pobladores pioneros” que explicaría las incertezas que se manifiestan en el relato biográfico.

Estas interferencias son el producto de la superposición de dos modos de abordar el pasado formoseño, que son claves en el análisis y comprensión de las prácticas de memoria dominantes localmente. En el primer modo, como vimos, se actualizan argumentos e imágenes sobre el pasado que son centrales en los relatos historiográficos nacionales y regionales sobre la ocupación de las fronteras interiores que tienden a invisibilizar a sectores marginales de la sociedad. En el segundo modo, se transmiten y actualizan memorias locales relacionadas con lo vivencial en el territorio visibilizando mediante mecanismos discursivos de alterización y folclorización ciertos aspectos de la presencia histórica de poblaciones aborígenes y criollas en la región. Veamos en detalle este aspecto.

En los relatos de los sectores hegemónicos de Las Lomitas, los indígenas son denominados “aborígenes” y reconocidos como originarios del territorio. Si bien no se niega su preexistencia, su contribución a la conformación de la sociedad actual es vista como nula, tomando como natural su proceso paulatino de incorporación a la “civilización”:

“El aborígen es el típico, el personaje típico de los primeros pobladores... no se mezclan mucho con los blancos... *Ellos aborígenes y nosotros blancos*, pero ahora están un poco más integrados. Hay gente que se ocupa de ello, de integrarlos.”¹⁶⁴
(cursiva mía)

Francisco Ramón Arce Bazán, quien publicó las memorias sobre sus estadías en Pozo del Tigre y Las Lomitas donde trabajó como médico, reemplaza el vocablo

¹⁶³Entrevista en Las Lomitas, 3 de julio de 2014.

¹⁶⁴Entrevista en Las Lomitas, 3 de julio de 2014.

“aborígenes” por el de “originarios” pero sigue describiéndolos en términos de su grado de incorporación a la civilización:

“Actualmente, ya en el siglo XXI, se los denomina originarios que a mi juicio es el más adecuado teniendo en cuenta que siempre fueron los habitantes de esas zonas y que paulatinamente se incorporaron, aunque sea parcialmente a la civilización actual (Arce Bazán 2013:42).”

En esta cita, como en varios otros testimonios y en los actos conmemorativos en las cuales participé, he observado una tensión entre cómo se debe idealmente llamar y tratar a la población indígena de Formosa en la actualidad desde una lógica “multicultural” en la cual se respeta su diferencia y se valoriza su cultura y una práctica histórica de discriminación y racismo a través de la cual los “aborígenes” han sido considerados y tratados por los pueblerinos como “sucios”, “pobres” y “vagos”. Cayana me explica que se identifica fácilmente quien es el otro étnico pero que se respetan ahora: “vos sabes que este es un aborígene pero no es que vos lo desprecias o lo discriminas. No, se respetan, los respetamos.” Al mismo tiempo Cayana se distingue de la gente que sí sigue discriminando, y que le molesta tener que compartir espacios públicos como el hospital con esos “otros”:

“Acá por ejemplo, en las salas del hospitales, por ejemplo, en los internados, hay aborígenes y blancos...Ya se mezcla viste, antes no. Ahora, inclusive te diré que todavía hay gente que no le gusta. Que tienen olor, que no se bañan...”

Aunque Cayana no emplea el término “originario” se está refiriendo a una nueva actitud de supuesto respeto que hay que tener con estos “otros étnicos” pero al mismo tiempo los naturaliza como racialmente opuestos a los blancos “civilizados”.

Esta forma paradójica de invocar el respeto hacia el “otro”, y al mismo tiempo racializarlo se puede entender en términos de los efectos locales de las movilizaciones en torno a la “cultura originaria” y el respeto por lo multicultural promovidas desde ámbitos nacionales e internacionales. Según señalan Silvia Citro y Soledad Torres Agüero (2012) en su análisis de las políticas culturales del gobierno formoseño, la tensión entre la discriminación histórica hacia la otredad local y la intención política de cumplir con un discurso global de multiculturalismo ha resultado en una revalorización de lo originario histórico y latinoamericano y la exclusión e invisibilización de la realidad actual indígena formoseña. Es decir, si se realiza una valorización positiva de la cultura indígena desde la sociedad hegemónica formoseña en la actualidad es preferible que esa “cultura” pertenezca

a otra geografía u otra época histórica, y no a los “aborígenes” contemporáneos con los se convive. De acuerdo a mis observaciones este interés por mostrar expresiones culturales de los originarios también se materializa localmente en representaciones de lo originario distanciadas de la realidad indígena inmediata.

En 2014 durante mi estadía de campo de dos meses en Las Lomitas participé como espectadora de un evento llamado *Café Literario*. Tuvo lugar en el Instituto de Enseñanza y Capacitación y formaba parte del ciclo de actividades organizadas a lo largo del año por diferentes instituciones, en el marco de las celebraciones del centenario de la fundación del pueblo. Las actividades del *Café Literario* incluían, entre otras cosas, la lectura de poesía por parte de escritores locales, un espectáculo de música folclórica con coplas formoseñas, y cuatro obras de teatro/representaciones interpretadas por alumnos del Instituto; tres obras de teatro populares¹⁶⁵ y una coreografía y escenificación vinculada a la cultura originaria. Esta última se trató de una puesta en escena breve mientras se reproducía en los parlantes del salón la canción de cuna toba cantada por *Tonolec*. Una estudiante pilagá (de la comunidad La Bomba) del magisterio del Instituto actuaba de madre “aborigen” que hacía dormir a su bebé, llevado de modo tradicional utilizando un *haase*¹⁶⁶, mientras hacía la mímica de la canción de Tonolec. Estaba rodeada de un grupo de chicas, que eran sus compañeras de estudio que bailaban en ronda a su alrededor con pasos de zamba agitando sus pañuelos en el aire. Es interesante notar que el componente “originario” que es representable en el marco de esta conmemoración sea una canción interpretada por artistas que hacen música étnica o *world music*, propuesta estética consumida por clase medias-altas urbanas y acompañada por bailarines a través de una danza del repertorio de folclore nacional. Solamente a través de este distanciamiento de las prácticas culturales y sociales que los indígenas llevan a cabo es posible representar y valorizar la cultura originaria en un contexto blanco-urbano.

Retomando la memoria local, los “criollos” también son descriptos como “originarios”, “nativos” o “primeros pobladores”. Es interesante notar que en varios relatos tanto la población indígena como criolla es reunida en una misma temporalidad “pre-urbana”, anterior a la formación de los pueblos: “Los pobladores iniciales que habitaban este paraje eran los *originarios*, compuestos por las *distintas etnias* y *algunos criollos* habitantes del lugar” (Arce Bazán 2013:26). Pero a diferencia de los “aborígenes” que

¹⁶⁵ *Blanca Nieves y los siete enanitos, La ratoncita presumida, Isla Desierta.*

¹⁶⁶ Denominación pilagá que refiere a la tela que se utiliza para sostener al bebé.

siguen siendo alterizados por los sectores hegemónicos de la sociedad, los “criollos” son reivindicados como antepasados rurales de los actuales *blancos urbanos* en la memoria local a través de operaciones de folclorización. De hecho, los criollos son los “nativos” y habitantes “típicos de la zona” que antiguamente eran ricos aunque vivían humildemente:

“Los criollos para mí son los *nativos*, son gente que vive en el campo con sus costumbres y tradiciones. Son *típicos de la zona*, y se dedican generalmente a la ganadería. No les interesa tanto el confort. Pero sí una vida de campo, tranquila. La casa de ellos es bien humilde, igual tienen cualquier cantidad de vacas, *eran ricos*. Ahora no se puede tener tanto¹⁶⁷.”

En varios eventos y festivales culturales locales se manifiesta la asociación de lo criollo con la cultura tradicional del oeste formoseño. De esta manera, se refuerza públicamente la idea de que algunas costumbres y tradiciones de los criollos son expresiones folclóricas propias de Formosa. Por ejemplo, cada año en noviembre se festeja la Fiesta de la Copla, que incluye, entre otras cosas, espectáculos de artistas locales e invitados, competencia de coplas, jineteadas, doma y un desfile cívico-militar. Vale destacar que la copla es localmente reconocida como una expresión cultural que se atribuye al criollo formoseño, quien la entonaría de una manera diferente a la baguala salteña y la vidala santiagueña y que no cuenta con el acompañamiento de una “caja coplera”. Las “peñas de folclore”¹⁶⁸ de Las Lomitas participan activamente presentando espectáculos de danza folclórica y en el desfile representando procesiones u otras actividades que se asocian al mundo del criollo. Desde 2007, año en el cual se fija la fecha de fundación del pueblo se realiza este festival local de folclore. Es en estos eventos que las prácticas hegemónicas locales de memoria son intervenidas por una memoria social de los que se reconocen como descendientes de los criollos. En un discurso pronunciado al comienzo de la fiesta local de folclore en 1996¹⁶⁹, Vardich reivindica la herencia de lo “criollo chaqueño” y del “hombre del Oeste” en la identidad lomitense. El discurso es presentado por él mismo como una primera exposición pública sobre este asunto. Resalta

¹⁶⁷ Entrevista en Las Lomitas, 3 de julio de 2014.

¹⁶⁸ Funcionan como escuela y compañía de danzas folclóricas tanto para niños como adultos. En 2014 había varias “peñas” dando clases de folclore en Las Lomitas.

¹⁶⁹ Exposición en el “Primer simposio de la integración para la identidad cultural formoseña”, realizado en Las Lomitas del 8 al 10 de noviembre de 1996. Título del discurso “La cuestión de la identidad lomitense”. El simposio se realiza en el marco de la Fiesta de la Copla. El discurso fue publicado en VARDICH, Z. (2014). *Síntesis histórica de Las Lomitas y breves historias de su gente*. Formosa: Subsecretaría de la Cultura de la Provincia.

lo poco que se sabe sobre la corriente colonizadora desde el oeste que dio lugar a lo que denomina “el prototipo de criollo chaqueño” que era “de indudable linaje argentino”. Los esfuerzos de una colonización “pionera” lo convirtieron en el habitante de un espacio rural de “tierra áspera y dura, seca, arisca e implacable”. Esta historia no debe ser renegada por nadie sino incluida como parte de la historia de nuestro pueblo: “Es necesario que volvamos siempre a las raíces, nadie debe renegar de su pasado”. Aunque no tuvieron injerencia en la fundación de los pueblos del ferrocarril que son hitos históricos centrales en la visión hegemónica sobre el pasado formoseño, los criollos son reivindicados en este discurso como parte del origen y raíz de la identidad lomitense actual. Ahora bien, los habitantes de Las Lomitas que llevan ese legajo no son considerados criollos sino descendientes de aquellos criollos pioneros: “Hoy transitan por nuestras calles los hijos y nietos de aquellos *pioneros*”. En esta folcorización de lo criollo, se potencia y reivindica la herencia rural y criolla en la identidad urbana lomitense pero no se reafirma por eso una identidad criolla en el pueblo. Como mencionamos antes al cambiar del hábitat rural al urbano, se deja de ser “criollo” para volverse “blanco” aunque en algunos casos permanezcan rastros de la “esencia criolla”. Así se manifiestan las raíces criollas de algunos blancos y la elasticidad identitaria entre criollos y blancos. Esta movilidad identitaria es unidireccional, un criollo puede devenir un blanco pero raramente al revés. Aunque el criollo haya sido construido históricamente como un otro interno por parte del Estado argentino, en Formosa la otredad indígena concebida como alteridad radical ha permitido esta elasticidad identitaria entre la categoría de blanco y criollo en mucho mayor grado que entre blanco/criollo y aborígen.

7.4 COMPLEMENTARIEDAD Y DISPUTA EN LA CONFORMACIÓN DE LOS RELATOS HEGEMÓNICOS. EL PASADO FORMOSEÑO MOVILIZADO POR PARTE DE “DESCENDIENTES” DE CRIOLLOS Y EL PUEBLO INDÍGENA PILAGÁ

La imagen de una sociedad formoseña socialmente dividida entre “blancos”, “criollos” y “aborígenes” volvió a aparecer en muchas de mis conversaciones con interlocutores indígenas y no indígenas. Son las categorías hegemónicas de marcación y auto-marcación (Briones 2004) a partir de las cuales se construyen las identidades en esta región. No obstante, aunque son categorías compartidas, recordemos que los sectores dominantes que se definen como “blancos” con antepasados y raíces “criollas” producen y

actualizan las formaciones históricas de alteridad que forjan el significado hegemónico estigmatizante de “aborigen” (Gordillo 2010). Esta categoría étnica es internalizada y reelaborada por las personas que son marcadas y se auto-marcan como tales. En esta auto-marcación de indigeneidad incide un proceso de constitución de actores políticos frente a un Estado nacional que desde 1994 los reconoce jurídicamente como pueblo indígena con derechos especiales¹⁷⁰. A diferencia de otras provincias, en Formosa este proceso de reconocimiento estatal de la condición indígena y sus derechos a la tierra comienza una década antes, con la sanción de la ley Integral del Aborigen 426/84 y la entrega en 1985 de títulos de tierras a diferentes comunidades del oeste y centro-oeste y otras periféricas a la capital provincial (Spadafora et al. 2010). Sin embargo, la movilización de capital político en torno a las problemáticas territoriales de los grupos indígenas en Formosa se remonta al activismo de la izquierda en la década de 1960 y principios de 1970, que se dedicó entre otras cosas a formar cuadros de líderes indígenas (Spadafora et al. 2010). Estas movilizaciones y las posteriores políticas indigenistas de reconocimiento deben ser entendidas en el marco del fortalecimiento del movimiento indígena a nivel mundial. En Formosa distintas organizaciones no gubernamentales de acción comunitaria vinculadas a las iglesias cristianas como INCUPO y ENDEPA se establecieron en la provincia para alentar proyectos destinados a combatir la pobreza y marginalidad de las comunidades (De La Cruz 2000). En esta sección discutiré las prácticas políticas que se basan en la memoria social pilagá para disputar los relatos hegemónicos sobre el pasado formoseño desde estos espacios políticos contruidos por líderes indígenas en alianza con organizaciones indigenistas: una politización de la condición indígena que se expandió a partir del reconocimiento estatal que se dio en la década de 1980.

Con respecto a la memoria social criolla, me referiré únicamente a cómo este pasado rural es movilizado por parte de residentes de Las Lomitas que se consideran descendientes de los ganaderos criollos que poblaron la zona del Pilcomayo medio durante el siglo XX. Estas familias carecían de capital cultural, poder económico y prestigio social suficiente como para convertir su experiencia histórica en relato oficial, de modo que han quedado marginalizadas en los relatos históricos hegemónicos que son escritos desde y sobre el espacio urbano. Sin embargo, como hemos visto, existen espacios y eventos específicos en los cuales se habilita una valorización positiva y folclorizante de la ruralidad

¹⁷⁰ Se trata de la incorporación del artículo 75 inciso 17 reconociendo la preexistencia de los pueblos originarios en la constitución argentina de 1994.

criolla por parte de las prácticas de memoria dominantes. Y es justamente desde el ámbito de la danza folclórica que se realiza un trabajo de investigación, recopilación y recuperación de tradiciones y costumbres criollas a partir de los recuerdos de estas poblaciones rurales, pero esta activación no busca disputar la memoria oficial local, sino complementarla.

Como señalé en el capítulo 5 varios de mis interlocutores -residentes mayores de 50 años de Las Lomitas que se dedican o se han dedicado a diferentes actividades comerciales en este pueblo- nacieron o pasaron alguna parte de su infancia y juventud en la zona del Pilcomayo medio y el actual Bañado la Estrella. Al ver las imágenes me hablaron extensamente de sus vivencias en la frontera, y del pasado rural de su familia, refiriéndose a ellos mismos en términos de “descendientes de criollos”. Es decir, en Las Lomitas hay una parte de la población más “antigua” que describe trayectorias de vida que no corresponden con los relatos dominantes que monumentalizan el poblamiento de la zona por parte de militares e inmigrantes venidos con el ferrocarril.

Aunque son pocos, he notado durante mi trabajo de campo esfuerzos locales por movilizar y recuperar la cultura e historia de ese colectivo que en muchos casos ha migrado durante las últimas décadas del ámbito rural al urbano. Estas prácticas de objetivación del pasado y de la “cultura” criolla son encabezadas, entre otros, por un profesor en danzas folclóricas argentinas, oriundo de la zona del Bañado la Estrella, que cuando lo conocí en 2014 dirigía la peña “Patria y Tradición”, una de las más conocidas del pueblo y conducía el programa radial denominado “Haciendo Patria” que escuchaban sobre todo los “criollos rurales”. También había participado en las comitivas que organizan los festejos para el centenario del pueblo y ocupado el cargo de agregado cultural en la Municipalidad de Las Lomitas. Como muchos de nuestros interlocutores de Las Lomitas esta perspectiva destaca positivamente su origen rural humilde y criollo. En sus palabras, “humilde desde la cuna, pero muy orgulloso de serlo” y señala que “mis abuelos fueron esos primeros pobladores que ingresaron desde Santiago del Estero por parte de padre y desde Salta por parte de mi madre”¹⁷¹. En una entrevista me cuenta que le interesa poner en valor las danzas y, por ende, la cultura del oeste formoseño. Se dedica especialmente a recuperar las danzas “de acá, bien locales” como la variante formoseña del *triumfo*, baile que considera en vías de desaparición. Me muestra el manuscrito de un libro sobre estos

¹⁷¹ Manuscrito del libro inédito de Benito García titulado “El criollo del oeste formoseño, su historia, su cultura” que me fue entregado en 2014.

temas que espera publicar a través del gobierno de la Provincia. Sus escritos se basan en testimonios orales y corporales¹⁷² de su familia y de los “criollos del campo”. Realiza una especie de “salvataje” de las danzas tradicionales y de las fiestas y también de manera más general de la cultura material de los “gauchos formoseños”, rescatando especialmente la figura histórica del “marucho”¹⁷³ que cumplió un rol clave en los grandes arrees que se realizaban entre Formosa y Salta hasta la década de 1970. Como en el caso de Vardich esta *entextualización* de memorias no es el producto de un proyecto colectivo de recuperación sino un esfuerzo individual que busca representar la historia y cultura de su colectivo de pertenencia. Desde esta voz autorizada sobre la cultura y danzas criollas formoseñas, legitimada en el ámbito del pueblo y por oyentes rurales, se moviliza el pasado criollo de la región y se actualiza la folclorización habilitada por los discursos dominantes que invisibiliza por completo la convivencia histórica entre criollos e indígenas en el ámbito rural. Podemos entonces considerar estas prácticas de memoria y de *entextualización* en términos de complementariedad con el relato oficial sobre el origen de la sociedad actual.

