



## ARTÍCULO

# LAS “MASACRES” Y LA “CULTURA” EN LA PRODUCCIÓN DE MEMORIAS ENTRE COLECTIVOS PILAGÁ Y QOM EN CONTEXTOS INTERCULTURALES

Lucrecia Raquel Greco<sup>1</sup>  
Anne Gustavsson<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Programa de Pós-graduação em Antropologia,  
Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, Brasil.

<sup>2</sup>Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) -  
Escuela IDAES, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.

## Introducción

En este artículo analizamos los modos en que colectivos indígenas toba o qom<sup>1</sup> del Barrio Toba de Ingeniero Juárez, oeste de Formosa, Argentina, y colectivos pilagá de las comunidades periurbanas Qompi y Ayo La Bomba del centro oeste de dicha provincia se relacionan con el pasado en el marco de investigaciones participativas enfocadas en la producción de las memorias junto con actores no indígenas. Consideramos cómo la historia reciente sedimentó en las experiencias y prácticas actuales de los colectivos indígenas e indagamos en situaciones concretas de producción de memorias identificando nociones claves y tensiones en la elaboración de historicidades y modos de relacionarse con las narrativas enunciadas por los sectores hegemónicos de la sociedad.

El análisis se basa en el proceso de investigación doctoral de una de las autoras, entre colectivos pilagá y el proceso posdoctoral de la otra autora, entre colectivos qom del oeste de Formosa. En nuestras investigaciones recurrimos a la observación participante entre miembros de comunidades indígenas y no indígenas, especialmente aquellos vinculados a la educación intercultural bilingüe, ONGs y al movimiento indígena. Asimismo realizamos investigaciones participativas (Lassiter 2005, Rappaport y Ramos Pacho 2005) generando situaciones de reflexión con colectivos indígenas sobre el pasado y/o la "cultura".

En el caso qom, la investigación se realizó entre 2010 y 2014 a través de una serie de talleres de danza y memoria realizados por Lucrecia junto con Silvia Citro, Mariana Gómez y Soledad Torres Agüero y derivó en la edición del libro *Memorias, músicas, danzas y juegos de los Qom de Formosa* publicado en 2017 (Citro et al. 2017). Entre los pilagá, la investigación doctoral de Anne (Gustavsson, 2018) realizada entre 2013 y 2017 se centró en la discusión y el análisis colectivo mediante talleres, entrevistas y proyecciones en espacios comunitarios del primer registro fílmico de los pilagá, tomado en la zona a comienzos del siglo XX.

La problematización de la memoria y la historia indígena son preocupaciones recurrentes en la bibliografía sobre y desde los pueblos indígenas del Chaco argentino (Gordillo 2010, Citro 2009, Tola y Medrano 2020, Citro et al 2017, Ortiz, 2010, Tapiceno 1993). En lo que refiere a los diversos modos en que se producen historia y regímenes de historicidad entre estos pueblos, Gordillo (2010), Wright (2008), Citro (2009), Gustavsson (2018, 2021) y Cardin (2017) se centran en la configuración poscolonial de las memorias y categorías indígenas a partir de su inserción en procesos estatales hegemónicos. Cardin (2017) resalta la incidencia de las experiencias contemporáneas sobre el acto de recordar como forma de desafiar a la memoria oficial y fundar reclamos territoriales entre los qom. Esta forma de abordar la memoria como algo movilizado por diversos actores en coyunturas específicas es central en nuestros análisis. Por su parte, Tola y Medrano (2020) señalan la importancia de las agencias no humanas en el devenir histórico indígena. Esta contribución es esencial para complementar lecturas que, como las primeras, se centran predominantemente en los efectos de las relaciones poscoloniales. Sin embargo, tales análisis colocan entre paréntesis las narrativas ligadas a las conversiones cristianas y a discursos hegemónicos estatales capitalistas que afectaron algunas dimensiones de la "persona" indígena (Citro y Gómez, 2013:277).

Por ello consideramos imprescindible integrar en cualquier análisis de la producción de memorias de los pueblos indígenas del Chaco argentino las identidades cristianas contemporáneas y las situaciones poscoloniales desde las cuales se elaboran y re-elaboran narrativas sobre el pasado. Nuestros interlocutores indígenas en tanto miembros de grupos subalternizados producen sus propias historicidades, reelaborando continuamente sus experiencias históricas (lineares, míticas, humanas y no humanas) y sus proyectos en cuanto colectivos. En esta construcción también tienen injerencia las memorias hegemónicas y los modos de narrar de la historiografía oficial, cuyos argumentos y formas narrativas pueden ser internalizados y/o a veces confrontados (Cardin 2017, Ramos 2011). La definición de lo que es interior y exterior a los colectivos es dinámica y contextual, y se basa en la imbricación de los devenires históricos y las conformaciones micropolíticas de la constitución de la persona. En este sentido, puede pensarse que en la construcción de memorias y las definiciones de "cultura" de los pueblos se producen nociones que constituyen más una guía para el futuro que una cristalización del pasado (Rappaport, 2007: 221).

Si pensamos cómo los colectivos definen su "cultura" con comillas (Carneiro da Cunha 2009:312-313), en cuanto caracterización de sí mismos y sus prácticas en contextos interculturales, esta definición sería en sí una práctica cultural e histórico-política, donde intervienen también diversas agencias. El libro colectivo (Citro et al., 2017) que emergió de la experiencia que aquí analizamos entre los qom del oeste da cuenta de cómo la "cultura" encomillada se reconoce en prácticas ligadas a períodos pre conversión. Asimismo evidencia el interés de colectivos qom por registrar algunos fragmentos de esa "cultura". Como veremos, entre los pilagá también aparece esta noción al referirse a algunos modos de vida pre-evangélicos de los "antiguos".

En lo que sigue consideraremos cómo los procesos históricos recientes, incluyendo la praxis antropológica, han incidido en los devenires qom y pilagá para pensar cómo estos procesos han sedimentado en sus experiencias y marcos interpretativos actuales. Posteriormente, desde nuestros relatos etnográficos, abordaremos los modos en que los colectivos construyen sus narrativas y proyectos de existencia en el marco de esta experiencia histórica y destacaremos las implicancias de nuestras investigaciones conjuntas en estos procesos. Finalmente realizaremos un análisis comparativo identificando los diversos modos en que los colectivos se relacionan con el pasado indígena en contextos interculturales específicos y en relación con sus proyectos de existencia.

## **Algunos tópicos de la historia reciente en el Chaco: transformaciones históricas, antropología y producción de memorias qom y pilagá**

Nos centraremos en algunos aspectos de los procesos históricos recientes que han afectado a los qom y los pilagá, para entender tanto cómo estos cambios han sedimentado de forma individual y colectiva en algunas prácticas y representaciones (Bourdieu 1986, Connerton 1989), así como para pensar los modos en que los colectivos construyen el pasado desde el presente (Ramos 2011, Rivera Cusicanqui 2015). Referimos a procesos históricos para señalar que abordaremos en primer lugar una narrativa cronológica y secuencial que, aunque haya incidido en la constitución de subjetividades indígenas y sus conceptualizaciones del pasado, no necesariamente coincide totalmente con los modos en que los pueblos originarios experimentan la temporalidad y construyen sus historicidades a partir de agencias tanto humanas como más que humanas (Sahlins 1988, Citro 2009, Tola y Medrano 2020). Asimismo, entendemos que describir la historia de acontecimientos en términos cronológicos desde el punto de vista de las agencias humanas no anula la consideración de otras agencias (plantas, suelos, animales) y entidades más que humanas en la historia (Tsing 2015).

Los qom del oeste y los pilagá fueron considerados por varios exploradores, misioneros y etnógrafos como dos parcialidades tobas. Métraux (1937) se refería a los pilagá como "toba pilagá" por considerarles un subgrupo toba. Sin embargo, a pesar de las similitudes lingüísticas, de costumbres y de las relaciones pacíficas, ambos colectivos se auto-identifican como grupos distintos en la actualidad (Gómez, 2016).

Estos dos pueblos, como otros de la región del Chaco, mantuvieron una gran autonomía de la vida criolla-estatal hasta fines del siglo XIX, cuando fueron invadidos por la colonización y gradual ocupación del Pilcomayo por parte de una población criolla proveniente de Salta y Santiago del Estero dedicada a la ganadería trashumante; proceso habilitado por el avance militar entre 1884 y 1917 (Beck 2007, Gustavsson 2018, Gordillo y Leguizamón 2002). Desde esas décadas, comenzó un proceso de despojo territorial, modificación drástica del medio ambiente por acción antrópica, así como por acción no antrópica, sedentarización forzada e instalación de misiones anglicanas durante el cual las poblaciones originarias se vieron obligadas a incorporarse al trabajo estacional en los ingenios. Estos procesos implicaron la superposición de la vida de cazadores-pescadores-recolectores en territorios tradicionales de reducidas dimensiones con la de trabajadores asalariados migrantes en ingenios fuera de esos territorios (Gordillo 2010,

Salamanca 2009, Ceriani y Lavazza, 2013, Matarrese 2013, Citro et al (2017). En estas situaciones los colectivos indígenas reexistían creando nuevas dinámicas culturales, como el documentado baile interétnico del *nomi* (Citro, 2009).

Con respecto al proceso de evangelización, en el caso qom del oeste, la incorporación a la fe cristiana comenzó a principios del siglo XX con la instalación de misiones anglicanas (Torres Fernández 2007/2008). A diferencia del fracasado intento de evangelizar a los pilagá (García y Spadafora 2012, Torres Fernández 2007/2008), los anglicanos influyeron fuertemente en la vida qom durante más de tres décadas (Gómez, 2016). Con el tiempo, en ambos casos, la evangelización fue encabezada por indígenas en cada comunidad, existiendo iglesias evangélicas y anglicanas bajo liderazgo indígena hasta la actualidad<sup>2</sup>.