Veamos ahora las prácticas de memoria que disputan los relatos hegemónicos desde posiciones de subalternidad. Dentro de las prácticas de memoria nos ocuparemos de aquellas que desafían explícitamente la hegemonía. La *entextualización* y la *envisualización* difiere aquí de las memorias hegemónicas, siendo el producto de un trabajo colectivo de los pilagá junto a miembros de organizaciones o actores indigenistas. Veamos cómo se memoriza a dos acontecimientos históricos centrales en la agenda de la Federación Pilagá¹⁷⁴, la organización indígena que representa a casi todas las comunidades de esta etnia en Formosa. El primero de ellos es la una masacre perpetuada contra el pueblo indígena pilagá en 1947 en Rincón Bomba en las afueras de Las Lomitas. El segundo es de menor peso y se refiere a la inocencia de Garcete en la Tragedia de Fortín Yunka de 1919.

La memoria colectiva de los pilagá sobre ambos acontecimientos se ha transmitido de generación a generación pero recién a partir de finales del siglo XX comenzaron a disputar los relatos de la memoria local y la historiografía nacional sobre estos episodios, en el contexto de una creciente politización de la condición de indígena, en la cual las organizaciones indigenistas y las iglesias cristianas tuvieron un rol central. En 1993, en el

¹⁷² En el manuscrito de Benito García se documenta los movimientos del baile mediante cuadritos e ilustraciones que representan la secuencia de pasos.

¹⁷³ La persona que guía a la tropa de ganado vacuno.

¹⁷⁴ En su estatuto se denomina formalmente Federación de comunidades indígenas del Pueblo Pilagá.

marco de la celebración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas, misioneros pertenecientes a diferentes iglesias cristianas¹⁷⁵ lanzaron el proyecto editorial *Memorias del Gran Chaco* que buscaba recuperar y difundir los últimos 500 años de historia de los pueblos indígenas del Gran Chaco, a partir de las voces y memorias de distintos dirigentes y representantes indígenas y de las fuentes escritas e investigaciones históricas disponibles. Se publicaron varios fascículos en los talleres de INCUPO¹⁷⁶, divididos por grupo indígena y época: en los últimos, que trataban el siglo XX, tuvieron un peso importante las memorias orales de los indígenas en la recuperación de aquella historia. Una de las limitaciones que reconoce el propio proyecto es que los testimonios indígenas que fueron incluidos eran de hablantes de castellano. Así la voz y memoria de los ancianos fue expresada y traducida por una generación de jóvenes que estaban siendo formados y capacitados como líderes comunitarios por parte de las organizaciones indigenistas. Aquí me detengo en el fascículo titulado *Memorias del Gran Chaco, 1900-1993, pilagá y toba del oeste*, en cuya elaboración participó José Rivero Zalazar, uno de nuestros interlocutores principales residente en la comunidad Qom Pi. Gran parte de la publicación se dedica a contrastar la “historia oral” con la “oficial” basada en los relatos periodísticos de la época sobre lo ocurrido en 1919 y 1947. El fascículo apela varias veces al testimonio de Zalazar con respecto al origen y la historia general de los pilagá y especialmente en referencia a la inocencia de Garcete en 1919, un tema que aún le preocupa. El testimonio de Zalazar (1993) y varios de mis interlocutores pilagá admiten el error de Garcete al llevarse una mula del fortín Yunka luego de descubrir los cuerpos mutilados. Esta mula, que fue rastreada por los gendarmes que buscaban identificar a los responsables del ataque al fortín, tiene un fuerte protagonismo en los relatos. De esa manera se culpó a Garcete y al pueblo pilagá injustamente. Con respecto a la memoria pilagá sobre lo ocurrido en 1947, el fascículo reconoce que fue una “masacre muy grande” disparada, entre otras cosas, por el “manoseo” de las mujeres indígenas por parte de los gendarmes (Tapiceno 1993)¹⁷⁷. La reunión masiva de indígenas en las afueras de Las Lomitas respondía a dos movimientos paralelos: uno de carácter religioso liderado por Luciano Córdoba y otro de carácter

¹⁷⁵ Una iniciativa de los misioneros anglicanos, bautistas, católicos, menonitas, metodistas y valdenses de la región chaqueña.

¹⁷⁶ El Instituto de Cultura Popular (INCUPO) es una asociación civil sin fines de lucro de inspiración cristiana que se ha dedicado a proyectos de educación y comunicación popular con poblaciones criollas e indígenas durante los últimos 50 años en la región chaqueña.

¹⁷⁷ El libro incluye la transcripción de una entrevista realizada por Willis Horst el 15 de junio de 1992 a Ramón Tapiceno quien se basa en los testimonios de sus familiares que sobrevivieron a la masacre.

político encabezado por el lenguaraz Pablo Navarro quien reclamaba por tierras y “asentamientos seguros” donde los pilagá pudiesen “trabajar y tener sus propias chacras”, sin la necesidad de desplazarse cada año a los ingenios.

Aunque no contamos con datos acerca de la circulación y uso de los fascículos, las palabras de Rivero¹⁷⁸ nos dan indicios sobre cual sería el sentido y actualidad que tiene reclamar por el reconocimiento oficial de la inocencia de Garcete. En efecto, rectificar el relato dominante sobre lo ocurrido podría disminuir el “enojo” y el “rencor” de los familiares de esa gente hacia los pilagá y así se podría “hacer una nueva relación con los blancos”. Así la disputa por la “historia” se concibe como clave en la reconstitución de las relaciones sociales:

“necesitamos...esa historia, queremos tenerla (...) tenemos que saber y archivarla y enseñarle a nuestros hijos, nuestros nietos, a ver cómo hay que hacer para cambiar el rumbo ¿no?”

Es una “historia” que se basa en la memoria pilagá y la transmisión oral pero para “tenerla” ya no alcanza con saber y enseñarla: también hay que “archivarla”. A diferencia de los padres, abuelos y bisabuelos quienes “nos transmitieron su historia, leyendas, mitos con PALABRAS SABIAS”, los “renuevos de aquellos pilagás, *escribimos con lápiz y papel* para transmitir un PENSAMIENTO” (mayúsculas del original y cursiva mía), señala Rivero en 1993. No se trata de una transcripción de un relato oral sino de un texto escrito por un pilagá en castellano en base a un pensamiento indígena. En nuestras conversaciones en 2014 y 2016 surgió varias veces la cuestión de la escritura como una práctica de poder y afirmación de inteligencia que, al ser ejercida por un indígena, causaba estupor en un público blanco. Debemos tener en cuenta que históricamente la falta de escritura ha sido comprendida como un signo de inferioridad cultural, donde “un poderoso orden de cosas escritas socavó los fundamentos del mundo oral aborígen” (Wright 2003). La reivindicación de la palabra escrita como herramienta para transmitir la memoria pilagá se puede entender como un desafío al proceso histórico de la colonización de la vida indígena. Es desde la escritura en castellano y la capacitación de jóvenes líderes comunitarios que se habilita un espacio en cuyo seno se *entextualiza* la memoria para disputar la historiografía.

¹⁷⁸ Entrevista realizada en Qom Pi Juan Sosa, 8 de julio de 2014.

La nueva movilización en torno a la memoria pilagá coincide con la puesta en marcha de la Federación Pilagá y su participación en el juicio civil y penal sobre lo ocurrido en 1947 en Rincón Bomba. A esto también contribuyen los estudios antropológicos e históricos que visibilizan los episodios de sometimiento y matanzas de indígenas por parte de agentes del Estado (Delrio 2005, Gordillo y Hirsch 2010, Tamagno 2011)¹⁷⁹. En el Chaco argentino las masacres de Napalpí y Rincón Bomba son los episodios de violencia estatal hacia indígenas más estudiados y visibilizados por la academia (Salamanca 2009, Trincheró 2009).

La Federación Pilagá es uno de los principales actores en la movilización de la memoria pilagá en torno a la masacre de Rincón Bomba. Entre 2001 y 2003, varios dirigentes pilagá con el apoyo de las ONGs locales, especialmente de INCUPO, conformaron este organismo de representación de las comunidades pilagá del centro de la provincia de Formosa. Bartolo Fernández¹⁸⁰, participante en la gestación de esta organización, me explicó que fue el fruto de un largo proceso. Durante la década de 1990 los representantes de las doce comunidades pilagá entonces reconocidas conformaron una “inter-comisión” con el fin de unir fuerzas en el reclamo de tierras: “para tener más fuerza, digamos, con todos estos reclamos. Sobre todo la tierra”. En esas reuniones se comenzó a “soñar” y a “pensar” la federación y a partir de 1999 se inició la redacción del estatuto. Bartolo me contó que era un desafío “elegir qué palabras poner” porque hay “muchas palabras que no están escritas, son pensamiento indígena”: hay que “sacar el pensamiento de cada uno de los representantes”. Tal era la dificultad experimentada al tratar de inscribir el pensamiento indígena con el alfabeto castellano. La conformación de la Federación también constituye un intento por parte de los pilagá de organizarse por fuera de las relaciones de dependencia y clientelismo, tan comunes entre representantes comunitarios indígenas y actores del estado provincial¹⁸¹. Concretamente se buscó construir

¹⁷⁹ Se instaló un debate académico y mediático sobre si los pueblos originarios pueden ser considerados víctimas del terrorismo del Estado Nacional. Ver TRINCHERO, H. H. (2006). The Genocide of indigenous peoples in the formation of the Argentine Nation-State. *Journal of Genocide Research* 8 (2):121-135 VEZUB, J. E. (2011). 1879 - 1979: Genocidio indígena, historiografía y dictadura *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1 (2) VIÑAS, D. (1982). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Siglo XXI. Vezub 2011).

¹⁸⁰ Entrevista realizada en la comunidad pilagá Laqtasanyi km 14, 29 de julio de 2014.

¹⁸¹ Se trata de un proceso histórico en la cual el recorrido territorial de los pilagá es gradualmente restringido y que se intensifica en la década de 1990 cuando disminuye la posibilidad de recorrer el territorio que rodea las tierras que fueron tituladas en 1985. Esta situación obligó a los pilagá a depender cada vez más de los planes sociales y las pensiones, otorgadas generalmente por “invalidez” y a negociar con los punteros políticos locales, blancos e indígenas, en pos de conseguir algún tipo de beneficio social. Ver SPADAFORA, A. M., M. GÓMEZ y M. MATARRESE (2010). “Rumbos y laberintos de la política étnica: organizaciones

representatividad por fuera del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA)¹⁸², visto como un espacio “manejado por blancos”. Sin embargo, la consolidación de esta representatividad indígena autónoma ha tenido varias trabas jurídicas y burocráticas impuestas desde el Estado sumada a la dificultad de la dirigencia de la Federación para resguardarse de la dinámica faccionalista de la política provincial (Spadafora et al. 2010).

Con esta breve trayectoria de vida organizativa, la Federación Pilagá comenzó a participar en carácter de *Amicus Curiae*, sin participación vinculante, en la demanda por la matanza de Rincón Bomba, presentada por los abogados chaqueños Carlos Díaz y Julio García¹⁸³ ante el Juzgado Federal de Formosa en 2006. Sin embargo, estos abogados asumieron la redacción de la causa “sin la necesaria apertura de espacios de participación” (Salamanca 2008 en Mapelman 2015), priorizando las fuentes escritas por encima de los testimonios orales de los sobrevivientes. Así, durante años los pilagá no tuvieron acceso al relato de la causa. Para revertir esta situación en 2014, gracias a la gestión de la Federación y de organizaciones de derechos humanos, se revirtió esta situación permitiendo el acceso de los líderes pilagá al expediente. A partir de esto, se logró revocar el poder dado a estos abogados, designar una nueva apoderada de la Federación Pilagá y transformar a algunos sobrevivientes y a sus hijos en querellantes de la causa (Mapelman 2015).

En paralelo a la presentación de la demanda, comenzó la investigación y el rodaje para un proyecto cinematográfico documental sobre la masacre, dirigido por la cineasta Valeria Mapelman¹⁸⁴. Cuando llegó a Formosa en 2005 a tomar los primeros testimonios para el largometraje documental *Octubre Pilagá* se sorprendió por la “ansiedad por hablar” que tenían los ancianos al ubicarse frente a la cámara filmadora (Mapelman 2015). ¿Había llegado el momento de hacerse oír sobre lo ocurrido por fuera del grupo? Los abuelos hablaron por horas frente la cámara sin interrupciones. Mapelman aclara que decidió intencionalmente prescindir del trabajo de un traductor simultáneo con el fin de evitar

unificadas y faccionalismos indígenas en la provincia de Formosa (pilagá y toba) " en *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Editado por G. Gordillo and S. Hirsch, pp. 237-257. La Crujía: Buenos Aires.

¹⁸² Organismo encargado de la temática indígena en Formosa que depende del estado provincial.

¹⁸³ Estos mismos abogados iniciaron en el año 2005 ante el Juzgado Federal de Resistencia una demanda por la masacre de Napalpí. Ambas demandas fueron posibles de iniciar al declararse la inconstitucionalidad de las leyes de obediencia debida y punto final y la imprescriptibilidad penal de los crímenes de lesa humanidad en 2004 y ratificados por la Corte Suprema de Justicia de la Nación en 2005. Vera nota periodística en el suplemento *Temas de La Voz del Interior* “El pasado siempre vuelve” escrita por Bibiana Fulchieri del 14 de noviembre de 2010. Link accedido 20 de febrero de 2018. <http://www.lavoz.com.ar/suplementos/temas/el-pasado-siempre-vuelve>.

¹⁸⁴ Nos basamos en las conversaciones que hemos tenido con la cineasta en varias ocasiones de proyección y discusión del documental en cuestión en 2014 y 2016 y también en su testimonio escrito sobre los comienzos del proyecto cinematográfico en Mapelman 2015.

interferir en las narrativas en pilagá. Por lo tanto, la cineasta registró largos testimonios cuyo contenido comprendería recién en Buenos Aires donde inició la traducción al castellano. Durante el rodaje, las escenificaciones fueron mínimas, ya que primó la captación de las palabras y los gestos de los sobrevivientes respetando sus tiempos y narratividad. De hecho, el argumento y narración del largometraje reconstruye el orden cronológico de los eventos ocurridos antes, durante y después de la masacre en base a los testimonios de los sobrevivientes, complementándolos con datos que provienen de documentos de archivo. Se narra la brutalidad del accionar de gendarmería, afirmando la responsabilidad del Estado y el gobierno de Juan D. Perón sobre lo ocurrido, y mostrando como fueron tergiversados los hechos por la mayoría de los medios de comunicación de la época. Así se lleva a cabo un proyecto colectivo de *envisualización* de una memoria subalterna mediante la práctica cinematográfica de alguien que se convierte en un aliado de los actores indígenas quienes reclaman que el Estado nacional reconozca y se responsabilice por la masacre cometida. En este ejemplo, vemos como las prácticas de memoria desde posiciones subalternas disputan junto a ciertos aliados comprometidos con la causa indígena los relatos negadores de la masacre sostenidos por la memoria oficial local y la historiografía regional que han históricamente negado e invisibilizado la masacre de 1947.

Cabe mencionar que algunas escenas del film *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* (1950) son insertadas e integradas al montaje de esta nueva narrativa documental. Se trata de las escenas de pesca con fijas entrando y saliendo de la laguna que se incluyen en el montaje para ilustrar la vida de “las familias pilagá que lograron sobrevivir lejos de las reducciones” hasta que “no tuvieron otra opción que convertirse en obreros”. Como veremos en el último capítulo, esta interpretación difiere levemente de la que realizan mis interlocutores pilagá quienes insisten en que las imágenes pertenecen a un tiempo anterior a la existencia del hombre blanco, el trabajo y el evangelio, en la cual primaba tanto la pobreza como la libertad.

La presencia de la cámara de Mapelman como disparador de relatos eleva preguntarme si esta tecnología de registro, que al igual que la escritura proviene del orden dominante, otorga mayor valor y poder a los relatos en lengua pilagá tan desacreditados por pertenecer al mundo oral aborígen. También es posible que los líderes comunitarios hayan estimulado a los ancianos a hablar vinculando el proyecto cinematográfico con la presentación de testimonios para la demanda por la masacre de Rincón Bomba. De hecho,

una vez terminado, el documental *Octubre Pilagá* fue presentado como prueba en el juicio contra el Estado nacional. En todo caso, a pesar de la poca participación de las comunidades pilagá en la demanda por la matanza de Rincón Bomba, ésta y las diferentes instancias de producción y exhibición de *Octubre Pilagá*, en las cuales participaron sobrevivientes y representantes comunitarios y autoridades de la Federación Pilagá, impulsaron una movilización importante de las memorias en torno a la masacre. Estas prácticas de memoria están ancladas en experiencias y testimonios locales pero las disputas sobre estos episodios de violencia estatal son sostenidos por una red de actores que actúan entre el nivel local y el nacional. Esta movilización de un pasado en disputa tuvo repercusión en los actores que participaron en ella, en los públicos a los cuales el documental fue presentado a partir de su estreno en 2010 y también en la sociedad más amplia que se enteraba de la masacre mediante noticias en los medios de comunicación. Se fue consolidando un proceso selectivo y estratégico de visibilización y disputa. Es cierto que estas prácticas comienzan a tener algunos efectos en los marcos de interpretación hegemónicos pero la masacre sigue siendo entendida como “evento de excepción” y no como regla de un Estado que sistemáticamente reprime y ejecuta a aquellos que identifica como “otros internos”.

Durante mi trabajo de campo varios de mis interlocutores pilagá¹⁸⁵ me indicaron que era hora de trabajar el resto de la historia pilagá, más allá de la masacre de Rincón Bomba. Hicieron hincapié especialmente en la existencia de *otras matanzas* perpetradas por el Estado, y me transmitieron los relatos de sus familiares que habían logrado escapar de esos episodios de violencia. También me señalaron la violencia desatada por los militares hacia las comunidades pilagá cuando culparon a Garcete por las muertes de Fortín Yunka. A diferencia del testimonio de 1993, Rivero¹⁸⁶ señala la necesidad de realizar investigaciones sobre las violentas represalias sufridas por las comunidades pilagá luego de lo ocurrido en el Fortín:

“cuando vengaron los militares arrasaron muchas comunidades que estaban asentadas sobre el Río Pilcomayo, ahí podemos llegar y que el gobierno permita la investigación, que los antropólogos forenses...”

¹⁸⁵ Esto fue expresado por Bartolo Fernández en la reunión del Consejo Ejecutivo de la Federación del 27 de junio de 2014 en Las Lomitas como también por parte de José Rivero Zalazar durante una entrevista realizada en Qompi el 8 de julio de 2014.

¹⁸⁶ Entrevista realizada en Qompi, 8 de julio de 2014.