Con la conversión parte de las prácticas religiosas indígenas fueron abandonadas, aunque algunos elementos de la experiencia ritual continuaron vigentes, especialmente en los cultos del evangelio, de raigambre pentecostal. En intersección con las nuevas dinámicas de subsistencia y territoriales, la conversión permitió la emergencia de una nueva espiritualidad sincrética que combinó elementos provenientes de cristianismos y del chamanismo (Ceriani Cernadas 2008, Citro 2009, Cordeu y Siffredi 1971, Miller 1979, Wright 2008).

Hacia las décadas de 1960-70 el trabajo en los ingenios cayó por causa de la progresiva mecanización, tras haber minado la subsistencia no mercantil de las comunidades indígenas. Para esta época distintas organizaciones no gubernamentales de acción comunitaria como INCUPO y ENDEPA, vinculadas a las iglesias cristianas, se establecieron en la provincia para alentar proyectos destinados a combatir la pobreza y marginalidad de las comunidades (De La Cruz 2000). Con el retorno de la democracia después del último golpe militar en Argentina y la sanción de la Ley Provincial del Aborigen 426/84 hacia fines de la década de 1980 los qom de la región oeste – junto con el resto de los indígenas del centro- oeste y este formoseño y algunas comunidades periféricas a la capital provincial – obtuvieron títulos de propiedad de sus tierras, tras prolongados procesos de lucha, en los que fueron acompañados por instituciones religiosas (Spadafora et al, 2010). En este proceso los qom del oeste obtuvieron gran parte de las tierras reivindicadas logrando recuperar un territorio continuo mientras que para los pilagá este proceso fue más accidentado y esporádico, resultando en una distribución espacial dispersa que ha dificultado especialmente sostener las prácticas de marisca (Spadafora et al 2010). Asimismo, las configuraciones de poder comunitarias pasaron progresivamente a asociarse con el contacto

con instituciones creadas en el mundo no indígena (Citro 2009), como en los ámbitos de la salud y la educación con la incorporación de políticas estatales de interculturalidad (Hirsch y Serrudo 2010; Lorenzetti 2011).

En el ámbito de la educación oficial formal, a través de experiencias específicas dentro de las provincias de Formosa y Chaco en la década de 1980 y luego desde la esfera nacional bajo la impronta de la reforma educativa de 1993, las escuelas con alumnado indígena de la región –que históricamente tuvieron un papel asimilacionista o integracionista (Ossola 2010)– se reconfiguraron como Escuelas bajo la modalidad Intercultural Bilingüe (Hirsch y Serrudo 2010). Vale apuntar que la gran mayoría de los maestros en estas escuelas son no indígenas y solo en algunos casos cuentan con presencia de MEMAs (Maestro Especial de Modalidad Aborigen) indígenas. Aunque esta modalidad educativa responde a lineamientos políticos interculturales, en su implementación se mantienen prácticas y lógicas que responden al paradigma del monolingüismo e integracionismo, fuertemente enraizadas en las instituciones educativas argentinas, dificultando la transformación del modelo homogeneizador (Hecht 2007).

Históricamente la relación de los gobiernos locales y provinciales de Formosa con las comunidades ha asumido la forma de vínculos clientelares basados en la pertenencia partidaria, principalmente al peronismo, representado por el partido justicialista y sus facciones (Gordillo, 2009). Aunque han sido creadas organizaciones que posicionaron a los pueblos indígenas como actores en las negociaciones (Spadafora et al, 2010), la construcción de hegemonía política ha tendido a impedir la conformación de organizaciones que enfrenten vigorosamente el *status quo* provincial. El órgano provincial indigenista, Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), también se maneja en este modelo de relaciones y desde su creación ha sido dirigido por no indígenas. Aquí vale destacar el caso de la Federación de Comunidades Indígenas del Pueblo Pilagá, con la que trabajó Anne, organización indígena que desde su creación nuclea a casi la totalidad de las comunidades pilagá de la provincia y que con muy pocos recursos propios y gran dificultad busca desde su creación construir representatividad por fuera de instituciones indigenistas del Estado provincial y disminuir las instancias de intervención y dependencia de las ONGs que apoyaron su creación. La organización ha sufrido varias trabas jurídicas y burocráticas impuestas desde el Estado, que se suman a la dificultad de su dirigencia para resguardarse de la dinámica faccionalista de la política provincial (Spadafora et al. 2010).

Las relaciones con el mundo blanco y el reconocimiento de derechos indígenas por parte del estado provincial no implicaron el acceso igualitario a servicios y bienes ni revirtieron la estigmatización de los indígenas por

parte de la población no indígena. La relación del estado provincial con los pueblos indígenas está signada hasta hoy por la violencia, habiendo ocurrido en los últimos años persecuciones, asesinatos y amenazas. El gobierno provincial, mientras tanto, busca crear una imagen de promoción de la multiculturalidad a través de políticas de valorización del patrimonio cultural que tienden a reivindicar representaciones exógenas de indígenas del pasado que no se relacionan con la realidad presente de los pueblos (Citro y Torres Agüero, 2012; Citro, Greco y Torres, 2019).

Los procesos de sedentarización, incorporación al mercado y conversión religiosa minaron dinámicas socioculturales y constituyeron nuevas subjetividades, así como nuevos modos de interpretar las realidades que se les impusieron a los colectivos (Gordillo 2010, Wright 2008). Estos cambios, especialmente la conversión religiosa, contribuyeron a forjar imágenes negativas y estigmatizantes de las propias prácticas culturales, basadas en valorizaciones ligadas a la moral cristiana y al trabajo en su forma capitalista (Wright 2003). La conversión implicó formar nuevas identidades indígenas construidas en oposición a lo "antiguo" que trazan un corte simbólico con varias de las prácticas asociadas a los antepasados. Estas propias representaciones y lecturas sobre el pasado se realizan desde un presente de agricultores sedentarizados, o trabajadores estatales y desocupados urbanos, ciudadanos argentinos y evangélicos (Wright 2008, Citro 2009, Salamanca 2009, Gordillo 2009, 2010). Gordillo (2009) señala que la experiencia histórica de explotación y pobreza ha constituido las subjetividades indígenas actuales en la región del Chaco argentino, produciendo entre otras cosas una nueva identidad pan-étnica con fuertes componentes de clase, la de los "aborígenes", asociada a la imagen y experiencia de compartir una misma situación de pobreza.

Sin embargo, como diversos autores apuntaron, estas desidentificaciones en relación a diversos aspectos de su propio pasado son tanto expresiones de una subjetividad indígena fuertemente colonizada por categorías blancas y de la sociedad dominante (Gordillo 2010, Gómez, 2016, Wright 2003), como un indicio de la mencionada forma relacional y mimética en la cual se constituyen las identidades y subjetividades toba y pilagá, caracterizadas por incorporar siempre elementos de otros seres humanos y no humanos como partes de lo propio (Citro 2009; Salamanca 2009, Tola 2007).

Para pensar posiciones de saber y poder que constituyen nuestras inquietudes aquí, es ineludible abordar la historia del contacto entre indígenas y exploradores e investigadores que generaron registros y documentos sobre sus vidas, así como la posterior emergencia de investigaciones desde los propios colectivos indígenas. Si desde la invasión estatal investigadores

antropólogos no indígenas –como Alfred Métraux y Erland Nordenskiöld, entre otros– generaron documentos que fueron “traficados” de modo unidireccional (Fernández Bravo 2013) hacia un público no indígena y utilizados por sucesivas generaciones de antropólogos, es notable que en las últimas décadas se ha comenzado a retornar algunas de las imágenes y documentos, fomentando el acceso de los propios pueblos a los materiales guardados en museos y archivos, localizados en lugares alejados del Chaco (Giordano 2010, Gustavsson 2018, 2021). Así, en las últimas generaciones, algunos investigadores no indígenas fueron interlocutores para pensar la historia, trayendo a colación lecturas de los primeros exploradores. Asimismo, cada vez existen más procesos de documentación e investigación por parte de las comunidades.

En la región de Ingeniero Juárez este tipo de trabajo ha sido realizado individualmente o en forma colectiva como en el citado libro del que participamos. Entre los pilagá las iniciativas de investigación de índole colectiva giran en torno a la reconstrucción de episodios de violencia estatal contra su pueblo como lo fue la masacre de Rincón Bomba<sup>3</sup>, visibilizada en los últimos tiempos por diferentes actores y medios en el ámbito provincial y nacional por ser objeto de disputa de una causa penal y civil. También existen iniciativas individuales llevados adelante por personas vinculadas a la educación bilingüe o al movimiento indígena.

A continuación presentaremos algunas notas etnográficas de nuestras investigaciones para analizar las lecturas y elaboraciones del pasado indígena que realizan los colectivos en contextos interculturales.

### **Culturas, territorios y antiguos. Notas etnográficas de la investigación participativa entre los qom**

En el caso del Oeste de Formosa el trabajo participativo comenzó en 2010, cuando Luna de la Cruz, antropóloga y bailarina, invitó a Lucrecia a acompañarla a comunidades qom del entorno de Ingeniero Juárez ante el pedido realizado por una ONG que trabaja con la Asociación de Artesanas indígenas wichí y qom. La ONG estimulaba entre las artesanas el uso de técnicas tradicionales de trabajo o en diálogo con estas, como la recolección de plantas en el monte, el esquilado y el teñido. Luna y Lucrecia realizaron una breve estadía en Vaca Perdida, una comunidad rural del entorno de Ingeniero Juárez, para analizar la posibilidad de generar ese trabajo. Poco tiempo después la entonces presidenta de la Asociación de Artesanas, Susana Segundo, viajó a Buenos y se hospedó en la casa de Lucrecia.

En Buenos Aires, ambas visitaron diversos espacios de práctica de danza de la ciudad (folclore y tango) y conversaron mucho sobre danzas. A lo largo de estos diálogos, Susana planteó la necesidad que sentía de tener danzas tobas para mostrar en el Festival del Petróleo, un festival local, donde las wichís presentaban una performance. Ante esta inquietud Susana y Lucrecia se reunieron con Silvia Citro, investigadora de las danzas y corporalidad qom del este de Formosa, y juntas pensaron la posibilidad de atender a esta demanda desde el Equipo de Antropología del Cuerpo (EACyP) donde Silvia y Lucrecia participaban. Así, desde 2010 a 2014 se realizaron talleres de danza y memoria (Citro et al, 2017; Citro, Greco y Torres, 2019).

En la primera visita al Barrio Toba para trabajar con danza y memoria, Lucrecia trabajó con mujeres artesanas qom de la Asociación. El primer ejercicio que Lucrecia realizó junto con ellas fue leer fragmentos de textos de diversos investigadores que versaban sobre las danzas indígenas, especialmente sobre el *nomi*<sup>4</sup>, exhibir imágenes de la etnografía de Silvia Citro entre los qom del Este y un documental realizado entre los pilagá en la década de 1920 (sobre el que nos explayaremos más adelante), para finalmente dibujar y escribir sobre las danzas del pasado y del presente. La escritura y el dibujo eran métodos comúnmente usados por la ONG, por lo cual no les resultaron extraños a las mujeres. A partir de los comentarios y dibujos, pudo notarse que la mayoría de los sentidos atribuidos a las danzas antiguas tenían una carga valorativa negativa, relacionada al hecho de que estas prácticas se asociaban al pasado previo a la conversión cristiana. Cecilia, reflexionando sobre los dibujos de las danzas antiguas, expresó: "no hay más (danzas), porque es malo, no se baila más porque es malo", del tiempo en que "no conocían a Dios". Continuando las indagaciones, Olga, otra artesana también apuntó que no se practicaban más porque "los misioneros [anglicanos] lo prohibieron". Allí notamos que algunas prácticas de los antiguos eran estigmatizadas, sobre todo por no corresponderse con las prácticas cristianas. Así, el abandono de las danzas y otras prácticas de los antiguos era usualmente considerado una consecuencia, positiva, del conocimiento del evangelio. En el proceso notamos que la demanda de realizar una performance sobre la "cultura" y las valoraciones positivas sobre las danzas antiguas se daba sobre todo entre algunas mujeres, especialmente entre quienes más viajaban a encuentros y tenían mayor articulación política con otros líderes indígenas. Así puede señalarse el papel que juega la experiencia de encuentro con otros colectivos indígenas en este interés de representarse y elaborar de otro modo la relación con el pasado<sup>5</sup>.

Al realizar el mismo ejercicio con mujeres jóvenes, introdujimos también la experimentación corporal, principalmente a partir de las descripciones que conocíamos del *nomí*. Estas y otras manifestaciones dancístico-musicales aparecían para las jóvenes también como fenómenos del pasado pero eran valorizadas positivamente: eran "importantes" por pertenecer a la "cultura". Con este grupo analizamos los dibujos propios junto con aquellos realizados por las adultas y comenzamos a pensar los modos en que la misma historia es contada desde diversas perspectivas. En estas diferencias entre generaciones que analizamos en otros artículos (Greco, 2016; Gómez, Greco y Torres, 2013) se percibe el modo en que la "cultura" comenzaba a aparecer como palabra y concepto en el vocabulario de las jóvenes, adquiriendo un valor positivo. Las jóvenes estaban viviendo un proceso de reivindicación de la "cultura", construido en relación con los movimientos indígenas, la presencia de las ONGs y de investigadores y la inserción de algunas prácticas de educación intercultural bilingüe donde se tematiza la "cultura" (Gómez, Greco y Torres, 2013; Greco, 2016). Así también la búsqueda de esta historia local comunitaria se gestaba en relaciones interculturales, donde emergen procesos de reflexividad. Mientras tanto, las mujeres de generaciones anteriores, que vivieron procesos de evangelización, incorporación al mundo del blanco y estigmatización de las prácticas indígenas precristianas, enfatizaron los sentidos de la danza en relación a la conversión y las primeras experiencias de prohibición de las danzas por parte de los misioneros, manifestando el modo en que esta estigmatización y representación del pasado se encarnaba en el cuerpo. Como señalamos, las mujeres adultas que valorizaban positivamente el pasado lo hacían sobre todo desde una experiencia de diálogo con la ONG y el contacto con otras asociaciones indígenas a partir de viajes y encuentros en cuanto artesanas asociadas.

En viajes posteriores, realizamos diversos encuentros en la comunidad. Ya sin apoyo directo de las reuniones de la ONG, y en un contexto de elecciones de autoridades del ICA, donde algunas artesanas participaban activamente, fue más difícil reunir mujeres adultas del barrio, aunque logramos realizar reuniones con vecinos, principalmente MEMAs y jóvenes estudiantes secundarios, que nos presentaron sus procesos de investigación sobre prácticas del pasado e historia local. Así, el MEMA Gerson Ortiz nos mostró un cuadernillo sobre la historia del Barrio Toba hecho por él con apoyo de profesores criollos (Ortiz, 2010). Amanda Ortiz, compañera de Gerson, también nos presentó su recopilación ilustrada de cuentos qom. Por su parte el estudiante Epifanio Fernández nos mostró, en el marco de experimentaciones de movimiento corporal sobre el *nomi*, su investigación sobre las danzas del pasado que venía realizando, escuchando relatos de

su abuelo y creando pasos a partir de ellos. Posteriormente, realizamos reuniones solo con los MEMAs, fuera del horario de trabajo, ocupando una sala de la escuela sin participación del director ni de maestros criollos. En estas reuniones leímos y revisamos relatos y puntos de vista sobre las prácticas de los antiguos realizadas por diversos antropólogos y exploradores. También analizamos relatos de las mismas mujeres y jóvenes con quienes trabajamos en encuentros anteriores, así como los de los propios MEMAs. Cuando leíamos colectivamente perspectivas positivas como la de Métraux (1937) se desarrollaban largas conversaciones en idioma qom relacionando los textos a los relatos de los ancianos. Las docentes venían preguntándose sobre prácticas del pasado de formas menos sistemáticas y a través de iniciativas individuales, como en el caso de Amanda y Gerson. También Isabel Salomón había empezado a experimentar y recrear las danzas y costumbres antiguas en los actos escolares desde hacía tres años, según ella "inventando". Ramón Ortiz señaló que le interesaba continuar este tipo de experiencias sólo si se hacían "coreografías con sentido", fundamentadas en el significado de las danzas para los antiguos. Amanda agregó que lo interesante sería "inventar a conciencia". Puede señalarse el interés de los MEMAs por evocar prácticas culturales de generaciones anteriores y recuperar sentidos. Los MEMAs se encontraban interesados en el "rescate" de danzas y prácticas antiguas, en "aprender" para practicar la "cultura" dentro del espacio de la escuela, una institución que, como señalamos arriba, a pesar de suponerse "intercultural", se produce fundamentalmente desde lógicas y necesidades estatales. Amanda expresó que "la cultura identifica lo que somos", incluyendo la lengua, las costumbres, la relación con la naturaleza. Destacó que era importante "rescatar la cultura", "tener material" y enfatizó el papel de los MEMAs como el de "herramientas de la comunidad" para llevar adelante este rescate. También apuntó que cuando alguien le pregunta sobre "cómo es su cultura", ella señala que "sabe, oyó", que su cultura "la tiene pero no la practica". En este sentido, ante la pregunta de Lucrecia acerca de por qué no practicaban los bailes, respondió que era "por los sentimientos" y agregó: "yo no lo voy a hacer pero sí lo tengo que aprender". Vale resaltar la distancia sentida por Amanda respecto a los bailes: sus "sentimientos", sedimentados en su historia, la alejan de ellas tal vez por los estigmas que pesaron sobre las manifestaciones culturales indígenas ante el dominio de la sociedad criolla, pero también en parte por el hecho de su experiencia en la religión anglicana, donde las danzas habían sido prohibidas. Sin embargo, su proyecto de existencia actual da un lugar a estas investigaciones. Por su parte, Paula Ortiz comentó que la cultura debe mantenerse viva, para no perderla, y que para ello "deben rescatarse

materiales, hacer la investigación..." y señaló que lo único que como qom estaban manteniendo "firme" era el idioma. Alejandra apuntó que necesitan quien los "ayude" con los materiales, destacando que sus colegas la habían ayudado a aprender sobre la cultura y también marcando la necesidad de contar con personas externas a la comunidad que, como nosotras, apoyen este trabajo. Ramón destacó la importancia de "no quedarse con los materiales, volcarlos a la escuela". Puede percibirse la importancia dada por los MEMAs a la escuela como espacio de transmisión de los conocimientos sobre la "cultura" (Greco, 2016), que ellos consideran un fenómeno susceptible de ser objetivado en el "material" escrito o al menos transmisible en la institución escolar. Junto con las MEMAs mujeres logramos también realizar un encuentro de experimentación corporal, donde trabajamos con memorias de las músicas y danzas qom. Este trabajo permitió la emergencia de reflexiones acerca de la posibilidad de dar continuidad a estas prácticas en nuevos contextos, lúdicos, escolares, entre otros posibles. En el caso de los juegos, las docentes manifestaron un interés por continuar indagando y promoviendo la práctica de juegos tradicionales entre los niños, buscando "practicar" la cultura. Las maestras destacaron también la importancia de "mover el cuerpo" para recordar prácticas de infancia que habían sido olvidadas o estigmatizadas (Citro, Greco y Torres, 2019). Podemos enfatizar así que el conocimiento de la "cultura", adquirió este carácter semejante al del contenido escolar, de "material" que puede "rescatarse" e "investigarse", "aprenderse" y en mucha menor medida practicarse, vinculándose más al pasado que a una experiencia viva en el presente.