La investigación de antropología forense que se realizó en el caso de la matanza de Rincón Bomba para identificar fosas comunes es un antecedente importante que debería repetirse en los lugares donde se produjeron *otras matanzas*. Tanto Rivero como otro interlocutor pilagá de Qom Pi¹⁸⁷ me contaron cómo sus padres, Sedaakie'n y Peletooe'n, fueron los únicos que sobrevivieron a una masacre ocurrida antes de 1947 en un lugar al norte de Laguna Yema que luego sería llamado Punto Quemado por los rastros de incendio que quedaron luego de la matanza. Rivero por momentos me relata los hechos en primera persona, como si a él mismo le hubieran ocurrido. Según él, una docena de pilagá salió a mariscar cuando unos criollos les ofrecieron comida y un lugar donde pasar la noche. Al padre de Rivero Peletooe'n le pareció sospechoso y a la noche no pudo dormir. Era una emboscada, “los criollos habían avisado al Ejército”. De repente fueron rodeados por gendarmes quienes les quitaron las armas y les pidieron esperar “la llegada del jefe”. Ahí es cuando Sedaakie'n y Peletooe'n decidieron escapar. Mientras “los rifles sueltan las balas” y el ambiente se llena de “humo por la pólvora” Peletooe'n se mueve por el suelo y luego cuando se levanta siente “las balas que lo rozan”. Se cae, hace de muerto, se levanta, corre y logra escaparse. En el monte se encuentra con Sedaakie'n. Los demás fueron fusilados. Según Rivero, Peletooe'n denunció los hechos a Alfred Leake, misionero anglicano con el cual tenía buenas relaciones, pero nunca se investigó lo ocurrido. Hasta el momento no existen trabajos antropológicos o históricos que hayan abordado esta matanza.

En 2006 Fernanda Silva, nieta de Sedaakie'n y alumna de séptimo grado de la Escuela provincial N° 401 del Barrio Qompi, gana el concurso “Rincón Gaucho en la Escuela” con “La historia de mi abuelo pilagá, Martín Felipe Silva”, relato sobre cómo su abuelo logró escapar de una matanza. Así se *entextualiza* el relato tal fue contado por su tío Ignacio Silva quien a su vez recrea en primera persona la voz de su padre, de manera muy similar a la recreación que realiza Rivero de la voz de su propio padre. A su vez, el relato ofrece detalles precisos del momento de la huida y del encuentro posterior en el monte con Peletooe'n pero aporta pocas informaciones precisiones sobre el lugar y momento en el cual ocurrió la masacre. Prevalece una narratividad basada en la transmisión oral de la memoria sobre el texto escrito. Este relato es interpretado por la comunidad escolar como el testimonio de un sobreviviente de la masacre de Rincón Bomba de 1947 cuando en realidad se trata de otro episodio previo. ¿Será la priorización de esta narratividad oral en

¹⁸⁷ Mis dos interlocutores tenían aproximadamente 70 años en 2014.

el texto y la creciente movilización de la memoria en torno a la masacre de Rincón Bomba lo que puede explicar tal confusión o malinterpretación?

Vemos como el reconocimiento de que hubo una masacre en el 1947 comienza a ganar terreno en la comunidad escolar y a hacer ruido en los relatos hegemónicos sobre el pasado de Formosa. Al mismo tiempo vemos cómo la masacre de Rincón Bomba tiene efectos que paradójicamente invisibilizan otros episodios de violencia estatal contra indígenas que no forman parte de los eventos movilizadores públicamente.

En este capítulo he mostrado que los relatos sobre el pasado enunciados desde una identidad de pueblerino “blanco” convergen y se complementan con los que resaltan una descendencia criolla rural manifestando la elasticidad entre ambas categorías. Sin embargo, la posición urbana tiene una voz más autorizada sobre el pasado que la rural y la movilidad identitaria es unidireccional: un criollo puede devenir blanco pero rara vez puede ocurrir lo contrario. Aunque el criollo haya sido construido históricamente como un otro interno por parte del Estado argentino, en Formosa lo indígena concebido como alteridad radical ha permitido esta elasticidad identitaria entre la categoría de blanco y criollo en mucho mayor grado que entre blanco/criollo y aborigen. Las prácticas de memoria locales dominantes reproducen y se sostienen en los relatos historiográficos oficiales en los cuales el pasado es contado en términos del avance del Estado sobre sus fronteras internas, relegando lo criollo a un pasado folclorizado. Por otro lado, vemos cómo la memoria oficial admite la preexistencia de los “aborígenes” pero niega su agencia y participación en la conformación de la sociedad actual formoseña. Aunque los pilagá siempre hayan transmitido su memoria colectiva de generación a generación, desde la década de 1990 junto a organizaciones indígenas varios representantes y dirigentes pilagá comenzaron a disputar la memoria dominante local y la historiografía nacional sobre algunos hechos históricos. Así se ha venido consolidando un proceso estratégico de selección y visibilización de algunos “eventos críticos” de la historia pilagá, que comienzan a tener efectos en los marcos de interpretación de la sociedad dominante como “excepciones”. Estos efectos paradójicamente invisibilizan otros episodios de violencia estatal contra indígenas que no forman parte todavía de los eventos movilizadores públicamente.

Capítulo 8

8 Vivir y sentir las imágenes. Lecturas del pasado y recepción del film.

8.1 INTRODUCCIÓN

En este último capítulo analizo la situación de recepción de las imágenes generadas por la expedición de Haeger por parte de sujetos o públicos vinculados de algún modo con los lugares donde se rodó el film. Analizo concretamente cómo reaccionaron ante el material visual sujetos con diferentes auto-adcripciones identitarias y cómo influyeron su experiencia histórica y el vínculo afectivo con ese pasado en sus interpretaciones.

8.2 SITUACIONES DE RECEPCIÓN DE IMÁGENES FÍLMICAS DE ARCHIVO

En la primera parte de la tesis abordamos los modos en que el film de 1950 representaba las diferentes poblaciones del Chaco y su relación con los propios viajeros. Ahora analizo cómo estas imágenes y representaciones interpelan a mis interlocutores y cómo ellos interpretan las micro narrativas (escenas fílmicas) y la macro narrativa (la secuencia de escenas y el orden argumentativo reforzado por los intertítulos) del film. Veremos que en algunos casos se afirma como “realidad” lo que es presentado por el film y en otros se lo corrige y/o desafía, haciendo una lectura a contrapelo de lo que sugiere el film. Es cierto que las imágenes visuales materiales, la narrativa y el montaje del relato fílmico, condicionan posibles lecturas pero a la vez tienen el potencial de liberar y disparar interpretaciones múltiples (Giordano 2010). Es decir, las interpretaciones del film en la actualidad son condicionadas por su estructura narrativa de no ficción que es asumida por parte de mis interlocutores en general como representación de lo “verdadero” y prueba de una realidad pasada. Este pacto narrativo se entreteje a partir de la secuenciación particular de escenas y de los intertítulos que orientan la interpretación de las imágenes. En efecto, la atención y aprehensión de los fenómenos es llevada hacia la identificación del referente, sea éste persona, lugar, objeto o paisaje, limitando así la polisemia de la imagen (Giordano 2010). Pero a la vez, las micro narrativas conllevan el potencial de producir nuevas lecturas. Mis interlocutores, por ejemplo, corrigen la interpretación denotativa de los intertítulos sobre alguna escena, o desafían la macro narrativa del film tratando temas,

cosas y acciones que no son “visibilizadas” ni “dichas” en el film. Esto ocurre, sobre todo, cuando las imágenes del film entran en tensión con las visualizaciones del pasado registradas en persona o transmitidas oralmente por la memoria del grupo. Además, notamos que en general la identificación de referentes (objetos, personas, lugares y acciones) en las imágenes se interpretan en términos de cortes o continuidades en el tiempo y en el espacio. Entonces las interpretaciones de las imágenes fílmicas, sean condicionadas por o liberadas de la narrativa, se fundan en marcos de interpretación e “imágenes del pasado” que son producidas por la experiencia histórica de cada comunidad de pertenencia y se anclan en las subjetividades y posiciones identitarias de los sujetos en la actualidad. Por ende, la identificación de referentes y su asociación a un tiempo o espacio determinado se hace desde lo que el receptor “puede ver” de acuerdo a los marcos interpretativos vigentes sobre “su pasado”.

A nivel metodológico, el análisis de la recepción del film ha requerido una intervención experimental sostenida activamente por mí durante el transcurso del trabajo de campo, siguiendo una práctica cada vez más usual en la cual investigadores que tienen algún tipo de acceso y conocimiento sobre el contenido de acervos patrimoniales “etnográficos”, iniciando una nueva circulación de las imágenes negociando con las instituciones para llevarlas fuera de ellas, exhibiéndolas y discutiéndolas con interlocutores, informantes y públicos. Con esto se busca desde ámbitos de investigación revertir la situación histórica de “extracción” y tráfico unidireccional de imágenes (Fernandez Bravo 2013) que acabaron en los museos metropolitanos. La mayoría de los estudios de este tipo tratan situaciones de “re/encuentro”, “devolución” y “contra tráfico” entre materiales visuales de acervos museísticos (ligados a las prácticas colonialistas de los inicios de la antropología y la etnografía) y los pueblos originarios representados en ellos. A diferencia de estos estudios, en este análisis de recepción abordo las imágenes de archivo y las memorias de dos grupos sociales que han mantenido relaciones asimétricas entre sí a lo largo de la historia: por una parte, los pilagá y, por la otra, los criollos. Aunque ambas aparecen como poblaciones marginales en los discursos hegemónicos sobre el pasado local, los criollos participaron en el avance territorial y la desposesión histórica de los pilagá. A pesar de ello, los criollos comparten con los pilagá el desconocimiento de las imágenes tomadas a ellos por parte de actores pertenecientes a los sectores hegemónicos.

Con respecto a las situaciones de reclamo, recepción y apropiación de materiales fotográficos y fílmicos “de archivo” por parte de miembros de pueblos indígenas, se ha

destacado su importante rol en los procesos de revitalización étnica (Prins 2004). Aquí abordo cómo son valoradas estas imágenes “antiguas” en los casos en los cuales los pueblos originarios sostienen un corte simbólico e identitario con sus antepasados sin poner en riesgo por eso el reconocimiento de su indigeneidad en la actualidad tanto por parte de ellos mismos como por la sociedad envolvente.

El análisis que sigue se basa en las entrevistas y proyecciones¹⁸⁸ que realicé en diversos espacios y momentos entre 2013 y 2017. Antes de pactar una proyección realicé un primer contacto para presentar mi investigación. En general durante mi primera o segunda visita conversaba con mis interlocutores acerca de sus trayectorias de vida y sus historias familiares para tener un primer acercamiento sobre su posición social e identitaria. En estas charlas solía aparecer las categorías “blancos”, “criollos” y “aborígenes” como muy relevantes para interpretar la realidad. Durante la proyección propiamente dicha era usual que yo leyera en voz alta los intertítulos del film traducidos al castellano con el propósito de que todos pudieran “repcionar” la totalidad de la estructura narrativa y argumentativa del film. En algunos casos, pude volver a hablar con mis interlocutores acerca de la proyección, lo cual me proveyó de comentarios e inquietudes sobre las imágenes que habían tomado forma con el paso del tiempo.

8.3 MARCOS DE INTERPRETACIÓN Y EXPERIENCIA HISTÓRICA EN LOS PILAGÁ Y DESCENDIENTES DE CRIOLLOS

Con el fin de contextualizar la situación de recepción de las imágenes quiero señalar los fuertes contrastes que existen entre los marcos de interpretación del pasado de mis interlocutores pilagá y de los descendientes de criollos. Estos contrastes se deben a las experiencias históricas muy disimiles que han tenido estos dos colectivos y son centrales para analizar las interpretaciones del film y el vínculo que cada grupo sostiene con el pasado. Es de señalar que en la mayoría de los casos cada grupo se interesa y comenta las imágenes que los intertítulos les atribuyen. Es decir, los pilagá centran sus lecturas del film en las escenas que son referidas a los pilagá y los descendientes de criollos se focalizan en las imágenes de la familia Calermo y de los gauchos de Jesús María González. Entonces, a modo de situarnos en el contexto de las múltiples recepciones del film discutimos brevemente tres planos de divergencia entre ambos colectivos: 1) el impacto de los procesos históricos económicos y culturales recientes en la producción de identidades

¹⁸⁸ En total realicé 21 proyecciones entre 2013 y 2017.

colectivas, 2) su relación con los relatos hegemónicos sobre el pasado regional y el lugar que tuvieron en ellos, y 3) los modos de transmisión de memorias.

Los marcos de interpretación de los pilagá son informados por relatos orales que transmiten ciertas imágenes sobre el tiempo de los “antiguos” o de “antes de los blancos”. Estos se han actualizado en las diversas reacciones verbales frente al film. También inciden en la interpretación e interpretaciones las prácticas de memoria en torno a algunos eventos históricos movilizadas políticamente, tal como vimos en el capítulo anterior. A diferencia de lo que sucede con los descendientes de criollos, estas memorias forman parte de modos tradicionales de transmisión de conocimiento en cuyo seno es central la narratividad oral. Así, vemos una preocupación por transmitir memorias que atañen a todo un Pueblo y no solo los recuerdos ligados a un linaje, grupo familiar o una historia de vida particular.

Las imágenes “narradas” por la oralidad remiten a una experiencia histórica específica que en los pilagá ha sido atravesada por complejos procesos de sedentarización y evangelización (Matarrese 2013). La sedentarización fue uno de los resultados de un proceso más amplio de territorialización estatal que restringió los recorridos territoriales, limitando las prácticas de marisca, haciendo que las comunidades dependieran en mayor medida de la migración laboral golondrina a obrajes e ingenios y de las “changas” en los pueblos, o sino del trabajo agrícola propio en algunas comunidades. En el capítulo 5, describimos cómo la sedentarización se comenzó a consolidar luego de la masacre de Rincón Bomba mediante la entrega de tierras “para la producción agrícola” a algunos líderes pilagá por parte del gobierno nacional. En paralelo a la creación de asentamientos permanentes bajo la tutela del Estado, se dio la sistemática incorporación de los pilagá al “evangelio”, especialmente a la Iglesia Evangélica Unida (Vuoto 1986). La conversión de los pilagá al “evangelio” ha tenido, como bien se ha estudiado en el caso de los tobas del este, consecuencias en sus concepciones del pasado y el vínculo con los “antiguos” (Citro 2009, Wright 2008). Adscribirse como “evangelio”¹⁸⁹ significaría “dejar los vicios” y convertirse en un pilagá “nuevo”. Aunque se haya resaltado la dimensión sincrética de lo “cultural” en términos de la yuxtaposición de creencias pre-evangélicas con los valores cristianos de los indígenas (Citro 2009, Wright 2008), esta conversión religiosa implica adquirir una nueva identidad indígena que se construye en oposición a lo “antiguo” y traza un corte simbólico con varias de las prácticas asociadas a sus antepasados que son considerados negativamente desde un presente cristiano indígena. Debido a los marcos de

¹⁸⁹ Los miembros de las iglesias evangélicas indígenas en el Chaco se autodenominan “evangelio”.

interpretación sedimentados por estos procesos de sedentarización y evangelización, surgen valoraciones ambiguas acerca de prácticas económicas y culturales que se muestran en el film, especialmente la producción y consumo de tabaco y alcohol, las danzas bailadas en la fiesta de los frutos y en los ingenios, los cantos y la música antigua y la curación chamánica. Todas estas prácticas han sido condenadas moralmente por las múltiples iglesias evangélicas indígenas.

En último lugar, el vínculo pilagá con el pasado está condicionado por las estigmatizaciones y discriminaciones del “aborigen” sostenidas por los sectores hegemónicos de la sociedad formoseña que como señala Gordillo (2006a) contribuyen a teñir de un sentido ambivalente las valoraciones indígenas sobre las experiencias pasadas. El discurso hegemónico que descalifica la oralidad indígena y que construye al “aborigen” como sinónimo de “pobre” también ha marcado la manera en que los pilagá se relacionan con su pasado. Durante mi trabajo de campo he notado que la imagen visual y la palabra escrita son entendidas como “pruebas” más sólidas sobre cómo era “verdaderamente” el pasado que las que ofrecen los relatos orales. Por otro lado, observé en varias ocasiones que las imágenes provocan lo que mis interlocutores expresan como “tristeza”. Este sentimiento de tristeza proviene, entre otras cosas, de la pobreza, carencia y desconocimiento que mis interlocutores atribuyen a los sujetos filmados.

Para los descendientes de criollos, no existen estudios que abarquen su experiencia histórica en la zona pero contamos con investigaciones sobre el conflictivo proceso de adquisición de tierras por parte de los criollos del bañado La Estrella¹⁹⁰. Este humedal es producto de la transformación del Estero Patiño que a principios de la década de 1970 fue extendiéndose gradualmente aguas arriba (Gordillo 2001). El bañado se convirtió en una zona óptima para la ganadería y los criollos del Pilcomayo adaptaron rápidamente un sistema de pastoreo entre “bordo”¹⁹¹ y bañado, utilizado hasta el día de hoy, lo que implica mover el ganado según las crecidas del Pilcomayo¹⁹². Así, los criollos de origen salteño

¹⁹⁰ Es un humedal formado por el desborde del Río Pilcomayo cuya extensión es de aproximadamente 400.000 hectáreas. Nace en el departamento de Ramón Lista en el límite con la provincia de Salta y se extiende por los departamentos Bermejo y Patiño, llegando hasta la altura de Estanislao del Campo. BECK, H. H. (2010). "La política oficial contra los derechos de los pobladores en áreas del bañado La Estrella de Formosa. Historia de un conflicto," en *Territorio, poder e identidad en el agro argentino*. Editado por O. Mari, G. Mateo, and C. Valenzuela. Buenos Aires: Imago Mundi.

¹⁹¹ Así son llamadas las zonas más elevadas.

¹⁹² Este sistema fue interrumpido por la construcción de una ruta entre Las Lomitas y Posta Cambio Zalazar que provocó inundaciones y cambios en la vida silvestre que afectó tanto a comunidades pilagá como a ganaderos criollos BECK, H. H. (2010). "La política oficial contra los derechos de los pobladores en áreas del bañado La Estrella de Formosa. Historia de un conflicto," en *Territorio, poder e identidad en el agro*

pasaron de practicar una trashumancia por grandes extensiones del noroeste y centro de Formosa, a una más restringida territorialmente. Además los criollos que habían ocupado las tierras fiscales que ofrecían abundante pastura para su ganado, tuvieron que adaptarse a partir de mediados del siglo XX a un proceso de paulatina regularización de la tenencia de la tierra que impulsó el estado provincial desde su creación en 1955¹⁹³. Esta paulatina venta y colonización formal de las tierras fiscales también contribuyó a una restricción territorial de las actividades ganaderas. Sin embargo, en la recepción del film no han surgido comentarios o reflexiones sobre las transformaciones económicas y culturales que implicó la llegada del “alambrado” y el fin de los “arrees”.

Según algunos interlocutores de descendencia criolla, hay varios ganaderos que en la actualidad tienen campos por la zona del Bañado pero viven con sus familias en los pueblos donde sus hijos van al colegio. Aunque estos ganaderos se desplazan continuamente entre el espacio urbano y rural se consideran “urbanos” diferenciándose así de “los criollos que viven en el campo”. Dan a entender que sus trayectorias de vida y las de sus familias son marcadas por una migración definitiva desde el espacio rural hasta el pueblo, que ha conllevado también un cambio en la adscripción identitaria de “criollo” a “blanco”. Como ya hemos visto, los discursos hegemónicos locales enunciados desde los ámbitos urbanos señalan que los “criollos” viven en condiciones humildes en el ámbito rural y que son “habitantes típicos” que en el pasado eran ricos por poseer mucho ganado. Esta doble designación de los criollos como rurales y empobrecidos, por un lado, y por otro como típicos habitantes dignos de folclorizar e incluir marginalmente en las celebraciones hegemónicas del pasado local contribuye a que en las lecturas del film por parte de un público urbano se rescaten y pongan en valor prácticas y materialidades del tiempo de los “arrees” y de los “pastizales”.

Para la mayoría de mis interlocutores residentes en Las Lomitas, la migración de sus familias al pueblo ha significado un corte total con la experiencia rural. Situación muy diferente a la de los pilagá quienes, aunque residan en comunidades y barrios peri-urbanos, se desplazan continuamente entre ámbitos urbanos y rurales. Esta circulación está especialmente promovida por la visita de parientes y la participación en las fiestas

argentino. Editado por O. Mari, G. Mateo, and C. Valenzuela. Buenos Aires: Imago Mundi.

¹⁹³ Esto afectó tanto a los ocupantes criollos como a las comunidades indígenas. En 1960 fue sancionada la ley de Tierras N° 113 que incorporó el concepto de unidad económica de producción, se propuso eliminar el minifundio y creó el Instituto de Colonización y Tierras Fiscales como organismo de aplicación de la norma *ibid*.

organizadas por las iglesias evangélicas indígenas. También hay un movimiento importante cada mes desde las comunidades rurales a los pueblos con el fin de realizar de trámites y consultas médicas y cobrar beneficios sociales. Aun así, hemos notado en las comunidades rurales una tendencia en los jóvenes a mudarse más cerca de los pueblos y ciudades para poder estudiar y buscar trabajo.

Como último punto, quiero resaltar que, a diferencia de los pilagá, los pueblerinos no se ocupan activamente de transmitir la memoria de sus antepasados a las generaciones más jóvenes. Salvo el caso del profesor de folclore que moviliza públicamente el pasado del criollo del oeste formoseño, no he observado una preocupación por construir y resguardar la memoria por parte del colectivo que se considera descendiente de los ganaderos del Pilcomayo. En general, los comentarios sobre el pasado se restringen a las historias de sus propias familias y no se relatan acontecimientos que hayan afectado al grupo más amplio de pobladores.

8.4 MATERIALIDAD Y AFECTACIÓN: LAS IMÁGENES “SALEN” DEL ARCHIVO

¿Qué ocurre cuando las imágenes fílmicas transitan desde regímenes de interpretación determinados por su circulación histórica de carácter “público” hacia los que son determinados por sus vínculos íntimos con los sujetos y la materialidad captados en la imagen? Me interesa discutir y analizar hasta qué punto lo filmado y narrado por los expedicionarios y conservado por los archivos condiciona estas lecturas de carácter “privado” que surgen durante las proyecciones del film en la actualidad.

Durante las proyecciones se destacan en ambos grupos comentarios sobre paisajes, animales, artefactos y prácticas culturales y económicas. No hubo interés espontáneo en hablar de las poblaciones en sí, ni de los modos en que son representadas. Con respecto al lugar de la cultura material, tanto las escenas como los intertítulos muestran y nombran sin cesar los artefactos culturales de cada grupo y en general se los describe en términos de su uso “tradicional” por los pilagá y los criollos. Pero a diferencia de la interpretación “objetivista” de esa materialidad que ofrecen los intertítulos del film, mis interlocutores los interpretan desde sus propias vivencias o a través de memorias transmitidas sobre un espacio y tiempo en el cual esa materialidad formaba parte de vivencias diarias. Considero que tanto en la imagen fílmica como en la fotográfica la memoria social puede buscar referentes, marcas y marcos de contención (Da Silva Catela et al. 2010). Como señaló

Halbwachs (1992 [1950]), es desde la perdurabilidad del medio material que nos rodea que es posible comprender o recuperar el pasado ya que toda memoria colectiva se desarrolla en un marco espacial. Así, aunque la experiencia histórica y los marcos de interpretación difieren radicalmente según el grupo de pertenecía de mis interlocutores, en todos los casos la materialidad del mundo filmado aparece como marca de permanencia.

Es interesante notar que cuando uno abre las imágenes de archivo a otros regímenes de interpretación, habilitando lecturas desde el dominio de lo íntimo y familiar, la dimensión afectiva y emocional de la recepción se vuelve central. Se activan vínculos afectivos con diferentes aspectos de la materialidad de ese mundo en movimiento que muestra el film. En esta afectación, las imágenes adquieren cierta agencia para los que las miramos y consumimos (Gell 1998). Mientras que en mi propio caso, lo que más me movilizó al ver el film por primera vez era el *desconocimiento* sobre su existencia, mis interlocutores fueron afectados de otra manera, a saber: por lo que pudieron *reconocer* en las imágenes que tenía que ver con sus propias vivencias o las que les fueron transmitidas a través de la oralidad. Así las imágenes no solo son un producto de una operación poderosa que capta sujetos y objetos en el pasado sino que también quedamos capturados por su poder de evocación sobre aquello que registró visualmente. Esto se ve en los descendientes de criollos, para quienes los artefactos son a menudo comentados a partir de vivencias propias, convirtiendo las imágenes filmicas en “soporte al recuerdo” (Da Silva Catela et al. 2010) mientras que los pilagá, quienes tradicionalmente transmiten su memoria social a través de la oralidad, apelan a una combinación de vivencias personales y a lo transmitido sobre “lo de antes” o “los antiguos”. En este último caso, las imágenes funcionarían como “vehículos de memoria” (Jelin 2001) ya que disparan relatos sobre una existencia anterior y a veces ajena a la del sujeto que recepciona la imagen.

Por otra parte, observé que luego de un primer comentario disparado por la identificación de un referente a menudo sigue un relato sobre sujetos, eventos y materialidades que no están en las imágenes, a veces basado en recuerdos personales y otras en relatos transmitidos. Esto produce en algunas ocasiones una tensión con la narrativa del film. Pero ocurre también lo contrario, cuando la narrativa tematiza prácticas suprimidas en la memoria social o individual. De esta manera se produjeron “encuentros” entre las memorias transmitidas oralmente y las narraciones visuales registradas en un soporte material (Da Silva Catela et al. 2010) pero también “desencuentros” y “ruidos” cuando la huella material no coincidía con lo transmitido por la memoria.

8.5 RECORDAR UN ORIGEN RURAL. LA RECEPCIÓN DE LOS DESCENDIENTES DE CRIOLLOS

Entre los residentes de Las Lomitas las proyecciones fueron realizadas en sus viviendas particulares, a veces en compañía de algún familiar. En general, se prestó atención al primer tercio del film durante el cual se presenta a los expedicionarios, el desplazamiento de la expedición y luego la familia criolla de los Calermo. En estas primeras escenas mis interlocutores “vieron” y comentaron especialmente aspectos del paisaje y el ambiente, las relaciones con los animales domésticos y salvajes, la cultura material, las prácticas de desplazamiento y en algunos casos los rasgos y las identidades de las personas filmadas.

Veamos con más detalle dos de estas proyecciones. Una fue realizada en la casa de Cacho¹⁹⁴ (de aproximadamente 70 años), reconocido alambrador de la zona y descendiente directo de los Calermo del film; asistieron él mismo, su compañera Isolina y una de sus hijas¹⁹⁵. La restante se realizó con Eusebia, dueña de un pequeño hospedaje y comedor localizado a ocho cuadras de la plaza central del pueblo¹⁹⁶. Cacho, Isolina y Eusebia nacieron y pasaron gran parte de su infancia y juventud en la zona ubicada entre el actual Bañado La Estrella y la frontera con Paraguay.

La película disparó relatos sobre sus orígenes y el de sus familias. Se trata de un pasado valorado positivamente y posible de reivindicar desde el presente. Isolina y Eusebia expresaban cariño y afecto por su origen rural pero Cacho apenas recordaba todo eso y expresaba poca pertenencia al lugar donde nació. En su caso, las imágenes le despertaban recuerdos de infancia y juventud que él mismo calificaba de “olvidados”. Con respecto a la zona del Pilcomayo, Isolina afirmaba que “éramos de ahí” mientras que Cacho lo describía como un lugar de paso: “cuando estaba acá por la orilla del Paraguay”. Eusebia señalaba las imágenes y exclamó cuando una conocida ingresó al comedor: “esto es mi origen, me gusta a mí mi origen”. Sin embargo, la materialidad del film en el caso de Eusebia no correspondía del todo con las imágenes que ella tenía de su infancia y su origen. Al ver el rancho de la familia Calermo, Eusebia me explicó que ellos nunca vivieron en una casa así, sino en “una casa de techo duro, (...) se tiraba tierra, era muy firme, con el tiempo crecían

¹⁹⁴ Con el fin de conservar el anonimato de mis interlocutores utilizo pseudónimos salvo en el caso de figuras públicas y cuando sus testimonios y escritos han sido publicado anteriormente bajo sus nombres verdaderos.

¹⁹⁵ Entrevista y proyección del film en El Talar, Las Lomitas, 5 de agosto de 2014.

¹⁹⁶ Entrevista y proyección del film en Las Lomitas, 30 de junio de 2014.

pastos. Me encantaba eso. Teníamos flores sobre el techo.” En otras palabras, Eusebia no reconoce su pasado rural en la cultura material de los de los criollos del film. Su recuerdo de las “cunas redondas de madera pero muy lindas” de su madre contrasta con la cuna de la imagen que ella describe como “desprolija” y “no muy criolla”. Así aunque exaltaba sus orígenes rurales en el Pilcomayo Eusebia tomaba distancia de lo que las imágenes mostraban como propio de los colonizadores criollos. Repetidamente hacía comentarios para distinguir su experiencia en el Pilcomayo de la representada en la película en relación a los criollos. Resaltaba que sus bisabuelos eran alemanes y que su padre era un “gran sembrador” que no solo se dedicaba a la ganadería sino también cultivaba zapallos y otros productos agrícolas. Vemos entonces que los elementos que destacó de su propia historia familiar son los mismos que son valorados en los relatos hegemónicos sobre el pasado local: la contribución de los inmigrantes europeos que llegan con el ferrocarril y la importancia de la producción agrícola.

A diferencia de Eusebia, Isolina se emocionó al ver las primeras escenas del film y se identificó con el mundo material filmado. Reconoció de inmediato y comentó con Cacho varios artefactos “de antes” relacionados a las prácticas de desplazamiento a caballo y las actividades de arreo. Al ver la caravana de expedicionarios avanzando a caballo y mula Isolina identificó la “alforja” explicándome que “se usaba en el caballo, en la montura. La alforja le decían ‘gualé’ a eso. Era para cargar la cosa de mate”. Cuando le pregunté sobre su uso actual entre gente de campo, me ofreció una respuesta ambigua. Recordemos que las memorias sobre ese pasado rural se activan desde un presente urbano con pocos vínculos con el campo. En las escenas que muestran la actividad ganadera, Isolina nombró a los hombres a caballo como “troperos”. Aunque no se visualiza en el film, las imágenes de estos hombres despiertan recuerdos de otro artefacto que era central en los arreos. Se trata de la “corneta”. Con la ayuda de su compañera y de su hija quienes le hacían preguntas y lo alentaban a recordar, Cacho comentó que “tocaba la campana (...) iba adelante llamando la tropa, ya me olvidé de todo. Antes sabía andar a caballo nomás.” Para llamar a la tropa recordó que solía utilizar una “corneta”, que era una “guampa grande de toro” que “sonaba fuerte”. La familia discutía acerca de sus características, el modo de fabricarlo y sus usos incorrectos y correctos. Lugarda explicó que no se debía llamar a la vaca desde la casa con la corneta. “No es bueno usarla en la casa” porque podía traer “traiciones o separaciones”. Así vemos el peso simbólico que tiene este objeto en los recuerdos de nuestros interlocutores. Esta valoración positiva de la “corneta” coincide con

las movilizaciones de la memoria criolla que se emprenden hoy en el pueblo desde el ámbito del folclore. En sus escritos sobre los criollos formoseños, Benito García rescata del olvido justamente la figura del marucho que “guiaba a la tropa, haciendo sonar una corneta hecha de guampa de novillo, toro o vaca grande”¹⁹⁷. Tanto el marucho como la corneta y su sonido son romantizados con cierto tono de nostalgia en estos escritos. La corneta producía un sonido que “imitaba al balido de la hacienda” y es ese “sonido de la corneta del marucho que en la punta de la tropa solía guiar bajo el sol o la lluvia hasta el destino.” Es interesante notar que aunque la cultura material del tiempo de los arrees despierta recuerdos y emociones ninguno de mis interlocutores les interesa discutir los motivos de la desaparición de los “troperos”, los arrees y la “corneta”.

Otros de los comentarios destacan la experiencia en torno a la sociabilidad y las fiestas en el espacio rural y urbano. Isolina comentó mientras mirábamos el film cómo varias familias “de la noche a la mañana armaron viaje” para venir a Las Lomitas. Más adelante me explicó que “se hicieron pobres la gente” porque perdieron las vacas por una enfermedad denominada la “rábica”: “era por la enfermedad que nos venimos nosotros”. Para Isolina el empobrecimiento y la expulsión del espacio rural se debió a estas circunstancias e infortunios. La migración de un espacio a otro se rememora como un quiebre repentino. Decía que todas esas familias antes de irse al pueblo participaban en las fiestas que se hacían en el campo. Durante varios días “se comía, se bailaba, se escuchaba bomba y violín, acordeones y se iba con la virgen leguas, kilómetros con la virgen con los caballos, otros de a pie con la música una cosa muy linda. Era de otro tiempo”. Me contó que “antes bailaba la gente, se pedía permiso al marido”. Las fiestas eran “para bailar, no era como ahora que la mujer con el marido y que no puede bailar con otro”. Valoraba esa libertad de bailar con cualquiera. Así quedaba clara la alegría y libertad que regía en esos festejos rurales que contrastan con las celebraciones en los pueblos. Isolina lamentó que no haya registro fotográfico de esas ocasiones: “queda para sacar fotos para que vean como era”. Aunque las escenas de celebraciones que ella describe están ausentes en el film, se identifica igualmente con lo que muestra la narración cinematográfica porque su pasado rural se confirma en esas imágenes.

Por otro lado, las imágenes disparan comentarios sobre los cambios ambientales que se han producido en el espacio rural, especialmente los que han afectado a sus

¹⁹⁷ Manuscrito del libro inédito de Benito García titulado “El criollo del oeste formoseño, su historia, su cultura” que me fue entregado en 2014.

familias. Eusebia comentó al ver los pastizales que “esa llanura después se empezó a hacer monte”. Ella describía el cambio ambiental en términos estéticos, como el deterioro de una naturaleza originalmente bella. Pero hay otros elementos de la “naturaleza” que han impactado en la historia de sus familias. Se trata de las aguas del Río Pilcomayo que mediante cambios de curso y desbordes han quedado grabadas en la memoria criolla como un poderoso agente histórico. Cacho explicó que cuando “vino el bañado”, tuvieron que dejar El Descanso trasladándose a otro paraje llamado Punta al Agua. Por su parte Eusebia me contó que las imágenes que le vienen a la mente cuando recuerda su infancia son las de cuando “cambió el Pilcomayo”, una gran inundación, parecida a la del “arca de Noé”. Me contó acerca de un episodio específico en el cual toda la familia tuvo que cruzar el río crecido con víveres, vacas y terneros “cuando se formó el brazo bañadero”. Su padre montado a caballo guiaba y supervisaba la carga y descarga de víveres de una orilla a la otra mientras su madre “nadaba cuidando a los terneros” que se trasladan en una especie de “balsa”. Se acordaba del río “inmenso y crecido” de “aguas oscuras” y “turbulencia interminable”.

Cacho confirma que el hombre identificado como Anselmo Calermo por los intertítulos era su abuelo paterno pero sus comentarios sobre la película no giran en torno a ese tema. Aparentemente según Isolina Cacho no tuvo una buena relación con su padre. Tal vez por este motivo, aparecen algunos silencios en torno a la historia de la rama paterna de Cacho. Este no reconoció a su padre entre los varios hijos de Anselmo que muestran el film pero sí a su tía Victoria Calermo que vivió en Las Lomitas hasta su muerte poco tiempo atrás. Esta identificación se produjo gracias al intertítulo que anuncia su nombre pero también visualmente en el reconocimiento de su cara.

Victoria es el único sujeto filmado que fue reconocido visualmente varias veces durante todas las proyecciones que hice a lo largo del trabajo de campo. En efecto, dos años más tarde mientras realizaba una proyección del film en la escuela primaria de la comunidad pilagá de La Bomba, una de las maestras se acercó y me comentó con mucho entusiasmo que en el film aparecía su bisabuela con la cual ella tuvo una relación cotidiana en Las Lomitas. A diferencia de Cacho, desde que descubrió la imagen de Victoria la maestra Cristina comenzó a investigar más datos sobre su bisabuela. En mi siguiente visita en 2017 Cristina me invitó a su casa para que viéramos el film junto a su padre quien se

crió con Victoria, su abuela materna¹⁹⁸. Su padre y bisabuela primero vivieron en Fortín Pilcomayo y luego se mudaron a La Bomba en las afueras de Las Lomitas. La interpretación dominante en este caso se centró en la familia Calermo y en la reconstrucción del árbol genealógico. También comentaron la imagen de Victoria. Cristina señaló su pelo: “así se peinaba” mientras su padre dudaba en reconocerla. La reacción de su padre frente a las imágenes de los criollos se asemejó a la de Eusebia. Aunque había nacido en el Pilcomayo y de hecho era descendiente de aquellos criollos del film tomaba distancia exclamando con una leve sonrisa que “parecen más¹⁹⁹ aborígen” en referencia a las condiciones precarias en las que viven más que a los rasgos físicos. Nuevamente, las imágenes fílmicas se leen en términos del discurso hegemónico que asocia pobreza y “ser aborígen”. Durante esta proyección aparece el único recuerdo de la expedición que hemos podido registrar en la transmisión de memorias a lo largo del trabajo de campo. Cristina me dijo que cuando vio el film “recalcó y recordó como en un sueño” que su bisabuela una vez le había contado que “vinieron unos gringos que la filmaron cuando era niña” y que “después de filmarla le mostraron algo de eso”. El disparador del relato de Victoria sobre su experiencia de ser filmada y verse en la imagen fílmica habían sido las descripciones de las películas que Cristina veía cuando en el cine del pueblo. Así contamos con la transmisión oral de un relato sobre la situación de captura de imágenes en 1920. Tanto la memoria como las fuentes de archivo coinciden en que Hansson utilizó el procedimiento de filmar y revelar las películas durante la expedición y en algunos casos proyectar y mostrarlas a los sujetos filmados. Además, es interesante notar que el único rastro de la expedición que registramos en las memorias locales casi cien años luego de su realización es justamente la vivencia de ser captado por el cinematógrafo y verse en la imagen fílmica. Experiencias que son contadas y puestas en valor cuando el cine llega al pueblo.