Podemos notar que en los encuentros realizados con los MEMAs, predominaba una valorización positiva del conocimiento sobre los "antiguos" y la "cultura". Los docentes reconocieron en el taller una posibilidad para pensar su "cultura", pues no tenían hasta entonces un espacio para reflexionar colectivamente sobre historia y cultura locales. En la escuela se desarrollan actividades relacionadas con la "cultura" pero suelen acotarse a los actos escolares o actividades especiales, donde el foco no es la investigación. Así, las MEMAs producían en estos encuentros modos particulares de pensar la cultura e historia propias, donde profundizaron en sus memorias, las de sus parientes y los sentidos que estas tienen para sus existencias actuales.

## Las masacres, el territorio y la cultura. Notas etnográficas de la investigación participativa entre los pilagá

Entre los pilagá el trabajo participativo se fue consolidando a lo largo de la investigación doctoral de Anne durante sus estadias de campo entre 2013 y 2017 en Las Lomitas y regiones aledañas. El trabajo en terreno incluyó el acercamiento, discusión y análisis de registros visuales de la zona, producidos a comienzos del siglo XX junto a interlocutores pilagá y criollos. Estos registros, localizados en archivos suecos, habían sido desconocidos para el ámbito académico argentino y las poblaciones del Chaco argentino hasta comienzos del siglo XXI. El componente participativo del trabajo se basó tanto en fomentar un análisis colectivo del material como de delinear junto a los interlocutores la posible contribución social de la investigación. En este apartado, relataremos especialmente situaciones y discusiones con líderes de la Federación pilagá, músicos evangélicos, maestros de la modalidad intercultural bilingüe y los llamados "conocedores" de la historia indígena en el marco de proyecciones de un film sobre los modos de vida pilagá y criolla rodado en el Territorio Nacional de Formosa en 1920.

El film titulado *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo* presenta un discurso que cruza el cine etnográfico y el de exploración (Gustavsson y Giordano 2013) valorizando positivamente el modo de vida y la cultura pilagá anteriores a los procesos de sedentarización y evangelización. Se habla de y se muestra su laboriosidad, su habilidad en la elaboración de textiles y vasijas, en las artes de la pesca, caza y guerra etc. Presenta también escenas de elaboración de aloja (una bebida fermentada de uso ritual) en la época de los frutos, así como de su consumo y las danzas practicadas durante las fiestas. A esto se suman varias tomas panorámicas en las cuales se pueden apreciar pastizales, palmerales y las tolderías a distancia.

El ingreso de Anne a los contextos comunitarios se dio en 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. Así, en 2013 Anne conoció a Jorge que trabajaba de zapatero durante la semana, dedicándose a la música y la "iglesia" el fin de semana. Desde un primer momento Jorge se entusiasmó con las indagaciones históricas y la interpretación de materiales de archivo, convirtiéndose en un interlocutor central. El mismo año Anne entró en contacto con referentes de la Federación Pilagá y en 2014 presentó sus intenciones en una de sus reuniones. Sus líderes la recibieron en sus comunidades (Ayo La Bomba, Qompi, Km 14) presentándola 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.

Comenzaremos, entonces, abordando las conversaciones en torno al film con el músico evangélico Jorge, uno de los interlocutores indígenas que Anne conoció por fuera de la Federación. Con respecto a la escena de la "gran danza festiva", que mostraba un registro del *nomí*, Jorge comentó que ciertas prácticas ligadas a la "cultura" de antes se habían prohibido. Sus abuelos le contaron que "apareció Luciano y ahí empieza a haber cambios por la creencia" y entonces "se dejó muchas cosas [ ] algunas costumbres que por medio de Luciano como que prohibía hacer cosas". Para los pilagá evangélicos como Jorge, Luciano (o Tonkiet) es reconocido como el iniciador de la presente religiosidad y de las actuales iglesias evangélicas bajo liderazgo indígena. Pese a haber internalizado estas prohibiciones en cuanto músico y creyente evangélico, Jorge nos explicó detalladamente las razones históricas por las cuales dejaron de practicarse esas danzas, atribuyendo dichas transformaciones al quehacer de una persona concreta.

Sus indagaciones en estas prácticas prohibidas por el evangelio habían comenzado cuando era niño. Con sus hermanos solían pedir a sus abuelos que "demuestren" las danzas de antes y que les explicaran "por qué dejaron de existir". Jorge relató que esa curiosidad había surgido por haber visto en el contexto peri-urbano de Ayo La Bomba durante su niñez espectáculos de bailes y cantos pilagá que poco se parecían a los practicados durante el culto evangélico: "venían muchos hermanos de distintos lugares que son mayores, que todavía alcanzaron a ver cómo era la manera y representaban acá". Los festejos consistían en la exhibición de diferentes aspectos de la "cultura" de los pilagá (danzas, música y juegos). El público estaba constituido por "la gente blanca que quieren ver cómo era lo de antes...". Estos espectáculos eran organizados por parte de la municipalidad de Las Lomitas en el marco de los festejos del Día de la Raza que se realizaban cada 12 de octubre durante varios años en la década de 1980. Con respecto a esta presentación pública de la "cultura", Jorge explicó que "hay como dos partes": por un lado, "hay algunos (pilagá) que no quieren dejar la cultura, que insisten" acompañados por "los blancos que también insisten, piden que demuestren y quieren saber" y por el otro, los "que no quieren saber nada con eso porque son religiosos". Jorge apuntaba que quienes quisieran podían seguir pero que él no quería "participar de eso", enfatizando que "hacer música evangélica" era su "lugar" y "camino".

Con estos dos relatos sobre las "danzas de antes" Jorge mostró interés en compartir sus interpretaciones históricas a las cuales había llegado gracias al diálogo con sus abuelos sobre lo visto en las celebraciones municipales. Por otra parte, lo relatado muestra cómo la categoría "cultura" es utilizada, de modo similar al caso qom, para referir a las prácticas del pasado, sin poder

aplicarse a las danzas realizadas en la actualidad durante el culto evangélico. De esta manera, aunque las investigaciones antropológicas sugieren ciertos sincretismos entre la religiosidad indígena pre y pos conversión, desde una perspectiva evangélica pilagá se remarca una discontinuidad entre las danzas pre-evangélicas y las evangélicas actuales.

Sin embargo, en tiempos recientes las danzas antiguas fueron recuperadas y recreadas por algunos pilagá acompañados por blancos en ocasiones especiales para ser vistas ante un público. Estas representaciones por fuera de los contextos cotidianos comunitarios fueron realizadas por "mayores", quienes habían conocido las danzas porque "alcanzaron a ver cómo era". Esto sugiere que la activación de memorias corporales de una "cultura" propia se daba en situaciones de espectacularización mediadas por no indígenas y el Estado mismo. Da indicios de que no solo se dejaron de bailar las danzas pre-evangélicas en los contextos comunitarios, sino que también se interrumpió la transmisión verbal y corporal de las memorias sobre aquellas prácticas por fuera de situaciones interculturales en las cuales participaban actores externos al colectivo indígena y algunos pocos pilagá que seguían "insistiendo". También vemos en el caso de Jorge cómo indagar o conversar acerca de la "cultura" no necesariamente implica una participación en representarla y practicarla.

Por otro lado, cabe mencionar que esta manera de mostrar y celebrar la "cultura" pilagá no fue duradera. Varios interlocutores, incluyendo a Jorge, recuerdan cómo estas celebraciones fueron interrumpidas debido al rechazo generalizado que sentían los "jóvenes" pilagá hacia el evento que conmemoraba con un tono celebratorio el inicio del proceso colonial y por tratarse de una fecha muy cercana a la del comienzo de la masacre de Rincón Bomba. Esta interrupción da cuenta de la existencia de prácticas contrahegemónicas por parte de "jóvenes", tanto en sus críticas hacia la celebración de Colón como su insistencia en la visibilización y conmemoración de otro evento histórico de mayor envergadura para el pueblo pilagá en esas fechas. De este modo, comenzaron a movilizarse memorias subalternizadas y subordinadas para desafiar el silencio o negación de la masacre sostenidos por la historiografía provincial y nacional, poniendo en evidencia la dimensión política del acto de recordar y conmemorar. Aquí pueden notarse los inicios de la emergencia pública de esta memoria que cobrará fuerzas décadas más tarde durante la causa por la Masacre de Rincón Bomba, iniciada en 2006.