En las proyecciones que hemos presentado y analizado hasta ahora, los relatos y comentarios acerca del film han girado en general en torno a recuerdos de la propia experiencia en la zona del Pilcomayo que manifiestan diferentes grados de identificación con los criollos representados en las imágenes. En estos casos el film operaría a modo de “soporte al recuerdo”. En pocos lugares se apela a las memorias de la generación mayor y la transmisión de memorias inter-generacionales. En un caso, mi interlocutora sintió la necesidad de hablar con su madre para “confirmar a sus propios recuerdos” antes de

¹⁹⁸ La entrevista informal con Cristina y su padre en el marco de la proyección del film se realizó en Las Lomitas, 10 de julio de 2017.

¹⁹⁹ La palabra “más” en este contexto se utiliza como sinónimo de “muy”.

nuestra entrevista. Vemos un vínculo con el pasado que se basa en los recuerdos que un individuo ha podido acumular sobre su propia vida y el contexto más amplio en el cual transcurrió. La memoria no se transmite en la práctica cotidiana sino que es activada en algunas instancias, por ejemplo, ante la presentación de mi investigación y del film.

8.6 LO PROPIO Y AJENO EN LA MEMORIA SOCIAL. LA RECEPCIÓN DEL LOS PILAGÁ

A continuación analizaré la recepción del film por parte de mis interlocutores pilagá. Todas las proyecciones fueron realizadas en las comunidades pilagá, en viviendas particulares o en espacios comunes. A diferencia de la organización de las proyecciones grupales en espacios comunes o en contextos escolares que requirieron negociaciones con autoridades de las instituciones escolares y dirigentes comunitarios, las proyecciones en las viviendas familiares, fueron realizadas con más espontaneidad, sin intermediarios y acordadas directamente una vez establecida una relación de confianza mutua. En ambas situaciones de proyección, tanto las públicas como las de mayor privacidad, he observado un público atento que no quita la mirada de la imagen proyectada y que en general reina el silencio, salvo algunos susurros en voz muy baja en pilagá. Solo en algunas situaciones de mayor intimidad logré conversar con algunas personas acerca del film y obtener algunas pistas para comprender aquel silencio generalizado. Por lo tanto, aunque haya realizado varias proyecciones individuales y grupales, aquí me basaré principalmente en cuatro de ellas realizadas en contextos de “intimidad” durante mi trabajo de campo en 2014. La primera fue con Pedro, sobreviviente de la masacre de Rincón Bomba, junto a su hijo en su casa en La Bomba; la segunda con Silvio de El Descanso realizada junto a varios parientes suyos en una casa en el barrio El Talar que utiliza su familia durante sus visitas a Las Lomitas; la tercera con José Rivero Zalazar junto con otro pilagá en la vivienda del primero en Qom Pi; y por último con el músico evangélico Jorge de El Descanso en la vivienda familiar localizada en el barrio El Talar. También incluyo en mi análisis de recepción, la proyección del film organizada por una dirigente de la Federación Pilagá, en el marco de una reunión informativa sobre derechos territoriales que se produjo durante mi primera estadía de trabajo de campo en 2013.

Debemos tener en cuenta que todos nuestros interlocutores menos uno nacieron después de la masacre de Rincón Bomba, en el contexto de agudas transformaciones sociales y culturales de los modos de vida pilagá. También recordemos que lo que

muestran las imágenes fílmicas representan prácticas y costumbres anteriores a la sedentarización en Coquero y los movimientos religiosos sincréticos iniciados por Luciano Córdoba en la década de 1940 que marcaron el comienzo de un proceso complejo de evangelización liderado por los propios indígenas. Por lo tanto, la recepción del film está mediada por el “evangelio” y por los discursos hegemónicos que definen a los “aborígenes” como “pobres”. Pero también he notado la juxtaposición de lecturas morales del film con otras de índole más político en las que se abre una interpretación a contrapelo sobre el carácter inocente y harmónico de las relaciones entre expedicionarios, criollos y pilagá sugerido por el film.

Al igual que los descendientes de los criollos, los pilagá prestan mucha atención a las escenas que los intertítulos atribuyen a sus “propios” antepasados. En la recepción indígena también se focaliza la atención en las marcas del mundo material filmado pero a diferencia de los descendientes de criollos, los pilagá pocas veces lo relacionan con sus experiencias vividas, ya que la mayoría de ellos nacieron o se criaron en un contexto de masivas conversiones al “evangelio”. El reconocimiento de la materialidad y los ambientes representados en el film se hace principalmente a partir de “imágenes sobre el pasado” que han sido y son transmitidas mediante la oralidad, de modo que el film opera generalmente como “vehículo de memoria” que despierta y activa la memoria social sobre una temporalidad no vivida en persona. Así, he notado que se produce con frecuencia un desencuentro entre la huella material y lo transmitido por la oralidad de la lengua indígena. Esto es especialmente notable cuando el film visibiliza prácticas que han sufrido una supresión o borramiento en la memoria pilagá. Aunque se active una reciprocidad y una retroalimentación entre lo transmitido por la lengua y lo visto en la imagen material (Reyero 2010), considero que se trata de una reciprocidad asimétrica, donde la imagen fílmica es más valorado que el relato oral como “prueba de lo verdadero”. El film es entendido como huella visual que puede confirmar o no lo verdadero de lo relatado oralmente. Sin embargo, al coincidir en algunos casos las imágenes fílmicas con las imágenes sobre “cómo era antes” el film también posibilita la reivindicación de esos relatos orales, descritos por mis interlocutores como difíciles de imaginarse y creer. Uno de ellos al ver los pastizales en el film exclama “para (dejar de) creer que es mentira cuando ellos cuentan”²⁰⁰. Los campos interminables sin monte en el pasado es un tema recurrente durante las proyecciones pues es una de las imágenes más potentes que se ha

²⁰⁰ Entrevista y proyección del film con Silvio en El Talar, Las Lomitas, 4 de agosto de 2014.

transmitido sobre el “tiempo de antes”. Tanto las imágenes de un territorio ancestral conformado por sabanas así como las viviendas antiguas, la comida y las diferentes técnicas de *mariscar* son comentadas sin mayores preocupaciones o tensiones. Pero existen varias escenas en el film que son más “problemáticas” de recepcionar por remitir a prácticas que han sufrido un borramiento en la memoria social. Me refiero a prácticas que los pilagá dejaron conscientemente de transmitir a las generaciones más jóvenes, como los bailes, los cantos y la música “de antes” y el consumo de tabaco y aloja una vez que fueron catalogados como “vicios” desde el “evangelio”. Los comentarios sobre estas escenas expresan en general desconocimiento y desinterés sobre aquello que se ve. De hecho, reacciones frente a estas imágenes provinieron de interlocutores que las vieron o vivieron en su infancia o juventud. En este sentido, son centrales las interpretaciones del film realizadas por Pedro, nacido en las cercanías de Sombrero Negro en la década de 1930, quien recuerda experiencias propias de sembrado y consumo del tabaco, las fiestas de aloja y las danzas del ingenio anteriores a su conversión²⁰¹. Al ver gente fumando en el film, Pedro recordó: “yo también tenía semilla de esa (tabaco), yo también planté en El Descanso, yo era fumador.” Pero inmediatamente después condenó ese hábito e indica que lo dejó cuando ingresó al evangelio: “no sé cómo será que es la vida nuestra, yo dejé cuando tenía 26 años, dejé todo vicio, no fumo ni tomo tampoco”. Para Pedro las imágenes de la preparación y la cocción del chañar, remitían a la fabricación de aloja de algarroba, las fiestas y la borrachera: “se emborrachan los viejos y ahí empiezan a cantar”. Me explicó que se hacían fiestas para “recordar” a alguien que murió: “cuando muere uno (...) hacen una fiesta grande”. Pero al ver la escena de “la gran danza festiva” la reconoció como el “baile sapo”²⁰², una de las fiestas en las cuales, según él, no se consumía alcohol. Entre risas contó como la mujer elegía al terminar el baile el hombre que le gustaba. Me explica que eso se bailaba “allá en provincia de Salta, cuando se junta la raza nuestra con el toba, el pilagá y después está el chorote, después está el chulupí” resaltando que “no se emborrachan, no como ahora, no tomaban alcohol”. Reconoce que estuvo y que él “bailaba también”, cuando era joven. Así el film presenta elementos de la “fiesta de la bebida” que mi interlocutor asignó a dos festividades que se celebraban en espacios geográficos diferentes: las fiestas de aloja de algarroba en el espacio chaqueño del Pilcomayo y las

²⁰¹ Entrevista y proyección del film en La Bomba, 9 de agosto de 2014.

²⁰² Baile conocido en el Gran Chaco como “baile sapo” o “baile del sapo”. Se trata de una danza donde los hombres bailaban en ronda rítmicamente, haciendo gala de sus habilidades como danzantes y cantores delante de las mujeres. Ver CITRO, S. (2009). *Cuerpos significantes: Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

fiestas del “baile sapo” en el espacio de los ingenios azucareros en la provincia de Salta. Otra persona pilagá (Silvio) que nació en la década de 1950, reconoció la misma danza bajo el nombre de “nomi”²⁰³ y luego afirmó que también se lo llamaba “baile sapo”, indicando que él también conoció ese baile las pocas veces que de chico fue a la “provincia” (de Salta) en la década de 1960. Me explicó que “ese nombre de baile sapo puso el patrón”²⁰⁴ porque “cuando llegaban los aborígenes ahí entonces todos esos grupos, todos los jóvenes hasta el encargado de ese grupo se va, piden el permiso que hagan el baile porque va muchos solteros solteras piden ese baile”. Sobre las otras escenas de la “fiesta de la bebida”, no tuvo comentarios, solo dijo que “no alcancé eso”.

Salvo en el caso de Pedro, los temas de la producción y consumo de la bebida alcohólica no son en general registrados por los pilagá. En cambio, les llama la atención las imágenes del chañar, y es más, los alimentos nutritivos y sabrosos que se hacían con los frutos del monte. Es más, ante una escena de mujeres que mastican chañar, la interpretación de los suecos es desafiada por uno de nuestros interlocutores quien señaló que las mujeres no estarían “escupiendo” para que se fermente el alcohol, como advierte el texto del film, sino que “están añapeando”²⁰⁵. Silvio reivindicó la algarroba, asociándola a la buena salud de “los de antes”. Me contó que la algarroba “es muy alimento” y que “con razón los hermanos que se alimentaban con eso tienen mucha vitamina”. También destacó la inteligencia de aquellos “hermanos” del pasado que “hacían trojas grandes y ahí lo guardaban y lo tenían para meses”. Valoró esa práctica antigua de aprovechamiento anual de la algarroba, dijo que se ha perdido: “Se busca hoy para mañana. Ya no lo buscas para tenerlo todo el tiempo. Lo guardaba para varios tiempos (...) Cuando viene el mal tiempo ya tenés alimento.” Pedro también habló extensamente sobre la “comida de ellos”, señalando que solían hervir la algarroba y el cogollo de palma y comerlo “entreverada con la grasa de pescado, grasa de suri”. Con respecto al consumo de la totora, otro pilagá nuevamente corrigió el intertítulo que lo denomina caña o junco, agregando que sacan las

²⁰³ Las danzas colectivas *nimí* o *nomí*, antiguamente se bailaban en el monte y era en el marco de estas fiestas donde se bebía la cerveza de algarroba, luego trasladándose al espacio de los ingenios y a otros contextos laborales donde fueron llamadas “baile sapo”. Ver GORDILLO, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y de la memoria*. Buenos Aires Prometeo. y CITRO, S. (2009). *Cuerpos significantes: Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

²⁰⁴ Se refiere a Patrón Costas. Sobre el lugar de esta figura en las memorias de los tobas del oeste ver GORDILLO, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y de la memoria*. Buenos Aires Prometeo.

²⁰⁵ Entrevista y proyección del film con José Rivero Zalazar en la comunidad Qom Pi, 7 de agosto de 2014. “Añapear” sería una forma de consumir el fruto.

raíces de la totora con el palo y que también se comen las flores²⁰⁶. Estas descripciones precisas que a veces incluyen elogios hacia la alimentación de antes, contrastan fuertemente con los silencios o comentarios escuetos que surgen cuando mirábamos las escenas de la “fiesta de la bebida”.

Es que con la conversión masiva de los pilagá al evangelio luego de 1947 se produjo una transformación profunda que involucraba dejar muchas de las antiguas prácticas, no solo el consumo de alcohol y tabaco. Mientras veíamos la escena de la “gran danza festiva” uno de los pilagá más jóvenes, Jorge, quien se dedica a la música evangélica, me explica que sus abuelos le contaron que “apareció Luciano y ahí empieza a haber cambios, empezó el cambio, eh por la creencia, todo eso y se dejó muchas cosas, todo, algunas costumbres que por medio de Luciano como que prohibía hacer cosas (...)”²⁰⁷. A diferencia de la recepción criolla, se enuncian las razones por las cuales desaparecieron ciertos artefactos y prácticas culturales antiguamente vigentes. Es decir, existe una conciencia que se produjo un cambio muy profundo.

En algunos casos he notado un interés por parte de los más jóvenes en *conocer* las costumbres de antes pero nunca *practicarlas*. El siguiente testimonio muestra cómo la memoria sobre aquellas “costumbres que se prohibieron” está fuertemente mediada por la sociedad blanca y el estado. Jorge me contó que cuando eran niños les pedían a sus abuelos que les mostrarán las danzas de antes y les explicarán por qué dejaron de existir. La curiosidad no había surgido a partir del relato de un anciano sino por haber visto en La Bomba bailes y cantos pilagá en el marco de los festejos del Día de la Raza organizados por la intendencia de Las Lomitas en la década de 1980: “venían muchos hermanos de distintos lugares que son mayores, que todavía alcanzaron a ver cómo era la manera y representaban acá”. Destacó Jorge que era “la gente blanca que quieren ver cómo era lo de antes, quieren saber...organizan los blancos”. Pedro también expresó que aunque valora mucho los cantos y la música de antes lo hace a pedido de amigos blancos, como cuando grabó un canto para el documental *Octubre Pilagá*. De esta manera, en la recepción del film surgen relatos que nos dan indicios que se discontinuaron no solo algunas de las prácticas culturales que se muestran sino también la transmisión de las memorias sobre aquellas prácticas, salvo cuando éstas son ocasionalmente activadas por actores externos al colectivo pilagá.

²⁰⁶ Entrevista y proyección del film con Silvio en El Talar, Las Lomitas, 4 de agosto de 2014.

²⁰⁷ Entrevista y proyección del film en El Talar, Las Lomitas, 25 de julio de 2014.

Al elogio o condena de ciertas prácticas se suman en la recepción del film las reacciones de tristeza que nuestros interlocutores han mostrado y expresado. Las imágenes se leen en términos de ausencia y desconocimiento de bienes materiales como la ropa, la silla y el pan. Al ver a mujeres desnudas bañándose Pedro comentó: “andan los viejos pero, así, sin camisa uhhh antes no se conocía nada...la ropa”. Aquí operan los discursos hegemónicos sobre los aborígenes como pobres pero las imágenes también remiten a vivencias y transmisión de experiencias de sufrimiento y de hambre. Cuando Pedro habló de su propia infancia exclamó “como sufría la gente” y me preguntó sin esperar respuesta “¿vos sabés lo que es pasar hambre?”.

Es evidente la distancia que todos mis interlocutores marcan entre los pilagá en la actualidad y los del pasado que aparecen en la película. Se refieren repetidamente a lo que ven como perteneciente no solo a otro tiempo sino también a lo que pareciera otro tipo de indigeneidad. Los objetos y las costumbres de “ellos”, los pilagá del film, se anuncian desde un “nosotros” de “pilagá nuevos”. Es paradójico que aunque los pilagá de hoy reconozcan ser descendientes de aquellos pilagá, se refieren a ellos como “gente que no existe más”²⁰⁸, como si no solo hubiesen muerto las personas sino también que dejó de existir ese tipo de indigeneidad. Vemos que se puede cortar simbólicamente con lo ancestral y al mismo tiempo seguir siendo “aborígen”, conservando la lengua y la identidad indígena. En el olvido de una parte de lo étnico ancestral está la reafirmación indígena de un “nuevo” orden. En este sentido, las imágenes son interpretadas como algo que es a la vez propio y ajeno. Se trata de imágenes que son por momentos conflictivas e incómodas de mirar y procesar. Es preciso contemplar el silencio con el cual muchos recibieron el film durante las proyecciones grupales, y ya no íntimos, a partir de estos “encuentros” y “desencuentros” complejos entre la narrativa fílmica y la memoria.

Hay que notar que, entre otras cosas, estas incomodidades también pueden condicionar el uso político de las imágenes. Esto se puede entrever en el caso de una proyección organizada en julio de 2013 por Noole Palomo, dirigente de la Federación Pilagá cuando aún existía la esperanza por parte de esta organización llevar adelante un relevamiento territorial con cada comunidad pilagá de Formosa, conforme a la ley N° 26160 de emergencia territorial indígena. En esa proyección yo participé de la proyección en carácter de técnica y observadora. Luego de una charla informativa sobre la ley y su aplicabilidad Noole pidió al público antes de mostrar el film que prestarán atención al

²⁰⁸ Entrevista y proyección del film con Pedro en La Bomba, 9 de agosto de 2014.

territorio. Ella claramente orientó lo que el público debía mirar en las imágenes quitándole peso a las interpretaciones ofrecidas por los intertítulos que, sin embargo, fueron leídos en voz alta. Según me comentó Noole más tarde ella buscó con la proyección “despertar la memoria sobre el territorio ancestral”. A diferencia de las proyecciones organizadas por mí, había un aire más relajado y los jóvenes se reían constantemente al ver los cuerpos semi-desnudos. En un momento se hizo un comentario de que las personas del film “no podían ser pilagá”. Fue la única vez en todas las proyecciones realizadas en las comunidades que registré una expresión de “desidentificación” con las imágenes. Los organizadores de la reunión enfatizaron que los sujetos filmados estaban simplemente “actuando”, negando la autenticidad documental del film y desviando así nuevamente la atención desde las costumbres y cuerpos pilagá hacia la representación del territorio. Tras la proyección se retomó el tema de los derechos indígenas y no se hizo ningún comentario más sobre las costumbres y la materialidad filmada. Vemos entonces cómo el uso político y la reivindicación indígena se apoyan únicamente en la visualización del territorio ancestral, pero no en las costumbres. En efecto, los marcos de interpretación que presuponen la pobreza de los aborígenes y un corte simbólico con lo pre-evangélico dificultan la reivindicación política de la “cultura” de los “antiguos”. Pero a diferencia de las otras proyecciones, en este contexto más politizado se anuncia una resistencia a aceptar y reproducir sin más la narrativa etnográfica y documental que presenta el film. Enfatizar la “actuación” de los pilagá es una manera de desafiar y deconstruir una descripción etnográfica de la vida pilagá presentada como real por el film. Mientras los paisajes y ambientes se interpretan como huellas reales del territorio ancestral, las escenas sobre costumbres pilagá son comprendidas como construcción y ficcionalización de la realidad indígena.

Un año después de aquella reunión Noole insistía en leer las imágenes en términos de territorio indígena pero esta vez acentuando el carácter “libre” en que se transitaba antiguamente:

“pensar que antes eran libres. El territorio era todo de ellos, podían desplazarse, ir y venir. Porque mi mamá me contaba que (...) Cuando en época de abundancia de árbol ellos estaban en un lugar, cuando no había más se iban a otro lugar, cuando era época de pesca se iban a la orilla del río (...) La gente eran todos en familia, la hermana, el hermano el tatarabuelo... todos se trasladan a un lugar.”²⁰⁹

²⁰⁹ Entrevista con Cipriana Noole Palomo en la comunidad Qompi, 24 de junio de 2014.

Se suma entonces al uso del film para incentivar reclamos territoriales una lectura que reivindica la libre circulación y las prácticas de desplazamiento previas a la conquista de sus territorios por parte de los blancos. El film remite no solo a un orden o tiempo anterior al “evangelio” sino también a una autonomía territorial y organización política y económica que cambió radicalmente con la llegada de los blancos.

Los pilagá no reconocen individualmente a ninguna persona en el film, a diferencia de los descendientes de criollos. Sin embargo, varios nombres de caciques mencionados en los intertítulos fueron recordados a través de su sonoridad. En efecto, el film no solo provee indicios visuales sino también sonoros; palabras pronunciadas oralmente que los expedicionarios transcribieron en los escritos que dejaron y en los intertítulos del film. Así se identificó a Nelagadik como el “viejo cacique de Descanso” y se recordó a otros caciques contemporáneos que no son nombrados en el film: “son numerosos: Nelagadik y después está Pelota, Benjamín y ¿cómo era que se llama el de Campo del Cielo? Tapiceno (...) en Navagán vivían los Caciques Garcete y Chacoso”²¹⁰. Como ya vimos, en las memorias se destaca el liderazgo de algunos caciques históricos por encima de otros, como es el caso Garcete quien fue acusado injustamente por la tragedia de Fortín Yunka: “lo que no me preocupa tanto es Nelagadik, lo que a mí me preocupa es el problema de Garcete”²¹¹. Sobre este cacique Rivero recordó: “contaba mi viejo que era la única persona que defendía los derechos de los Pilagá, tanto las tribus del Chaco paraguayo”.

En general, tanto los pastizales como los caciques nombrados en los intertítulos son interpretados como pertenecientes a un tiempo antes del contacto con los blancos y criollos, cuando los pilagá aún no habían sido sometidos: “los caciques eran de los de antes, cuando no había gente blanca ni gente criolla y todo esto es campo de acá hasta Formosa”²¹². En ese momento “a los pilagá todos le pertenece”. Según las memorias en ese tiempo, cuando aún no habían llegado los criollos, existía ganado vacuno “sin dueño” que era apropiado por los pilagá:

“ahí dicen que venían las vacas paraban en Salta, como ellos decían que no tiene dueño la vaca y entonces ahí empezaron a agarrar par tener criado de ellos para que tengan las vaquitas y agarrarla, todos tenían vacas, los viejos y la mujer tiene ovejas y entonces en esos tiempos no había gente criollos.”²¹³

²¹⁰ Entrevista y proyección del film con Pedro en La Bomba, 9 de agosto de 2014.

²¹¹ Entrevista a José Rivero Zalazar en la comunidad Qom Pi, 8 de julio de 2014.

²¹² Entrevista y proyección del film con Pedro en La Bomba, 9 de agosto de 2014.

²¹³ Entrevista y proyección del film con Pedro en La Bomba, 9 de agosto de 2014.

Hay una retroalimentación entre, por un lado, la presentación visual y narrativa que ofrecen las micro narrativas fílmicas sobre los modos de vida pilagá casi intocados por la “civilización” y las imágenes transmitidas por la memoria no solo de un tiempo anterior al evangelio sino también anterior al contacto con los blancos y al proceso de sometimiento. Las imágenes fílmicas de los pilagá no contactados con la sociedad envolvente coinciden con las memorias sobre un momento de pre-conquista. Sin embargo, a través del montaje, el film narra explícitamente que una expedición llega al territorio pilagá anunciando así la co-existencia de blancos, criollos y pilagá pero no muestra esta interacción en las escenas de pilagá. En una conversación que tuvo lugar un año después de la proyección de Noole, uno de mis interlocutores expresó que le llamó especialmente la atención la contemporaneidad que sugiere el film entre caciques antiguos, blancos y guerras interétnicas: “vos fijate que cuando mostraste esa película me sorprendí porque ví que había un hombre blanco que estaba junto con la guerra en ese año, yo no sabía”²¹⁴. Aquí asoma otro aspecto del pasado que se interpreta como perteneciente al tiempo antes del contacto con los blancos: las guerras interétnicas. La expedición se hizo en un momento de transición cuando se estaban abandonando las guerras inter-tribales y se pasar a enfrentar las situaciones de violencia ejercidas por parte de los servicios nacionales de defensa. Las memorias transmiten imágenes del pasado que coloca cada tipo de guerra en temporalidades diferentes. La transición de una a otra y la momentánea contemporaneidad no se han fijado en la memoria, tal vez por representar períodos muy breves. Así se produce otro “desencuentro” y ruido entre lo transmitido por la memoria y lo sugerido por el film.

Por último, hemos observado que al mismo tiempo que los micro-relatos etnográficos disparan y reafirman memorias sobre un vida indígena anterior a la conquista, lo narrado en el film sobre la llegada de una expedición también remite a memorias transmitidas sobre un largo proceso de sometimiento. Estas memorias enfatizan como ya hemos presentado en los capítulos anteriores, por un lado, una interacción constante entre actores que el film presenta visualmente por separado, y, por otro, el carácter violento de las relaciones entre estos actores que según el film eran pacíficas y amistosas. Aquí las interpretaciones desde la memoria desbordan la imagen abriendo varias lecturas a contrapelo de lo que sugiere la estructura narrativa del film. Constantemente estas lecturas más políticas se entrelazan con aquellas que provienen de marcos de interpretación

²¹⁴ Entrevista a José Rivero Zalazar en la comunidad Qom Pi, 8 de julio de 2014.

fuertemente informados por un presente evangélico. Son interpretaciones que desde la memoria se resisten al discurso fílmico que convierte al pilagá en un sujeto etnografiado aislado del contexto más amplio de sometimiento por parte de la sociedad envolvente.

Estas memorias que se activan por dentro y fuera de las situaciones de proyección resaltan las constantes persecuciones por parte de militares y gendarmes, las trampas y los engaños de los criollos, las múltiples masacres y la protección recibida en algunas ocasiones por parte de los misioneros anglicanos. El mismo cacique Nelagadik puede remitir tanto a un tiempo antes de la conquista como al proceso mismo de sometimiento y exterminio por parte de las fuerzas estatales. Rivero lo identificó como uno de “los caciques tenían un grupo que vivía en el oeste y que después se encontró con los militares de la Campaña del Desierto y entonces lo mataron en el camino en esa época”. Al hablar de los “cacique de antes” Pedro recuerda un desplazamiento río arriba hasta las misiones anglicanas para salvarse de los gendarmes, hecho que sabemos ocurrió durante la década de 1930 pero al mismo tiempo se solapa en el mismo relato una situación de sometimiento que pareciera anterior en la cual los pilagá combatían al ejército con flecha y lanza.

“y después cuando venía del fuerte de los ejércitos y del militar el 12 ¿no? Y eso es lo que le mataba a la gente, a los aborígenes, como no tenía armas...tenía nada más flecha y con la lanza y no tenía esas armas que les tienen ¿no es cierto? De los *gendarmes* y ahí empezaron a matar (...) de ahí se fueron para el otro lado de Sombreros Negros y estaba un misionero que se llamaba Alfredo²¹⁵ y después la señora, estaba el otro Tomás - tocayo del otro hijo mío - y ahí, ese le cuida a la gente y después venían los otros misioneros”²¹⁶.

En algunos casos las memorias yuxtaponen diferentes episodios de violencia estatal hacia los pilagá. En otros casos, los relatos describen en detalle episodios específicos, reproduciendo hasta la voz de la persona que lo vivió, como hemos ya abordado en el caso de las memorias sobre la matanza de Punta Quemado transmitidas por los hijos de sus sobrevivientes.

A modo de cierre, repaso los principales contrastes y similitudes en las maneras que ha sido recepcionado el film por parte de los criollos y pilagá. Mis interlocutores expresan diferentes vínculos afectivos con esos referentes que ven o asocian a las imágenes que son condicionados por la experiencia histórica y las relaciones con el pasado de cada grupo de

²¹⁵ Es probable que se trate del misionero anglicano Alfred Leake.

²¹⁶ Entrevista y proyección del film con Pedro en la comunidad La Bomba, 9 de agosto de 2014.

pertenencia. Esta dimensión vivencial interpela las imágenes desde lo emocional y los marcos de interpretación vigentes en cada grupo. He visto cómo los modos de memoria de cada grupo habilitan diferentes vínculos entre imagen material y memoria, diferenciando formas de abordar el film en tanto “soporte al recuerdo” y “vehículo de memoria”. En ambos casos se producen “encuentros” y “desencuentros” entre las imágenes materiales y las transmitidas por la memoria que se pueden comprender teniendo en cuenta los marcos de interpretación y posiciones identitarias desde las cuales se mira el film. La clave es reconocer el vínculo con el pasado que sostiene las construcciones identitarias en el presente en cada caso. Mientras en el caso de los descendientes de criollos la identidad urbana requiere un corte simbólico y vivencial con el espacio rural para los pilagá la posición identitaria de “nuevos” implica un quiebre temporal, separando el tiempo de los nuevos del de los antes.

Como sugiere Edwards (2013), al producirse en el presente una situación de encuentro y contacto entre imágenes de archivo y “comunidades de origen” la interpretación del material pasa de un orden *público*, en el cual el significado de la imagen es constantemente reinterpretado en términos de símbolos o metáforas por *outsiders* de las comunidades representadas, a uno de carácter *privado* donde rigen lecturas que desde la memoria y familiaridad abordan la vida misma de la cual fueron extraídas.

9 Recapitulación y reflexiones finales

En esta tesis he investigado las variadas significaciones atribuidas a la película “Tras los senderos indios del Río Pilcomayo”, analizando específicamente las condiciones históricas de su producción y circulación en el pasado y las de su recepción en el presente.

He mostrado a través de un abordaje colaborativo con imágenes fílmicas que no se descentran las narrativas e interpretaciones visuales habilitadas por el archivo. Aunque produzco situaciones que las abre a regímenes interpretativos vinculados a la dimensión vivencial y memorial de lo representado, las lecturas que se generan por fuera del contexto del archivo siguen marcadas por lo que la situación hegemónica del momento habilitada. Durante la devolución de imágenes “antiguas” vemos cómo se suma a los discursos hegemónicos vigentes durante su producción y circulación histórica las que informan los marcos de interpretación en la actualidad desde los cuales se recibe al material visual.

Con respecto a mi aporte sobre la historia de los criollos y pilagá del Pilcomayo desde una perspectiva etnográfica de la memoria, construí en diálogo con mis interlocutores indígenas y no indígenas un nuevo marco de interpretación sobre la expedición y el film pero también sobre los procesos históricos locales que afectaron a las poblaciones representadas en el film y dieron forma a los actuales marcos de interpretación desde los cuales se recepcionaba el film.

No obstante la distancia temporal entre la producción original y la recepción del film casi un siglo después, esta tesis parte de la premisa de que ambos momentos conforman diferentes fases de un mismo proceso histórico de territorialización estatal de sometimiento de los indígenas y de una sedentarización abrupta en el caso de los pilagá y paulatina en el de los criollos. La viga maestra de la tesis articula pues un estudio historiográfico, asentado en la diacronía, con un abordaje etnográfico de las prácticas de memoria que se despliegan en sincronía con el trabajo de campo. Esta doble entrada me ha brindado constantemente nuevos *insights*, sea porque los procesos de memoria en el presente sugerían claves interpretativas de los documentos del pasado, o porque éstos enriquecían la interpretación etnográfica dotándola de profundidad y densidad histórica. Así, ensamblando la interpretación de las fuentes escritas y visuales sobre el film pude calibrar mejor la complejidad de la situación histórica de la expedición y los efectos de los

procesos históricos en las identidades y experiencias locales desde las cuales se enmarca la recepción actual, sobre todo cuando éstos revelan aspectos silenciados por la historiografía. La reconstrucción histórica comienza por señalar la aguda transformación del marco de relaciones de los pilagá con el estado y la sociedad nacionales, tras la campaña militar de Rostagno y el paulatino avance de contingentes de pequeños ganaderos trashumante de origen criollo sobre los territorios indígenas en el marco de proyectos de colonización como la Colonia Buenaventura. De estas violentas lógicas de re-territorialización que afectaron a los pilagá destacué el papel de sus relaciones con los fortines militares, las reducciones religiosas, las industrias regionales y los propios ganaderos criollos. En este marco descubrimos la importancia del asentamiento de Cacique Coquero en el proceso de sedentarización de los pilagá.

Estas condiciones históricas son imprescindibles para situar la expedición de Gustav Emil Haeger pero, a un nivel más específico, es necesario entenderla también en la perspectiva de una tradición de viajes al Chaco llevada a cabo por aventureros y *entrepreneurs* que se financiaban con recursos propios y que por esta razón no dejaron huellas evidentes en los sistemas de control de las instituciones estatales como ministerios, museos, etc. Esto explica la poca atención prestada a estos aventureros suecos por parte de la historiografía de exploración del Chaco. Así se perdió de vista el hecho que dispara la intención de esta tesis. En efecto, si bien la expedición sueca tenía por objetivo determinar la factibilidad de un proyecto colonizador, su rasgo más saliente es la intención de filmar una película. Hemos señalado que sin ese propósito que requería, entre otras cosas, tomas *in situ*, los expedicionarios quizá nunca se habrían decidido por montar campamentos de una duración más o menos prolongada, a los fines de “ganarse la confianza” de los posibles “actores”. En el caso de los pilagá, el contacto tomó la modalidad de lo que denomino *convivencia diurna*, un tipo de co-presencia entre expedicionarios e indígenas que estaba condicionada por las necesidades lumínicas de la filmación y por las lógicas morales en juego, de manera tal que durante las noches, ambos grupos retornaban a sus “hogares” y “campamentos” y reafirmaban sus espacios de sociabilidad e intimidad.

Ahora bien, la praxis expedicionaria de los suecos abarca otras dimensiones. Describí así el *préterrain* de la expedición atendiendo a los múltiples *brokers* que posibilitaron el desplazamiento por un territorio desconocido así como la identificación y negociación con los líderes pilagá. Seguidamente, me detuve en los detalles de la *ocasión etnográfica* que produjo la entrada de los viajeros. A partir de los datos disponibles, inferí

que para los pilagá los expedicionarios asumieron el lugar de un *otro-blanco*, figura que no coincidía con los militares/funcionarios que los reprimían y vigilaban ni con los criollos ganaderos con quienes disputaban el espacio vital. En tanto que *otro-blanco*, los viajeros fueron vistos por parte de los indígenas como potenciales aliados en sus disputas contra sus enemigos indígenas tradicionales y sus nuevos enemigos “blancos”.

La convivencia diurna, como vimos, estaba orientada por los esfuerzos y actividades que requería la utilización de la tecnología fílmica en terreno. Al sostener que la práctica cinematográfica es uno de los articuladores centrales del modo que asumió la interacción entre viajeros e indígenas, enfatice el hecho de que la tecnología de la imagen no es un mero instrumento sino que abre un campo de relaciones en el que necesariamente se vislumbra su “acción” específica que no se reduce al acto mínimo de filmación. En efecto, obtener las imágenes buscadas por el cineasta requirió de un tiempo considerablemente largo de interacción entre el camarógrafo y todos los elementos y personas que componían la escena y el *backstage*.

La expedición sueca de 1920 produjo las primeras imágenes fílmicas del Pilcomayo que se conservan hasta hoy, incluyendo el registro de los pilagá y de los denominados “gauchos” o “criollos”. Los sentidos y las prácticas en torno a estas imágenes fueron mutando desde su rodaje en terreno hasta su montaje en 1950. En esta “vida de las imágenes” prevalecieron las interpretaciones y valoraciones de los actores externos a las poblaciones representadas: los expedicionarios mismos, la industria cinematográfica europea, el Estado sueco, la naciente comunidad antropológica de los países nórdicos interesada en el americanismo y la comunidad sueca-argentina de Estocolmo. Notamos entonces que el campo de negociación interétnica (incluyendo como relevantes ciertas materialidades y el ciclo circadiano) que había guiado la toma de las imágenes en terreno fue desplazándose hacia coordenadas “más restringidas” en el sentido de que el montaje de la película y los relatos que la acompañan y guían la interpretación fueron quedando en manos del camarógrafo Wilhelm Hansson y del guía Mauricio Jespersen. Esto, sin embargo, no inhibió la emergencia de nuevos contextos de circulación e interpretación. De esta manera, identifiqué un primer ciclo de circulación y recepción del material fílmico durante la década de 1920 que puede inscribirse en la transición del cine temprano de no-ficción hacia formas narrativas de *edutainment*. Así resultó posible poner de relevancia el aspecto comercial de esta producción cinematográfica, abordando el rodaje como una serie de *mises-en-scene* cuyo espectador ideal se informaba y se divertía con las actualidades y

los *travelogues* del cine temprano. Las representaciones fílmicas de los *otros étnicos* buscaban producir un efecto de realidad exótica sin pretender una descripción objetiva de la realidad cultural y social tal como, ya por entonces, reclamaba el método etnográfico. Luego me concentré en el segundo momento de activación de las imágenes, es decir en la propia película *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo*, que se estrena en 1950, cuando el formato del largometraje de no-ficción ya se encuentra firmemente consolidado. Lo destacable como novedad es que al modo enunciativo de *mostración*, subyacente al montaje original de Hansson se añade un modo de *narración* dominado por la voz literaria y la autoridad etnográfica de Mauricio Jespersen. Uno de los rasgos llamativos del *corpus* visual tomado en su conjunto es la representación de los viajeros, los indígenas y los gauchos en tres secciones narrativas autocontenidas sugiriendo que se trata de tres colectivos bien delimitados que pertenecen a ámbitos sociales completamente separados. Las *imágenes de contacto*, tan usuales en otras representaciones fílmicas del Chaco, no son numerosas, a pesar, como es obvio, de los espacios de interacción social que fueron condición de tales imágenes. Pero justamente este recorte narrativo de la vida primitiva de los indios del Chaco, que representaba un mundo completamente aislado de la modernidad, lo que fue consumido en los círculos antropológicos de Suecia y Finlandia.