En otras instancias, dirigentes de la Federación Pilagá se han apropiado del film de 1920 haciendo lecturas propias para fines concretos, en contextos de reivindicación de derechos. En un encuentro organizado en julio de 2013

por la líder pilagá Cipriana Noolé Palomo en Qompi, en el marco de las negociaciones por el relevamiento territorial a realizarse con las comunidades pilagá de Formosa, conforme a la ley N° 26160 de emergencia territorial indígena, concurrieron unas 50 personas, entre ellos, varias autoridades de las comunidades cercanas, MEMAs, mujeres, jóvenes y niños. Luego de una charla informativa sobre la ley y su aplicabilidad en castellano, en la cual intervino uno de los "asesores" no indígenas que acompañan a la Federación, y una breve presentación del film realizada por Anne, Noolé pidió al público antes de mostrar el film que prestarán atención al territorio, buscando "despertar la memoria sobre el territorio ancestral". La temática del "territorio" guió tanto las intervenciones del público como las discusiones posproyección. Los participantes comentaron en pilagá y en castellano la centralidad del territorio para poder reproducirse como grupo, para "seguir existiendo" y se discutió en pilagá sobre el cacique Nelagadik, uno de los protagonistas del film, quien fue reconocido como antepasado directo por uno de los participantes.

Antes de la proyección Noolé destacó que los sujetos filmados estaban simplemente "actuando", negando la autenticidad documental del film y desviando así la atención desde las costumbres y cuerpos pilagá hacia la representación del territorio. Vale aclarar que en una reunión anterior Anne había discutido con ella las condiciones del rodaje de 1920, adelantándole que según las fuentes documentales los expedicionarios pagaron a los pilagá por su participación en el film.

Enfatizar esta "actuación" en la proyección, no solo desafiaba la autenticidad de las costumbres representadas en el film, sino que ofrecía una lectura basada en la escenificación de lo indígena frente a individuos externos. Así los pilagá del film eran asumidos como actores que estaban demostrando a pedido de los expedicionarios y el camarógrafo. De modo similar al relato de Jorge, la acción de "actuar" se presenta como una práctica que emerge en situaciones interculturales a pedido de blancos que "insisten y quieren saber" de la "cultura" pilagá. ¿Podemos considerar la filmación de 1920 y las demostraciones de la "cultura" durante las celebraciones del día de la raza como partes de una misma genealogía de escenificaciones que emerge de interacciones interculturales? Por otro lado, vale preguntarse si el quehacer histórico y actual de antropólogos no indígenas en la región también podría interpretarse en estos términos. ¿Enfatizar en la "actuación" de los pilagá, en presencia de una antropóloga, era una manera de advertir la recurrencia de ese tipo de encuentro etnográfico "escenificado"?

Así vemos cómo la "actuación" constituye una forma de transmitir a actores externos las prácticas consideradas propiamente indígenas. Además, se anuncia una resistencia a aceptar y reproducir sin más la narrativa etnográfica objetivista que presenta el film. Mientras los paisajes y ambientes sí son interpretados como huellas reales del territorio "ancestral", las escenas sobre costumbres indígenas son comprendidas como una forma actuada de transmitir la realidad indígena a actores externos a sus comunidades.

Sugerimos que la poca atención prestada a las costumbres pilagá en este evento de reivindicación de derechos indígenas no se explica únicamente por ser consideradas inauténticas, actuadas o prohibidas en la actualidad. El énfasis en la representación fílmica del territorio se relaciona a una preocupación y sentido de urgencia con respecto a la tenencia de tierras orientada a trabajar los conflictos y reclamos por la recuperación del territorio en vez de desarrollar actividades de recuperación y recreación de la "cultura" indígena.

A continuación, presentamos algunas notas etnográficas sobre varias proyecciones y talleres que desarrolló Anne por fuera y dentro de los contextos escolares comunitarios entre 2014-2017. En primer lugar, abordamos lo planteado en un taller sobre historia indígena que Anne realizó en Qompi junto al maestro de modalidad intercultural bilingüe Ignacio Silva<sup>6</sup>, ya jubilado, y el historiador pilagá José Rivero Zalazar<sup>7</sup>. Este taller surgió a partir del trabajo realizado por Anne en las comunidades y como respuesta al pedido concreto de la Federación Pilagá de que colabore en la elaboración de un cuadernillo escolar sobre historia pilagá junto con líderes y maestros pilagá.

Es interesante notar cómo a diferencia de los ancianos que son los que más "memoria" tienen sobre los "antiguos", Ignacio y José serían los más adecuados para trabajar en un libro no solo por su conocimiento sobre el pasado y lo que sus "abuelos" les transmitieron sino fundamentalmente por su capacidad de leer y escribir en castellano y pilagá. Forman parte de los nuevos liderazgos que surgen y quedan habilitados por el movimiento indígena y/o por las políticas estatales interculturales.

Luego de numerosas charlas en las casas particulares de Ignacio y José, se realizó en agosto de 2016 un encuentro-taller sobre historia pilagá entre los tres. Aunque utilizamos el film como disparador de memorias y para pensar cómo los maestros indígenas podrían trabajar este material en sus aulas, los temas centrales que surgieron trataron en su gran mayoría acontecimientos y prácticas que no estaban presentes en el film. Tanto José como Ignacio caracterizaron a los pilagá y a los indígenas de la Argentina en general como "dispersados", refiriendo a la presente localización de los pilagá y

tobas en diferentes partes de las provincias de Salta y Formosa llegando hasta Santa Fé y Buenos Aires como efectos de una "dispersión" causada por episodios de represión y violencia estatal. Se trata de desplazamientos forzados debidos a que "escapaban de la matanza", terminando en general en una sedentarización obligatoria. José repitió que "antes no había lugares fijos" diferenciando la movilidad indígena precolonial de la "dispersión" y la "sedentarización" impuestas.

Además de abordar los sucesos posteriores a la matanza de Rincón Bomba de 1947 y la "dispersión en el tiempo de Garcete" a finales de la década de 1910, José e Ignacio se centraron en lo que denominaban la "masacre de los mariscadores", desconocida hasta el momento en la producción antropológica e historiográfica sobre la región. Relataron, recurriendo por momento a la voz en primera persona, cómo sus padres, Sedaakie'n y Peletooe'n, lograron sobrevivir a una masacre ocurrida antes de 1947 en un lugar al norte de Laguna Yema que posteriormente sería llamado Pozo Quemado por los supuestos "rastros de incendio" que quedaron luego de la matanza. Es una masacre que José siempre "quiso saber bien", planteando la necesidad de ubicar el lugar exacto donde ocurrió y buscar documentación de los hechos entre los "papeles" de los anglicanos, quienes habían recibido la denuncia realizada por parte de Peletooe'n, el padre de José.

En el taller "las masacres", "la dispersión", y "la sedentarización" surgen como claves para comprender la historia pilagá y cómo ésta afectó la composición actual de las comunidades. Estos son los temas que según José habría que seguir investigando. Sin embargo, remarcó que en la elaboración de materiales de uso en las escuelas se debería incluir una perspectiva más amplia. El cuadernillo a elaborar debería tener la siguiente estructura: "el origen de los pilagá" con la incorporación de "cuentos", una descripción de "las costumbres" y "la relación con la gente de afuera". Este orden representaría una especie de cronología de la historia pilagá, comenzando con los "cuentos" de origen y terminando con las relaciones coloniales. Así, José usa el término "costumbres" en lugar de "cultura" para referirse a las prácticas vigentes antes del contacto con "gente de afuera". Así "las costumbres" ocuparían un lugar central en la confección de materiales didácticos, pero no en la agenda actual de investigación planteada por José. De modo similar al caso qom, enseñar y aprender "las costumbres" o "la cultura" no se basaría en una transmisión práctica sino de su descripción y publicación.

En el taller aparecieron indicios de algunos marcadores de memoria que posiblemente operan en el actual régimen de historicidad pilagá. La historización por momentos se basó en una organización del tiempo pasado marcada por liderazgos indígenas como cuando es mencionado "el tiempo de Garcete". Asimismo, en la reflexión histórica sobre las relaciones coloniales se enfatizó especialmente la agencia humana en el devenir de los pilagá. Los protagonistas mencionados no solo eran líderes indígenas sino también militares y otros actores humanos como los criollos quienes eran constantemente denunciados como los que encabezaron los violentos episodios relatados en el taller.

Especialmente las masacres –en plural– eran un tema que según José habría que seguir investigando, para lo cual quería recibir colaboraciones externas. Así, vemos como la presencia de Anne y su declarada predisposición a colaborar con investigaciones protagonizadas por los pilagá mismos, orientó algunos de los contenidos del taller y cumplió un rol central en la emergencia de las memorias de "la masacre de los mariscadores". El relato sobre esta "otra" masacre se dio en un contexto de fuerte movilización de memorias en torno a la mucho más conocida Masacre de Rincón Bomba, en la cual los testimonios orales de los sobrevivientes de aquella masacre habían cobrado un valor social y jurídico importante.

Durante la misma semana Anne realizó breves talleres en dos escuelas primarias de modalidad intercultural bilingüe en la de Qompi y de Ayo La Bomba. En este último caso participaron tanto directivos de la escuela, maestros principales e indígenas y alumnos. En el primer caso, las preguntas que hicieron los maestros no indígenas a su alumnado procuraban identificar la continuidad y transformación de algunas prácticas, mientras que en el segundo caso se buscaba que los chicos repitiesen, de acuerdo a las imágenes, cómo se hacían las cosas en el pasado sin buscar una relación con el presente. Con respecto a la participación de los docentes pilagá, en el caso de la primaria de Ayo La Bomba uno de los MEMA leyó en voz alta los subtítulos en castellano del film, interviniendo con traducciones de algunas palabras al pilagá. Cuando Anne le ofreció una copia del film, no mostró interés en recibirla, explicando que trabajaba la "lengua" y no la "cultura", refiriéndose con esta última palabra a las costumbres que se habían visto en el film. En una charla posterior una de las maestras no indígenas confirmó esta idea explicando que los docentes indígenas no son necesarios luego del tercer grado debido a que los chicos a esa edad ya "comprenden bien el castellano". Esto sugiere que existía en esta institución un sentido compartido entre maestros indígenas y no indígenas sobre la función de traductor del MEMA.

La situación de la implementación de la modalidad intercultural bilingüe en la escuela primaria de Qompi era parecida. En este caso contaban con un MEMA para sexto grado aunque estuvo ausente el día que Anne realizó el taller. Tanto las conversaciones con el docente no indígena como los afiches pegados en la pared del aula indicaban que con su maestro no indígena los alumnos habían abordado la historia de la comunidad y la cultura pilagá mientras que con el MEMA aprendían "a escribir en su idioma". Esto último estaba plasmado en afiches con traducciones escritas de palabras en pilagá y castellano, acompañadas de dibujos ilustrativos.

Estos dos casos parecen indicar que investigar o estudiar la "cultura" e "historia" indígena en el espacio del aula sería atribución del maestro no indígena y dependería de su interés en esta temática. Expresa una naturalización del rol institucional del MEMA de trabajar la "lengua" que condiciona su relación con los alumnos en términos de valorizar, transmitir e investigar la "cultura" de los antiguos. Esta delimitación temática impuesta en espacios escolares no afecta necesariamente la investigación que maestros indígenas realizan por fuera de los contextos institucionales, como vimos en el taller de historia pilagá.

## Conclusiones

Los diversos colectivos pilagá y qom del oeste comparten interpretaciones similares sobre algunos aspectos del pasado definiéndose en una "nueva" subjetividad indígena basada en un presente evangélico, sedentarizado y ligado a la ciudadanía respecto al Estado (Salamanca 2009). Ambos grupos reivindican su indigeneidad sosteniendo un corte simbólico e identitario con sus antepasados destacando algunas discontinuidades con aspectos de sus existencias del pasado pre estatal y pre conversión.

Sin embargo, existen convergencias y divergencias respecto a las interpretaciones, valorizaciones y aproximaciones-distanciamientos en relación al pasado indígena, tanto entre los qom y pilagá con quienes trabajamos así como también al interior de cada colectivo. Las nociones para tematizar el pasado indígena también divergen entre ambos colectivos. Entre algunos de los MEMAs y artesanas qom con quienes trabajamos, activar memorias en torno a la noción "cultura" forma parte de sus proyectos y prácticas cotidianos. Mientras tanto, entre nuestras y nuestros interlocutores pilagá el trabajo de memoria sobre el pasado indígena prioriza la reflexión e indagación sobre episodios de violencia sufridos por ellos.

Hemos mostrado que ambos colectivos comparten una comprensión de

la noción de "cultura", refiriendo a las costumbres y/o prácticas indígenas pre-evangélicas y pre-estatales, en especial las que fueron explícitamente prohibidas por las nuevas religiosidades. Esta "cultura" pertenece al pasado y, como algunos especifican, "dejó de existir". Aunque exista un entendimiento y uso común de esta noción en los dos colectivos, hemos notado diferencias con respecto a la legitimidad y valorización de los actos de investigar, reactualizar, recuperar y mostrar las antiguas prácticas. Entre y al interior de los colectivos hay diversas posturas sobre cómo se deben investigar y transmitir las memorias y qué aspectos investigar en función de diferentes proyectos de existencia. Así, vemos que el acto de indagar en la "cultura" cobra sentidos muy disímiles según los modos en que la historicidad se ha configurado para cada colectivo.

En el caso qom, tanto para algunas adultas, como para los jóvenes y MEMAs en general, la "cultura" se investiga-recupera y practica en contextos interculturales como actos escolares, encuentros de artesanas y festivales culturales apoyados por el estado. En este sentido, cuando se busca recrear y dar a conocer algunas costumbres de la "cultura", como las danzas y prácticas rituales se lo hace pensando en performarlas frente a diversos colectivos, lo que no implica necesariamente recuperarlas y practicarlas en el cotidiano. Así en el caso qom, la cultura se ha convertido en una categoría central para la indagación histórica en ámbitos como la Educación Intercultural Bilingüe y Asociaciones de artesanas.

Aunque en el caso pilagá los contextos interculturales y la intermediación del estado han propiciado la recuperación y recreación de la "cultura" en el pasado, actualmente este interés se presenta como un camino de unos pocos que "insisten". Asimismo, en los contextos escolares no se espera de los MEMAs que investiguen y enseñen la "cultura" o "las costumbres" sino la "lengua". Como hemos visto, tanto en iniciativas de investigación propuestas por los propios pilagá como en los encuentros de reafirmación de derechos, "las masacres", "el territorio ancestral" y "las relaciones con gente de afuera" se vuelven tópicos centrales, mientras "las costumbres" o "cultura" serían temas a transmitir a través de los libros escolares sin necesidad de investigarlas ni de recrearlas. Así, hemos notado que la indagación y activación de memorias sobre costumbres indígenas tradicionales ha quedado solapada por la emergencia pública de memorias y testimonios sobre la violencia estatal hacia el Pueblo Pilagá. Esto parece indicar que en el actual régimen de historicidad pilagá la categoría de masacre se ha vuelto central tanto para pensar el pasado indígena como para reafirmar derechos en el presente, disputando las versiones hegemónicas historiográficas.

Para ambos colectivos, los denominados "jóvenes" se muestran como

actores claves en los recientes procesos de recuperación y activación de memorias indígenas.

Entre los qom, las generaciones más jóvenes demuestran un mayor interés en indagar sobre "la cultura", "lo de antes" o "los antiguos", disponiéndose incluso a hacerlo a través del movimiento corporal. Esto se relacionaría tanto con las trayectorias en la EIB donde se discute la "cultura" así como por el hecho de tratarse de generaciones que no vivieron directamente los momentos de conversión ni de mayor represión y estigmatización de las prácticas del pasado. Esto contrasta con la reticencia que expresan algunas mujeres adultas a la hora de profundizar en estas investigaciones de un pasado del que se quieren distanciar. Mientras tanto otras mujeres adultas, así como los estudiantes y los MEMAs, deciden asumir este trabajo de investigación como parte de sus proyectos de existencia presentes. Vale notar que entre las adultas, quienes valorizan positivamente las "investigaciones sobre el pasado" son en general mujeres vinculadas a la Asociación de artesanas, donde se estimula la reflexión sobre la propia "cultura", enfatizando las prácticas del pasado, tanto en lo que refiere a rituales y danza como a técnicas de tejido.

Entre los pilagá, se le atribuye a los "jóvenes" la interrupción de las celebraciones del Día de la Raza que se realizaban anualmente en la década de 1980. Aquí, en contraste con el caso qom, las generaciones jóvenes pilagá de aquel entonces cuestionaron la representación de costumbres precoloniales frente a públicos no indígenas, enfatizando la necesidad de activar memorias sobre las relaciones coloniales entre Estado y Pueblos Indígenas. De modo similar, al abordar las imágenes fílmicas de 1920 en la actualidad, la referente de la Federación Pilagá no se centró en las costumbres que el film presentaba como tradicionales y precoloniales, sino que priorizó los paisajes y el territorio filmado, buscando activar memorias sobre los territorios que los pilagá perdieron por el avance de la colonización y la injerencia de las relaciones coloniales.

Con respecto al interés en indagar en la "cultura" y en el pasado precolonial indígena en la actualidad no apreciamos mayores diferencias intergeneracionales entre nuestros interlocutores pilagá. Entre las inquietudes expresadas por el músico y por los participantes del taller de historia indígena, quienes ya se habían retirado de los ámbitos de liderazgo o docencia, se buscaba conocer y transmitir oralmente y a través de materiales escritos las costumbres de antes pero no necesariamente recuperarlas y practicarlas en formatos de performance como en el caso qom. El músico Jorge, quien pertenece a una generación más joven que Ignacio y Rivero, se preocupaba por cómo eran las danzas antes de la llegada de Tonkiet sin

por eso querer demostrar o representarlas por no ser parte de su "camino". Rivero señaló la urgencia de investigar las matanzas contra los pilagá que ocurrieron antes de 1947, pero advirtió que las generaciones jóvenes también deberían aprender acerca de las "costumbres" de los pilagá en un contexto escolar a partir de materiales escritos. Así lo tradicional y pre-evangélico se debe transmitir como saber materializado en un escrito y no como hacer/práctica corporal. Los "jóvenes" serían los receptores de estas enseñanzas escritas sobre el pasado que se darían en contextos escolares.

Notamos también que para ambos colectivos las religiosidades presentes condicionan las memorias sobre el pasado indígena y la posibilidad de llevar a cabo investigaciones sobre la "cultura". Las mujeres qom adultas que valorizan negativamente el pasado resaltan el desconocimiento de la religiosidad cristiana por parte de sus ancestros. Asimismo, como señala Amanda, los "sentimientos" no permitirían realizar algunas de las prácticas que investigan. En el caso pilagá, el músico evangélico Jorge aclara que respeta tanto a los pilagá que "no quieren dejar la cultura" como "los blancos que también insisten". Sin embargo, por su práctica de religiosidad por la cual queda definido su "camino" no "participa" de eso.