En la última parte de la tesis se aborda el análisis de la recepción del film en la actualidad. El primer movimiento que me propuse fue reconstruir, a partir de los indicios que iba registrando en el trabajo de campo y un rastreo de de fuentes visuales y escritas de la historia local, los marcos interpretativos generales desde los cuales comprender las lecturas puntuales que hacían mis interlocutores. Realicé entonces un mapeo de las prácticas de memoria locales, prestando atención a las disputas por el pasado y a las identidades desde las cuales se las sostienen. Pude aislar tres conjuntos de prácticas de memoria ligadas a las posiciones de *blanco urbano*, *criollo rural* y *aborigen*. La movilización del pasado desde el pueblerino blanco converge con la que se realiza desde la identidad de descendente criollo, manifestando así cierta complementariedad entre ambas categorías y sus modos de hacer memoria. En efecto, ambas memorias se coordinan con el horizonte dominante del sentido común acerca de “lo que sucedió” autorizado y reproducido por los relatos historiográficos oficiales. Esta “historia” no es otra que aquella conecta el presente y lo local con el pasado de un avance civilizatorio, llevado adelante por el Estado y la sociedad nacional, que vino de afuera. En este esquema, la memoria de lo criollo remite a un pasado rural que hoy es folclorizado. Sin lugar a dudas, esta

memoria/historia oficial admite la preexistencia de los “aborígenes”, pero a condición de negar su agencia y participación en la conformación histórica de la sociedad actual formoseña y, hasta cierto punto, en el presente. En la memoria pilagá se ha venido consolidando un proceso selectivo y estratégico de visibilización de ciertos “eventos críticos” como la masacre de Rincón Bomba, pero en la medida que estos recuerdos pilagá afectan las prácticas oficializadas de memoria e historia, son reinterpretados como “excepciones” que, además, contribuyen a invisibilizar otros episodios de la violencia sistémica del Estado y la sociedad nacional contra los indígenas.

A la hora de analizar la recepción de las imágenes fílmicas en el marco de las proyecciones organizadas *ad hoc*, me propuse tener en cuenta la relación entre los esquemas hegemónicos de interpretación y las ocasiones de familiaridad, domesticidad, y “privacidad” del endogrupo, las cuales sin sustraerse a la hegemonía, hacen posibles modalizaciones afectivas más íntimas y tácitas. En este plano vale mencionar la importancia de las “imágenes del pasado”, es decir, aquellas lecturas sedimentadas en la experiencia histórica de cada colectivo de pertenencia. Provista de estos instrumentos, pude reconocer las afinidades básicas entre las construcciones y experiencias del pasado y las identidades, propias y ajenas, que se sostienen en el presente. De la compulsión de mis datos y de la reflexión en campo, llegué a describir con más precisión en qué consisten las diferencias de lectura (y por ende los marcos interpretativos) que hacen los pilagá y los descendientes de criollos del material visual rodado en 1920. Para cada colectivo/identidad en juego hay una comprensión diferente del vínculo entre imagen material y memoria, sea como “soporte al recuerdo” o “vehículo de memoria”. Al confrontar pasado y presente, los descendientes de criollos ven en la película su “propia” identidad y pasado en función de una continuidad temporal y una discontinuidad espacial marcada por el pasaje del mundo rural al urbano. Los pilagá, sin embargo, experimentan ante las imágenes, una discontinuidad temporal más abrupta y una continuidad espacial relativa, dada la primera por su vivencia evangélica de una identidad nueva y regenerada y la segunda por la perduración de una habitación rural.

Este escrito se restringe por una cuestión de tema y método al análisis de las imágenes generadas por la expedición de 1920 pero eso no significa que no hayan surgido *otras* fotografías y películas a lo largo de la investigación. Por un lado, el ya mencionado viaje colaborativo junto con un cineasta no sólo me permitió tejer nuevas ideas sobre las implicancias técnicas de la producción de imágenes, sino que también pude apreciar *in situ*

la agencia de los indígenas al sugerirle al documentalista qué cosas y eventos eran filmables y cuáles no lo eran. Por otro lado, yo misma fui receptora de solicitudes informales por parte de algunos pilagá para que buscara fotografías de su abuelo tomadas por antropólogos en un pasado no muy lejano. Este pedido parecía fundarse en una apropiación “íntima” de su antepasado con el fin de construir un álbum familiar. También los archivos comenzaron a insistirme con “pedidos”. En efecto, la investigación me confirmó que aún no se ha realizado un análisis en profundidad de las fotografías que fueron tomadas por Erland Nordenskiöld y Eric Von Rosen en sus exploraciones etnográficas de principios del siglo XX. Durante mi último viaje, tuve un encuentro en Resistencia con dos dirigentes nivaculé, quienes al enterarse de mi trabajo con los pilagá y de la producción fotográfica de Nordenskiöld sobre los “ashlushlay” (antigua denominación de los nivaculé) me expresaron su interés en obtener copias del film de 1950 y de las fotografías del etnólogo sueco. Estas pistas van nutriendo de a poco nuevos interrogantes para mi futura investigación en la que daré continuidad al análisis de las prácticas científicas y económicas desarrolladas por los exploradores suecos del Pilcomayo en dialogo con el estudio de las prácticas de memoria por parte de los indígenas nivaculé.

Referencias

- ABDUCA, R. (2014). El folklore entre la etnografía, la historia y la lingüística: el habla criolla chaqueña y la gauchesca escrita. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 4 (1).
- ABDUCA, R. G., D. ESCOLAR, A. VILLAGRÁN y J. FABERMAN (2014). Debate: "Historia, antropología y folclore". Reflexiones de los autores y consideraciones finales de la editora *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 4 (1).
- ABEL, R. (2013). "Introduction," en *Encyclopedia of Early Cinema*. Editado por R. Abel. London, New York: Routledge.
- ADAMOVSKY, E. (2016). La cultura visual del criollismo: etnicidad, "color" y nación en la representaciones visuales del criollo en Argentina, c. 1910-1955. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 6 (2).
- ALVARSSON, J.-Å., S. BRUNIUS, Å. HULTKRANZ y S.-E. ISACSSON. Editors (1992). *Erland Nordenskiöld, Forskare och Indianvän*. Uppsala: Carlsson.
- ANDERMANN, J. y S. A.-d. SIMINE (2012). Introduction: Memory, Community and the New Museum *Theory Culture & Society* 29 (3).
- ANDRADE, X. y G. ZAMORANO (2012). Antropología visual en Latinoamérica *Íconos, Revista de Ciencias Sociales* 42:11-16.
- ARCE BAZÁN, F. R. (2013). *El Doctor del Pueblo* Formosa: Mega Imagen.
- ARCHETTI, E. (2002). "Gaucho, Tango, Primitivism, and Power in the Shaping of Argentine National Identity ". Oslo
- ARNOTT, J. (1936). Mission Pilaga, Argentine Chaco. A Very Human Story from the Society's Youngest Mision Buenos Aires. *The South American Missionary Society Magazine.*: pp. 10-12
- ASP, O. (1905). *Expedición al Pilcomayo. 27 de marzo - 6 de octubre de 1903*. Argentina Anales del Ministerio de Agricultura Tomo I-1.
- ASTRADA, D. (1906). *Expedición al Pilcomayo*. Buenos Aires: Est. Gráfico Robles & Cia.
- BARTOLOMÉ, L. (1972). Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933 *Suplemento Antropológico* 7 (1-2):107-121.
- BECK, H. (1994). *Relaciones entre blancos e indígenas en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*. Resistencia: IIGHI-CONICET.
- (2007). "La vida en las fronteras interiores del territorio formoseño. La naturaleza hostil del último baluarte aborígen. ," en *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. .

Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

— (2010). "La política oficial contra los derechos de los pobladores en áreas del bañado La Estrella de Formosa. Historia de un conflicto," en *Territorio, poder e identidad en el agro argentino*. Editado por O. Mari, G. Mateo, and C. Valenzuela. Buenos Aires: Imago Mundi.

BELTING, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz editores.

BLOMBERG, R. (1969 (1964)). *Människor i djungeln*. Stockholm: TIDEN/RESO Resebokklubb.

BOCCARA, G. (2002). "Colonización, resistencia y etnogenesis en las fronteras americanas," en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Americas (Siglos XVI-XX)*. Editado por G. Boccara. Quito: Ediciones Abya-Yala e Instituto Frances de Estudios Andinos (IFEA).

— (2005). Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana* 13:21-52.

BOSSERT, F. y A. SIFFREDI (2011). Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938) *Población & Sociedad* 18 (1):3-48.

BOSSERT, F. y D. VILLAR (2007). La etnología chiriguano de Alfred Métraux. *Journal de la société des americanistes de Paris* 93:p.127 - 166.

— (2013). *Hijos de la selva. La fotografía etnográfica de Max Schmidt*. Santa Monica: Perceval Press.

BRAUNSTEIN, J. (1983). *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas

— (2007). "Introducción," en *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Editado por J. Braunstein and N. Meichtry.

BRIONES, C. (1994). Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición. *Runa* XXI:99-129.

— (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina *Journal de la Société Suisse des Americanistes* 68:73-90.

— (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales," en *Cartografías argentinas*. Editado por C. Briones, pp. 11-44. Buenos Aires Antropofagia

CAPDEVILA, L. (2010). "Los fortines del "desierto": ventanas abiertas sobre las relaciones indígenas/militares," en *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la guerra del Chaco, 1932-1935*, . Editado por I. C. Luc Capdevila, Nicolas Richard, Pablo Barbosa, pp. pp.83-119: Instituto de misionología (UCB), col. Scripta Autochtona/Historia Indígena de las Tierras Bajas.

CARREÑO, G. (2007). Miradas y alteridad. La imagen del indígena latinoamericano en la producción audiovisual", Universidad de Chile

CERIANI CERNADAS, C. (2008). *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.

CHAKRABARTY, D. (2007). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*: Princeton University Press.

CITRO, S. (2006). Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los *mocoví* santafesinos en el contexto postcolonial. *Indiana* 23:139-170.

— (2009). *Cuerpos significantes: Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

CITRO, S. y S. TORRES AGÜERO (2012). "Es un ejemplo no solamente para los de su raza qom sino para toda la juventud formoseña". El patrimonio cultural inmaterial en la convertida política formoseña *RUNA* 33:157-174.

COLLIER, J. (1957). Photography in Anthropology: A Report on Two Experiments. *American Anthropologist* 59 (5):843-859.

COMBÈS, I., D. VILLAR y K. LOWREY (2009). Comparative Studies and the South American Gran Chaco. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (1).

CONNERTON, P. (1989). *How societies remember* Cambridge: Cambridge University Press.

COQUERO, O. R. (1999). "Historia de las comunidades: Cacique Coquero," en *Narrativa y Conflicto*. Editado por A. Vidal. Formosa: CECAZO, INAI.

CORDEU, E. y A. SIFFREDI (1971). *De la algarroba al algodón. Movimiento Mesiánico de los guaycurú* Buenos Aires: Juarez Editor.

CUARTEROLO, A. (2008). "El último malón (1917), Juan sin ropa (1919) y En pos de la tierra (1922): tres films pioneros del cine político-social en Argentina," en *V Jornadas de Sociología*. UNLP.

— (2011). "El viaje en la era de la reproductibilidad técnica. Discursos etnogeográficos en los primeros travelogues argentinos," en *Identidades en foco. Fotografía e investigación social*. Editado por M. Giordano and A. Reyero, pp. 111-133. Resistencia: IIGHI-CONICET/ FADyCC-UNNE.

CURTONI, R., A. LAZZARI y M. LAZZARI (2003). Middle of nowhere: a place of war memories, commemoration, and aboriginal re-emergence (La Pampa, Argentina) *World Archaeology* 35:61-78.

DA ROCHA, A. (1937). *Tierra de esteros. Relatos de los fortines chaqueños*. Buenos Aires: Aniceto López.

DA SILVA CATELA, L., M. GIORDANO y E. JELIN (2010). "Introducción," en *Fotografía e identidad. Captura por la cámara, devolución por la memoria*. Editado por L. Da Silva Catela, M. Giordano, and E. Jelin. Buenos Aires: Trilce.

DALLA CORTE, G. (2007). Redes y organizaciones sociales en el proceso de ocupación del Gran Chaco. *Revista de Indias* LXVII (240).

DALLA CORTE, G. y F. VAZQUEZ RECALDE (2011). *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina. Los indígenas tobas y pilagás y el mundo religioso en la Misión Tacaaglé del Río Pilcomayo (1900-1950)*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

DE BRIGARD, E. (1995). "The History of Ethnographic Film," en *Principals of Visual Anthropology*. Editado por P. Hockings. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

DE LA CRUZ, L. M. (2000). "Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino " en *Documento preparado para Pan Para el Mundo (Brot fur die Welt)*. Formosa.

DELL ARCIPRETE, A. (1991). Lugares de los pilagá *Hacia una nueva carta étnica del Chaco* II:58-85.

DELRIO, W. (2005). *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en Patagonia (1872-1943)*. Quilmes Universidad de Quilmes.

DROUGGE, L. (1991). *Caballero*. Stockholm: Carlssons

EDWARDS, E. (2013). "Talking Visual Histories. Introduction.," en *Museums and source communities* Editado por L. Peers and A. Brown. London & New York: Routledge.

EDWARDS, E. y C. MORTON. Editors (2009). *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*. Farnham, UK & Burlington, USA.: Ashgate.

FERNANDEZ BRAVO, A. (2013). El etnógrafo como contrabandista. Tráfico de imágenes, propagación de conceptos y usos de la cultura material en la obra de Alfred Métraux. *Cuadernos de literatura* XVII (33).

FRITZ, M. (1997). "Nos han salvado". *Misión: ¿Destrucción o salvación?* Quito: Abya-Yala.

— (1999). *Pioneros en El Chaco: misioneros oblatos del Pilcomayo*. Mariscal Estigarribia: Vicariato Apostólico del Pilcomayo.

FUHRMANN, W. (2013). "Ethnographic film practices in silent german cinema," en *Recreating First Contact: Expeditions, Anthropology, and Popular Culture*. Editado por J. A. Bell, A. K. Brown, and R. J. Gordon. Washington: Smithsonian Institution.

FURHAMMAR, L. (1991). *Filmen i Sverige*. Stockholm: Förlags AB Wiken.

GARCÍA, B. (2014). "El criollo del Oeste, su historia, su cultura."

GARCÍA JORDAN, P. (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientales en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

GARCÍA, M. y A. M. SPADAFORA (2012). Mundos espejados en un relato. Fusión de creencias y des-estigmatización en la sociedad pilagá *Papeles de Trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural* (23).

- GAUDREAU, A. (1987). Narration and Monstration in the Cinema. *Journal of Film and Video* 39 (2).
- GELL, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory* Oxford: Clarendon Press.
- GINZBURG, C. (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: FCE.
- GIORDANO, M. (2004a). De Boggiani a Métraux. Ciencia antropológica y fotografía en el Gran Chaco. *Revista chilena de antropología visual* 4.
- (2004b). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata: Al Margen.
- (2008). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata: Al Margen.
- (2010). "Las comunidades indígenas del Chaco frente a los acervos fotográficos de "sus" antepasados. Experiencias de (re)encuentro," en *Fotografía e identidad. Captura por la cámara, devolución por la memoria*. Editado por L. Catela, M. Giordano, and E. Jelin, pp. 21-58. Buenos Aires: Ed. Trilce.
- (2011). Fotografía, oralidad y memoria. Imaginarios sobre indígenas e inmigrantes del Chaco. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (Flacso Ecuador).
- (2012). Fotografía, testimonio oral y memoria. (Re)presentaciones de indígenas e inmigrantes del Chaco (Argentina). *Memoria Americana* 20 (2):pp.295-321.
- (2015). "Viajes y expediciones en el Gran Chaco. Construcciones visuales de una etnocartografía del siglo XX " en *DENTRO Y FUERA DE CUADRO Identidad, representación y auto representación visual de los pueblos indígenas de América Latina (siglo XIX-XXI)*. Editado por M. P. Bajas and M. Alvarado, pp. p. 21 - 51. Santiago de Chile: Pehuén.
- (2016). Expedición, visualidad y artefacto. Louis de Boccard en el Alto Paraán (Sud América, 1898-99). *Ava. Revista de Antropología*.
- (2018a). Expediciones, fotografía y coleccionismo. Itinerancias visuales de un «cultural broker» entre dos siglos. *Revista de Indias* En Prensa.
- (2018b). "Experiencias de viaje y exotización en expediciones al Gran Chaco (1900-1930)," en *Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos*, vol. en prensa. Editado por M. Giordano. Buenos Aires: Biblos.
- GIORDANO, M. y A. GUSTAVSSON (2013). "Entre la narrativa de viaje y el discurso etnográfico. La primera filmografía en el imaginario del indígena chaqueño " en *Memoria e Imaginario en el Nordeste Argentino. Escritura, oralidad e imagen*. Editado por M. Giordano, Luciana Sudar Klappenbach y Ronald Isler Duprat. Rosario: Prohistoria.
- GOLPE, N. L. (1970). *Calvario y muerte. Revisión histórica militar. Narraciones fortineras 1917-1938*. . Buenos Aires Artes Gráficas Armada Argentina.
- GORDILLO, G. (1992). " Cazadores-Recolectores y Cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa," en *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro- Occidental* Editado por H. H. Trincherro, D. Piccinini, and G. Gordillo, pp. Pp. 13-191. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (CEAL).

- (2001). Un río tan salvaje e indómito como el indio toba: una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo *Desarrollo Económico* 41 (162):261-280.
- (2006a). *En el Gran Chaco: Etnografías e Historias*. Buenos Aires Prometeo.
- (2006b). "Places and academic disputes: The Gran Chaco in the Making of Argentinian Anthropology, 1899-1989," en *Companion to Latin American Anthropology* Editado por D. Poole, pp. 234-265. Oxford: Blackwell.
- (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y de la memoria*. Buenos Aires Prometeo.
- GORDILLO, G. y S. HIRSCH (2010). "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina," en *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Editado por G. Gordillo and S. H. (comp). Buenos Aires: La Crujía.
- GORDILLO, G. y J. M. LEGUIZAMÓN (2002). *El río y la frontera. Movilizaciones indígenas, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires Biblos.
- GRECA, V. (2009). Un proceso de rebelion indígena. Los mocovies de San Javier en 1904 *Avá* (15):333-349.
- GRECA, V. y D. GRECA (2012). Un abordaje interdisciplinar de un relato cinematográfico: aproximación a la película *El último malón* (1917) desde la Antropología y la Historia *Clarusculo. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 11:127-148.
- GRIFFITHS, A. (1999). 'To the World the World We Show': Early Travelogues as Filmed Ethnography. *Film History* Vol. 11 (No. 3):pp. 282-307.
- GRIMSHAW, A. (2001). *The Ethnographer's Eye. Ways of seeing in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GROUP, P. M. (1998 (1982)). "Popular memory: theory, politics, method " en *The oral history reader*. Editado por R. Perks and A. Thompson, pp. 75-86. London & New York: Routledge.
- GUARINI, C. (2006). Reflexiones para una historia del documental en Argentina. *Revista Digital de Cinema Documentario* (1).
- GUBER, R. (1994). Hacia una antropología de la producción de la historia. *Entrepassados* IV (6):23-32.
- HALBWACHS, M. (1992) [1950]. *On collective memory*. Chicago: University Press.
- HALPERÍN DONGHI, T. (2007). *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)* Buenos Aires: Emecé.
- HANSSON, W. (1943). "Haegers Expedition," en *Chacofarare berättta*. Editado por C. Munthe. Göteborg: Hugo Gerbers Förlag.
- HARTMAN, C. V. (1922). "Etnografiska avdelningen," en *Vetenskapsakademiens årsbok 1922*. Editado por Vetenskapsakademien. Stockholm: Vetenskapsakademien.