En lo que refiere a los espacios escolares, tanto en las escuelas qom como en las pilagá que conocimos, existe una jerarquía donde los MEMAs cumplen la función de traducción y de auxiliares. Sin embargo, hemos analizado diversos contextos escolares y extra-escolares, donde los proyectos de investigar la historia indígena por parte de los docentes indígenas adquieren diferentes matices. En el caso qom, la escuela, en aquel momento, habilitaba un espacio para que los MEMAs desarrollen clases e investigaciones de la "cultura" junto con los alumnos y el equipo de antropólogas logró trabajar junto con los MEMAs sin interferencia criolla en los talleres. En el caso pilagá observamos que en la práctica áulica la enseñanza a cargo de los MEMAs se restringía a la "lengua" y a un rol de "traductor", dejando en manos de los maestros no indígenas los temas más amplios sobre "cultura" e "historia" pilagá. Así, el espacio de investigación indígena no se habilitaba institucionalmente, deslegitimando en el aula el conocimiento de los maestros indígenas sobre su propio pasado. Sin embargo, existen iniciativas de investigación por fuera de los contextos escolares, como en el caso del taller de historia pilagá, en el cual participó uno de los primeros MEMAs de la provincia.

Consideramos que el énfasis que se le da a la "cultura" o las "masacres" como temática de las investigaciones sobre el pasado indígena se deben entender en función de los proyectos actuales de existencia de los colectivos y sus respectivas reivindicaciones. Estos proyectos presentan divergencias de

acuerdo al grado de injerencia que han tenido las ONG indigenistas locales en su construcción, como también a la percepción que tiene cada colectivo de su situación territorial. Como bien indica Spadafora et. al (2010), el proceso de adjudicación de tierras fue mucho más irregular y esporádico para los pilagá en comparación con los qom de oeste quienes al sentir que la deuda territorial estaba saldada se han dedicado a trabajar junto a las ONGs otros aspectos del bienestar comunitario. Asimismo, el grado de injerencia de las ONGs en las comunidades pilagá es menor y se ha centrado en acompañar en el problema del territorio.

Sugerimos entonces que el hecho de que los colectivos qom del oeste con los cuales trabajó Lucrecia tengan un mayor interés por indagar, reconstruir y poner en práctica, aunque sea performativamente, prácticas de los antiguos, como las danzas, debe comprenderse en el marco del trabajo con la ONG de artesanas y otras ONG locales las cuales, ante la situación territorial ya resuelta, enfocan en otros objetivos como la comercialización de artesanías y la política de la identidad. Asimismo, los modos de articulación política de los colectivos con que trabajamos en el Oeste no se configuraban en aquel momento como organizaciones de militancia política y reivindicación de derechos, en contraste con otras agrupaciones presentes en la misma región de Ingeniero Juárez. En el trabajo entre los qom nunca se resaltó la relación de opresión de la sociedad no indígena sobre los colectivos indígenas, y los episodios de violencia no fueron señalados por los qom, aunque han existido y existen episodios frecuentes de violencia estatal contra los indígenas locales.

Mientras tanto en el caso pilagá, las ONGs han tenido un acompañamiento más interrumpido desde el retorno de la democracia, poniendo menos énfasis en desarrollar actividades en torno a las expresiones culturales tradicionales y más en la problemática territorial que se torna relevante y urgente. El vínculo con el mundo de las ONG también disminuyó gracias a la creación de la Federación, que como organización indígena comenzó a gestionar su propia agenda marcada por reclamos de tierra y la participación en la causa judicial por la masacre de Rincón Bomba. Así, en el marco de la Federación la reivindicación de memorias precoloniales es puesta en un segundo plano, frente al énfasis dado a las relaciones coloniales en las recientes movilizaciones de memoria en torno a episodios de matanza y violencia estatal y la pérdida de territorios indígenas. Este trabajo de memoria promovido y sostenido en el tiempo por parte de la Federación también definió el tono y el contenido del taller de historia indígena. En el taller no se tematizó la "cultura" durante el encuentro salvo al final de forma breve, sino "las masacres", "la dispersión", y "la sedentarización" proveyendo

lecturas del presente pilagá como el resultado de un complejo proceso que se caracterizó por el despojo y repetidas violencias estatales y de civiles.

Lo antedicho muestra cómo los contextos interculturales y las investigaciones participativas son espacios de expresión y de reelaboración de historicidades donde las categorías utilizadas por los colectivos para abordar su pasado tienen una relación dialógica con nociones, valorizaciones y narrativas provenientes de la sociedad hegemónica, que van siendo apropiadas y reelaboradas o cuestionadas según el caso y circunstancias. Así vemos como la producción de memorias y reflexiones sobre el pasado no ocurre únicamente en la transmisión intracomunitarios e intergeneracional, en la cual cumplen un rol central los ancianos. En nuestras investigaciones observamos que algunas experiencias -como la participación en procesos de lucha por la tierra, las reivindicaciones en el marco de políticas públicas, las articulaciones e interlocuciones con otros colectivos indígenas, así como la participación en algunas asociaciones-ONGs e investigaciones participativas o colaborativas-, propician la producción y reelaboración de memorias e historicidades indígenas. En estas experiencias las narraciones tradicionales transmitidas de generación en generación se entrelazan con lecturas e interpretaciones habilitadas por las nuevas configuraciones de poder comunitarias donde el contacto con instituciones creadas en el mundo no indígena es central.

Finalmente, en ambos casos notamos que las propuestas de colaboración en investigaciones por parte de los indígenas se vuelcan particularmente a investigadores del área de ciencias sociales y humanas y colaboradores de ONGs, interpelados como aliados para reforzar el conocimiento sobre sus derechos, la historia y la cultura. Debe notarse en este sentido el lugar que han adquirido formatos de registro como el fílmico y el escrito para reproducir la "cultura" que ya "no se practica" o el "territorio" y la vida que han sido transformados.

Recibido em 21 de novembro de 2019.

Aprovado em 30 de novembro de 2021.

---

Lucrecia Greco es Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es profesora visitante en el programa de Pos graduación en Antropología (UFBA). Especializada en antropología del cuerpo y la performance investigó y participó en proyectos sociales dedicados a la práctica de performances en Brasil y Argentina. Trabajó con pueblos indígenas del nordeste (qom y mbya). También trabaja con partos, maternajes, prácticas animistas y socioambientalismo.

<https://orcid.org/0000-0002-7943-114X>

E-mail: [lucregre@yahoo.com.ar](mailto:lucregre@yahoo.com.ar)

Anne Gustavsson es Doctora en Antropología Social por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Actualmente es becaria postdoctoral de CONICET y profesora en dicha casa de estudios. Investiga fondos patrimoniales visuales en sus cruces con la historia de la antropología, los procesos de colonización y las actuales prácticas de memoria. Ha indagado en la formación del patrimonio antropológico en Argentina y Suecia, en diálogo con los pueblos representados en dicho patrimonio. Trabaja estas cuestiones con poblaciones indígenas y criollas del Chaco argentino.

<https://orcid.org/0000-0003-3131-8479>

E-mail: [anne.gustavsson@gmail.com](mailto:anne.gustavsson@gmail.com)

## Notas

1 Referiremos indistintamente a *toba* y *qom* ya que en la región las personas se denominan también con ambas palabras. En los últimos años el término *qom* fue más utilizado por los sectores movilizados en pos de la reivindicación de derechos territoriales y político culturales.

2 En el caso pilagá, esta nueva espiritualidad fue potenciada primero en la década de 1940 por el movimiento mesiánico iniciado por Tonkiet y luego absorbida especialmente por la Iglesia Evangélica Unida al que también se incorporaron diversos colectivos *qom*.

3 Una masacre perpetuada por el Estado argentino contra el pueblo indígena pilagá en 1947 en Rincón Bomba en las afueras de Las Lomitas. Ver Tapiceno (1993) y Mapelman (2015).

4 Se trata de un baile chorote que fue conocido y adoptado por otros pueblos indígenas en los ingenios (Gordillo, 2010; Citro 2009).

5 Es llamativo que mientras las artesanas querían presentar una performance ligadas a la "cultura" de los antiguos en estos contextos, en los contextos locales, como el festival de la semana del aborigen, presentaron danzas del evangelio. Analizamos estas elecciones en (Greco, 2016).

6 Ignacio Silva se capacitó en la década de 1970 con las hermanas de la Compañía de María instaladas en Pozo del Tigre y Qompi. Fue uno de los primeros maestros indígenas de la provincia de Formosa bajo la modalidad intercultural bilingüe, ejerciendo el cargo de MEMA de la escuela N 401 hasta jubilarse.

7 José Rivero Zalazar participó activamente en el movimiento indígena a nivel mundial, viajando como representante de los pilagá a varios encuentros internacionales por América Latina, como el de Quito de 1990. Últimamente, se encuentra retirado de roles de liderazgo por cuestiones de salud, haciendo pocas apariciones públicas.