- HARTOG, F. (2003). El testigo y el historiador. *Estudios Sociales* 21.
- (2007). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. Mexico: Universidad Iberoamericana.
- HEDLING, E. y M. JÖNSSON (2007). *Välfärdsbilder: svensk film utanför biografen. Amatörfil, beställningsfilm, undervisningsfilm speglar 1900talets välfärdssamhälle*. Stockholm: Carlssons.
- HENNESSY, K. (2009). Virtual repatriation and digital cultural heritage: the ethics of managing online collections. *Anthropology News* (5-6).
- HENRY, J. y Z. HENRY (1944). *Doll Play of Pilagá Indian Children*. New York: Orthopsychiatric Association.
- HOBBSAWM, E. y T. RANGER (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- IDOYAGA MOLINA, A. (1996). Entre el mito y la historia. La mitificación de un líder mesiánico. *Scripta Ethnológica* 18:167-183.
- ÍÑIGO CARRERA, N. (1983). *La colonización del Chaco*. Buenos Aires CEAL.
- (1984). *Campañas Militares y Clase obrera: Chaco, 1870-1930* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- JELIN, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo Veintiuno.
- (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI de España Editores, Siglo XXI de Argentina Editores
- JERNUDD, Å. (1999). *Oscar Olsson's African Films. Examples of Touristic Edutainment*. Örebro: Örebro Universitet.
- JESPERSON, M. (1941). *En Lundensare i Chaco*. Stockholm: Norstedt.
- (1942). *En Svensk Caballero vid Pilcomayo*. Stockholm: Norstedt.
- (1943a). *I Vildmarkens vald*. Stockholm: Folket i Bilds Förlag.
- (1943b). "Indianliv," en *Chacofarare berättar*. Editado por C. Munthe. Stockholm: Hugo Gebers Förlag.
- KARSTEN, R. (1932). *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. Vol. 4. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- KETELAAR, E. (2002). Archival Temples, Archival Prisons: Modes of Power and Protection *Archival Science* 2:221-238.
- KOPYTOFF, I. (1986). "The cultural biography of things: commoditization as process," en *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Editado por A. Appadurai, pp. 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.
- KRAFT, E. (1943). "Majordomo i Gran Chaco," en *Chacofarare berättar*. Editado por C. Munthe. Stockholm: Hugo Gebers förlag.

- LATOURE, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- LAZZARI, A. (2012). "¡Vivan los indios argentinos!". Los ranqueles ante la etnificación discursiva en la frontera de guerra hacia 1870. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 2 (1).
- LAZZARI, A. y H. H. TRINCHERO (1997). "La 'civilización nacional' de Pampa-Patagonia, del Chaco y de sus poblaciones indias y criollas (1870-1914) " en *II Reunión de Antropología del Mercosur*.
- LENTON, D. (1997). Los Indígenas y el Congreso de la Nación Argentina: 1880-1976 *Revista Naya* 2 (14).
- LINDBERG, C. (1995). Erland Nordenskiöld - En antropologisk biografi, Lund s Universitet.
- (1996). *Erland Nordenskiöld - ett indianlif. Kungliga Vitterhetsakademiens serie Svenska Lärde*. . Stockholm: Natur och Kultur.
- (2008). "Anthropology on the Periphery: The Early Schools of Nordic Anthropology," en *A New History of Anthropology*. Editado por H. Kuklick, pp. 161-172. Malden: Blackwell.
- LINDSTROM, L. (2006). "They sold adventure: Martin and Osa Johnson in the New Hebrides," en *Tarzan was an Eco-tourist and other tales in the Anthropology of Adventure*. Editado por L. A. Vivanco and R. J. Gordon. New York-Oxford: Berghahn.
- LOIS, C. M. (2001). Desierto y territorio: imágenes decimónicas del Gran Chaco argentino. *Mundo de Antes* (2):97-116.
- LÓPEZ, A. M. (2015). Cine temprano y modernidad en América Latina. *Vivomatorgrafías* 1 (1).
- LUCAIOLI, C. (2009). Construcción de territorios: percepciones del espacio e interacción indígena y colonial en el Chaco austral hasta mediados del siglo XVIII. *Antípoda* 8:117-139.
- MAEDER, E. y R. GUTIÉRREZ (1995). *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. Resistencia IIGHI-UNNE.
- MAPELMAN, V. (2015). *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Buenos Aires: Tren en Movimiento.
- MARTINEZ, A. (2011). Imágenes fotográficas sobre pueblos indígenas. Un enfoque antropológico, Universidad Nacional de La Plata.
- MASON, P. (2001). *The Lives of Images*. London: Reaktion.
- MASOTTA, C. (2007). *Gauchos en las primeras postales fotográficas argentinas del s. XX* Buenos Aires: La Marca Editora.
- (2011). El atlas invisible. Historias de archivo en torno a la muestra "Almas Robadas - Postales de Indios". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1 (1).

- MATARRESE, M. (2013). Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (Provincia de Formosa) Universidad de Buenos Aires.
- MÉTRAUX, A. (1937). Études d' Ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco). *Anthropos* 32:171-194/ 378-401.
- (1946a). "Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco," en *Handbook of South American Indians (tomo I)*. Editado por J. Steward, pp. 197-380. Estados Unidos: Smithsonian Institute.
- (1946b). Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco. *Memoirs of the American folklore Society* XL.
- MILLER, E. (1979). *Los toba argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- MITCHELL, W. J. T. (2003). Mostrando el ver. Una crítica de la cultura visual. *Estudios Visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo* (1):17-40.
- MOREL, M. (2015). "Bosquejo de demografía chaqueña: chulupí y misioneros oblatos en el Pilcomayo, 1924-1940," en *En el corazón de América del sur (Vol. I)*. Editado por L. C. e. I. C. (eds.). Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.
- MUÑOZ, A. (2003). Colecciones y coleccionistas. Una aproximación histórica a la formación de colecciones arqueológicas sudamericanas durante 1913-1932 en Gotenburgo, Suecia. *Pacarina. Arqueología y Etnografía Americana* 3:159-168.
- (2011). From Curioso to World Culture. The History of the Latin American Collections at the Museum of World Culture in Sweden, University of Gotheburg.
- (2015). "Making the ethnographical archive in Gothenburg. The exchange of photographs in the beginning of the twentieth century between Gothenburg and Berlin " en *Exploring the archive. Historical Photography from Latin America*. Editado por M. Fischer, and M. Kraus. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.
- MUNTHE, C. (1943). "Persikoträdet," en *Chacofarare berättat*. Editado por C. Munthe. Stockholm: Hugo Gebers förlag.
- NACUZZI, L. y C. LUCAIOLI (2011). El trabajo de campo en el archivo *Publicar* 9 (10).
- NEWBERY, S. (1983). Vigencia de los mitos de origen en la cosmovisión pilagá y toba. *Cuadernos del INAPL* 10.
- NORA, P. (1984). *Les lieux de mémoire*. París: Gallimard.
- NORDENSKIÖLD, E. (1903). *Från högfjäll och urskogar. Stämningbilder från Anderna och Chaco*. Stockholm.
- (1926 (1910)). *Indianliv i El Gran Chaco (Syd-Amerika)*. Stockholm: Ahlén & Akerlunds Förlag.
- NOUZEILLES, G. (2002). "El retorno de lo primitivo. Aventura y masculinidad " en *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América latina*. Editado por G. Nouzeille. Buenos Aires: Paidós.

- NOWELL-SMITH, G. (1996). *The Oxford history of Cinema*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- OLICK, J. y J. ROBBINS (1998). Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic practice. *Annual Review of Sociology* 24:105-140.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. (2018). *Exterminio y tutela: procesos de formación de alteridades y antropología histórica en el Brasil*. Buenos Aires: Unsam Edita EN PRENSA.
- PALAVECINO, E. (1928). Observaciones etnográficas sobre las tribus aborígenes del Chaco Occidental *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos* III (4):188-214.
- (1933). Los indios pilagás del Río Pilcomayo. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural* (XXXVII):317-382.
- PASSARELLI, F. (2016). Rolf Blomberg y el cine etnográfico. Un análisis de la etnograficidad en sus dos primeras películas (1936) en Ecuador, Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.
- PELS, P. y O. SALEMINK (2000). "Introduction, Locating the colonial Subjects of Anthropology," en *Colonial Subjects: Essays on The Practical History of Anthropology*. Editado por P. Pels and O. Salemink. Michigan: University of Michigan Press.
- POOLE, D. (2005). An Excess of Description: Ethnography, Race, and Visual Technologies. *Annual Review of Anthropology* 34:159-79.
- PRATT, M. L. (2011). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fonod de Cultura Económica
- PRINS, H. (2004). "Visual Anthropology," en *A Companion to the Anthropology of American Indians*. Editado por T. Biolsi. Oxford: Blackwell Publishing.
- RAMOS, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades* 21 (42):131-148.
- RAMOS, A. M., C. CRESPO y M. A. TOZZINI (2016). "En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder," en *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Editado por A. M. Ramos, C. Crespo, and M. A. Tozzini. Viedma: Editorial UNRN.
- RAPPAPORT, J. (1990). *The politics of memory native historical interpretation in the Columbian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REINERT, K. (2015). "Pictures from afar: Robert Lehmann-Nitsche and the medium of the picture postcard," en *Explorers and Entrepreneurs behind the camera*. Editado por G. Wolff. Berlin: Explorers and Entrepreneurs behind the camera.
- REVEL, J. (2004). "La memoria y los usos del pasado," en *Tradicón y Renovación en las ciencias sociales y humanas. Acerca de los problemas del Estado, La sociedad y la economía*. Editado por N. Girbal-Blacha, pp. 37-42. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- REYERO, A. (2010). "Ver en fotos rever en la memoria? Límites y alcances de la fotografía en la construcción de memoria e identidad de una comunidad toba," en *Fotografía e identidad. Captura por la cámara, devolución por la memoria*. Editado por L. Da Silva Catela, M. Giordano, and E. Jelin, pp. 59-84. Buenos Aires: Trilce.
- RICHARD, N. Editor. (2008). *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción & Paris: Museo del Barro, ServiLibro & CoLibris.
- RODRIGUEZ, L. B. (2004). Reflexiones acerca de la memoria y los usos del pasado a partir del análisis de un caso en el Noroeste Argentino. Departamento de Santa María (provincia de Catamarca). *Cuadernos de Antropología Social* 20:151-168.
- RUBY, J. (2007). Los últimos 20 años de Antropología visual - una revisión crítica. *Revista chilena de antropología visual* (9).
- RUSSELL, C. (2003). *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video* Durham, NC: Duke University Press.
- RYDÉN, S. (1936). *Chaco. En resa bland fornlämningar och Indianer i argentinska och bolivianska Chaco*. . Göteborg: Förlag- aktiebolaget Västra Sverige.
- SALAMANCA, C. (2009). Revisitando Napalpí: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia. *RUNA XXXI* (1):67-87.
- SALOMAA, I. (2002). Rafael Karsten (1879-1956) As a Finnish Scholar of Religion. The life and career of a man of science, University of Helsinki.
- SANSONI, I. (2001). Río Arriba, río abajo. La literatura de viajes y la exploración de los ríos interiores. Orinoco, Bermejo y Pilcomayo. *Revista Theomai* (numero 3).
- SBARDELLA, C. y J. BRAUNSTEIN (1991). Las dos caras de la tragedia de Fortín Yunka. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* II:107-131.
- SEGATO, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- SHOHAT, E. y R. STAM (1994). *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media* New York: Routledge.
- SILTALA, J. (2015). Dissolution and reintegration in Finland, 1914-1932: How did a disarmed country become absorbed into brutalization? . *Journal of Baltic Studies* 46:11-33.
- SOLER, C. (2017). "Enfocar nuestra trinchera". El surgimiento del cine indígena en la provincia del Chaco (Argentina). *Folia Histórica* (28).
- SPADAFORA, A. M., M. GÓMEZ y M. MATARRESE (2010). "Rumbos y laberintos de la política étnica: organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la provincia de Formosa (pilagá y toba) " en *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Editado por G. Gordillo and S. Hirsch, pp. 237-257. La Crujía: Buenos Aires.
- SPOLIANSKY, V., I. ROCA y M. I. SCARAFONI (2011). El Fondo Documental Enrique Palavecino. Archivo del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti" (FFyL-UBA). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1 (2).

SPOTA, J. C. (2010a). Fronteras difusas y actores sociales mestizos: debates conceptuales y desarrollos analíticos en torno a los espacios de frontera y sus vinculaciones con los indios-blancos en la región del Chaco durante la segunda mitad del siglo XIX. *Espacio Ameríndio* 4 (2):82-116.

— (2010b). "Política de frontera y estrategia militar en el Chaco argentino (1870-1938) Ed. SAA.," en *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de Sudamerica*. Editado por L. Nacuzzi and C. Lucaioli. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología (SAA).

STOCKING, G. (1993). "La Magia del Etnógrafo. El Trabajo de Campo en la Antropología Británica de Tylor a Malinowski " en *Lecturas de Antropología para Educadores*. Editado por H. Velasco Maíllo, F. J. García Castaño, and Á. Díaz Rada. Madrid: Trotta.

— (1991). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Wisconsin: Univ of Wisconsin Press.

STRAUVEN, W. Editor. (2006). *The Cinema of Attractions Reloaded*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

SZASZ, M. (1994). *Between Indian and White Worlds. The cultural broker*. Norman: University of Oklahoma Press.

TAMAGNO, L. (2001). *Los tobos en la casa del hombre blanco. Identidad, Memoria y utopía* La Plata Al Margen.

— (2011). Racismo, genocidio y repression. La necesidad de supercar ciertos obstaculos epistemologicos *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1 (2).

TAMAGNO, L., C. MAIDANA y A. MARTINEZ (2015). Rebeliones indígenas, movimientos socioreligiosos y procesos de territorialización. El Dios Luciano y la iglesia evangélica unida en Argentina. *Tabula Rasa* (22):147-166.

TAPICENO, R. (1993). "Solamente adoraban a Dios," en *Memorias del Gran Chaco 1900-1993 Pilagá y Toba del Oeste. Pero, todavía existimos*. . Editado por W. Horst, B. Horst, L. M. De La Cruz, M. Ferrero, B. Stechina, M. Browne, O. Ortiz, and M. Charpentier. Reconquista, Santa Fé: INCUPO.

TOBING RONY, F. (1996). *The Third Eye. Race, Cinema and Ethnographic Spectacle*. Durham, London: Duke University Press.

TODOROV, T. (1991). *Nosotros y los otros: Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.

TOLA, F. y V. SUAREZ. Editors (2016). *El teatro chaqueño de las crueldades. memorias gom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: Rumbo Sur.

TORRES FERNÁNDEZ, P. (2007/2008). Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de Siglo XX: entre comunidades e identidades diversas. *Población y sociedad* 14/15:139-176.

TRINCHERO, H. H. (2006). The Genocide of indigenous peoples in the formation of the Argentine Nation-State. *Journal of Genocide Research* 8 (2):121-135.

- (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.
- (2000). *"Los Dominios del Demonio". Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- TROYA, M. F. (2012). Un segundo encuentro: la fotografía etnográfica dentro y fuera del archivo *Íconos, Revista de Ciencias Sociales* 42:17-31.
- VARDICH, Z. (2014). *Síntesis histórica de Las Lomitas y breves historias de su gente*. Formosa: Subsecretaría de la Cultura de la Provincia.
- VELOZO DE ESPINOSA, E. A. (1996). *Formosa en los albores del siglo XX. Un aporte a la comprensión de la organización espacial de la Provincia de Formosa* Formosa: CEDENA UNNE.
- VEZUB, J. E. (2011). 1879 - 1979: Genocidio indígena, historiografía y dictadura *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1 (2).
- VILLAR, D. (2008). Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané. *Suplemento Antropológico, CEADUC-Universidad Católica de Asunción, Asunción, Paraguay* 43 (1):339-386.
- VILLARROEL, M. (2010). Por la Ruta del Discurso Eurocéntrico en el Cine de Exploradores *Aisthesis* 48:90-111.
- VIÑAS, D. (1982). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- VIVANCO, L. A. y R. J. GORDON. Editors (2006). *Tarzan was an Eco-tourist and other tales in the Anthropology of Adventure*. New York - Oxford: Berghahn.
- VOLLWEILER, S. (2017). Los baqueanos: expertos en los caminos de la frontera sur de Buenos Aires (siglo XVIII) *Revista TEFROS* 15 (1):69-97.
- VON ROSEN, E. (1921). *Bland indianer, Forskningar och äventyr i Gran Chaco* Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- VUOTO, P. (1986). Los movimientos de Luciano y Pedro Martínez, dos cultos de transición entre los toba-taksek de Misión Tacaaglé. *Scripta Ethnológica* 10:19-46.
- VUOTO, P. y P. WRIGHT (1991). Crónicas del Dios Luciano. Un culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino *Religiones Latinoamericanas* 2:149-180.
- WASSÉN, H. (1966/67). Four Swedish Anthropologists in Argentina in the First Decades of the 20th Century. *Folk* 8-9:343-350.
- WATTERS, D. R. y O. F. ZAMORA (2002). C. V. Hartman and Museum Anthropology a Century Ago. *Bulletin of the History of Archaeology* 12 (2):21-24.
- WILLIAMS, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- WOLF, E. (1956). Aspects of group relations in a complex society: Mexico. *American Anthropologist* 58 (6).

WRIGHT, C. (2009). "Faletau's Photography or the Mutability of Visual History in Roviana " en *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*. Editado por E. Edwards and C. Morton. Farnham, UK & Burlington, USA.: Ashgate.

WRIGHT, P. (2002). Ser católico y ser evangelio: tiempo, historia y existencia en la religión toba *Anthropologicas* 13 (2):61-81.

— (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino. *Horizontes Antropológicos* 9 (19):137-152.

— (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

ZALAZAR, J. R. (1993). "El error de Garcete," en *Memorias del Gran Chaco 1900-1993 Pilagá y Toba del Oeste. Pero, todavía existimos*. Editado por W. Horst, B. Horst, L. M. De La Cruz, M. Ferrero, B. Stechina, M. Browne, O. Ortiz, and M. Charpentier. Reconquista, Santa Fé: INCUPO.