## BIBLIOGRAFÍA

- BECK, Hugo Humberto. 2007. "La vida en las fronteras interiores del territorio formoseño. La naturaleza hostil del último baluarte aborígen". *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- BOURDIEU, P. 1986. "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En P. BOURDIEU. *Materiales de sociología Crítica*. Madrid: La Piqueta: 183-194.
- CARDIN, L. 2017. "Territorio qom y Memoria: versiones enfrentadas sobre la historia del territorio en conflicto". Ponencia presentada en la XXII Reunión de Antropología del Mercosur. Posadas, Misiones.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (2009). *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- CERIANI CERNADAS, César. 2008. *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- CERIANI CERNADAS, César y LAVAZZA, Victor Hugo LAVAZZA. 2013. "Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962)". *Boletín Americanista*, 63 (67): 143-162.
- CITRO, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes: Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos
- CITRO, Silvia; CUAÑERI, Ema, DIARTE, Romualdo; GARCÍA, Amanda; GÓMEZ, Mariana; GONZÁLEZ, Ramón.; GRECO, Lucrecia; ORTIZ, Gerson, ORTIZ, Paula; ORTIZ, Rafael; QUIROGA, Alejandra; SALOMÓN, Isabel y TORRES AGÜERO, Soledad. 2017. *Memorias, músicas, danzas y juegos de los Qom de Formosa*. Edfyl UBA.
- CITRO, Silvia y GÓMEZ, Mariana. 2013. Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías poscoloniales: intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades; Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais; Espaço Ameríndio; 7 (1): 253-286
- CITRO, Silvia; GRECO, Lucrecia. y TORRES AGÜERO, Soledad. 2019. Las corporalidades de la etnografía: de la participación observante a la performance investigación colaborativa. En KATZER L. y CHIAVAZZA H. comp. *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Instituto de Arqueología y Etnología, de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Nacional de Cuyo. pp 103-170.
- CITRO, Silvia y TORRES AGÜERO, Soledad. 2012. "Es un ejemplo no solamente para los de su raza sino para toda la juventud formoseña'. El patrimonio cultural inmaterial y la música indígena en la controvertida política formoseña". *RUNA*, 33 (2): 157-174.
- CONNERTON, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORDEU, Eduardo y Alejandra. SIFFREDI. 1971. *De la algarroba al algodón. Movimiento Mesianico de los guaycurú*. Buenos Aires: Juárez Editor.

- DE LA CRUZ, Luis. 2000. "Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino". *Documento preparado para Pan Para el Mundo (Brot fur die Welt)*. Formosa.
- FERNANDEZ BRAVO, Álvaro. 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*. 17(33): 224-252
- GARCÍA, Miguel Angel y Ana María SPADAFORA. 2012. "Mundos espejados en un relato. Fusión de creencias y des-estigmatización en la sociedad pilagá" *Papeles de Trabajo*, (23):27-40
- GIORDANO, Mariana. 2010. "Las comunidades indígenas del Chaco frente a los acervos fotográficos de "sus" antepasados. Experiencias de (re)encuentro". En: M. Giordano y Jelin, E. y L. Da Silva Catela. *Fotografía e identidad. Captura por la cámara, devolución por la memoria*. Buenos Aires: Nueva Trilce. pp. 21-58.
- GÓMEZ, Mariana. 2016. *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- GÓMEZ, Mariana; GRECO, Lucrecia y TORRES AGÜERO Soledad. 2013. Bailar como los antiguos: silencios, memoria y corporalidad entre jóvenes, mujeres y maestros bilingües del Barrio Toba de Ingeniero Juárez. *X RAM. Reunión de Antropología del MERCOSUR*, Córdoba.
- GRECO, Lucrecia. 2016. 'Mi cultura la tengo, pero no la practico'. Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina", *Etnografías Contemporáneas*. 2(3), pp. 176-203.
- GORDILLO, Gastón. 2009. "La clientelización de la identidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas". *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid. 39 (2): 247-262.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y de la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- GORDILLO, Gastón y LEGUIZAMÓN, Juan Martín. 2002. *El río y la frontera. Movilizaciones indígenas, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.
- GUSTAVSSON, Anne. 2018. Imagen fílmica, praxis expedicionaria y colonización: historias y memorias de los pilagá y criollos del Chaco argentino. Tesis doctoral en antropología social. Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín.
- GUSTAVSSON, Anne. 2021. *Ethnographic Returns. Memory Processes and Archive Film*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUSTAVSSON, Anne y Mariana GIORDANO. 2013. "The Pilagá of the Argentine Chaco through an exoticizing and ethnographic lens: The Swedish documentary film Following Indian trails by the Pilcomayo River." *Journal of Aesthetics and Culture*. 5(1), 21562.
- HECHT, Ana Carolina. 2007. "Educación intercultural bilingüe: de las políticas homogeneizadoras a las políticas focalizadas en la educación indígena argentina." *Revista Interamericana de Educación de Adultos* 1 (29): 65-85.

- HIRSCH, Silvia y SERRUDO, Adriana. 2010. "La educación en comunidades indígenas de la Argentina: de la Integración a la Educación Intercultural Bilingüe". En: S. Hirsch y Serrudo, A. (Eds.): *Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas*. Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas y Materiales Didáctico. pp. 17-44.
- LASSITER, Luke Eric 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press. pp. 15-24.
- LORENZETTI, Mariana. 2011. "Relaciones interétnicas y prácticas de atención de la salud en el Chaco Salteño." *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* [En línea] 1(2), Publicado el 30 diciembre 2011, consultado el 30 septiembre 2019. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1150>; DOI: 10.4000/corpusarchivos.1150
- MÉTRAUX, Alfred. 1937. "Études d'ethnographie Toba-Pilagá". *Anthropos* 32: 171-194; 378-402.
- MAPELMAN, Valeria. 2015. *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Buenos Aires: Tren en Movimiento.
- MATARRESE, Marina. 2013. "Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (Provincia de Formosa)". Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- MILLER, Elmer. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- ORTIZ, Gerson. 2010. *Historia del Barrio Qom*. Manuscrito.
- OSSOLA, Macarena. 2010. "Educación superior de jóvenes indígenas en la provincia de Salta (Argentina): trayectorias personales, tensiones familiares y expectativas comunitarias". *Biblioteca virtual CLACSO*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/GTF/ossola.pdf>. Acceso 14 de julio de 2016
- RAMOS, Ana. 2011. "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad." *Alteridades* 21(42): 131-148.
- RAPPAPORT, Joanne. 2007. "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 197-229.
- RAPPAPORT Joanne y RAMOS PACHO, Abelardo. 2005. "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico". *Historia Crítica*. 29: 39-62
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2015. *Sociología de la Imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SAHLINS, Marshall. 1988. *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa.
- SALAMANCA, Carlos. 2009. "Os novos Qom: a constituição de uma identidade relacional em devir." *Maná* 15(1): 155-182.
- TAPICENO, Ramón. 1993. "Solamente adoraban a Dios". En: W. HORST, HORST, B. L. M. DE LA CRUZ et al. (comp.) *Memorias del Gran Chaco 1900-1993 Pilagá y Toba del Oeste. Pero, todavía existimos*. Reconquista, Santa Fé: INCUPO
- TOLA, Florencia. 2007. "'Eu nao estou so(mente) em meu corpo' a pessoa e o corpo entre os toba (qom) do Chaco argentino." *Maná* 13(2): 499-519.
- TOLA, Florencia y MEDRANO, Celeste. 2020. "When histories and ontologies compose multiples worlds. The past among the Toba people of the Argentinean Chaco." *América Crítica* 4(1): 25-34.

- TORRES FERNANDEZ, Patricia.  
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.
- TSING, Ana. Margens Indomáveis:  
cogumelos como espécies  
companheiras. *Ilha*. V 17 (1):177-201
- WRIGHT, Pablo. 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.

**LAS “MASACRES” Y LA “CULTURA”  
EN LA PRODUCCIÓN DE MEMORIAS  
ENTRE COLECTIVOS PILAGÁ Y QOM  
EN CONTEXTOS INTERCULTURALES**

**Resumen**

Analizamos los modos en que algunos colectivos indígenas toba o qom y pilagá de Formosa, Argentina, se relacionan con el pasado en el marco de investigaciones participativas enfocadas en la producción de memorias junto con actores no indígenas. Consideramos los modos en que la historia reciente sedimentó en las experiencias y prácticas actuales de los colectivos, e indagamos en situaciones concretas de producción de memorias identificando nociones claves y tensiones en la elaboración de historicidades. Observamos que tales nociones divergen entre ambos colectivos. En el caso qom, activar memorias en torno a la “cultura” de antes forma parte de los proyectos y prácticas cotidianos de algunas y algunos actores con los cuales trabajamos. Mientras que para nuestras y nuestros interlocutoras/es pilagá el trabajo de memoria sobre el pasado indígena prioriza la reflexión e indagación sobre episodios de violencia que sufrieron ellos.

**Palabras clave:** Historicidad, qom, pilagá, producción de memorias, Chaco argentino, investigación participativa.

**“MASSACRES” AND “CULTURE”  
IN MEMORY PRODUCTION AMONG  
PILAGÁ AND QOM GROUPS IN  
INTERCULTURAL CONTEXTS**

**Abstract**

We analyse how some Toba or Qom and Pilagá Indigenous groups in Formosa, Argentina relate to their past in the context of participatory research projects focused on the production of memories alongside non-indigenous actors. We consider how recent history has become sedimented in these groups' current positionings and practices and inquire into concrete situations of memory production by identifying key notions, as well as tensions in the construction of their historicities. We observe that the notions mobilized diverge between both groups. In the Qom case, memories about the “culture” they once had are activated and become part of their everyday practices and projects. In contrast, for our Pilagá interlocutors, memory work on the Indigenous past prioritizes reflections of and research on episodes of violence suffered by their people.

**Key words:** historicity, qom, pilagá, memory production, Argentine chaco, participatory research.

## **OS “MASSACRES” E A “CULTURA” NA PRODUÇÃO DE MEMÓRIAS ENTRE COLETIVOS PILAGÁ E QOM EM CONTEXTOS INTERCULTURAIS**

### **Resumo**

Analisamos os modos com que alguns coletivos indígenas toba qom e pilagá de Formosa, Argentina, se relacionam com o passado no marco de pesquisas participativas focadas na produção de memórias junto com atores não indígenas. Consideramos os modos com que a história recente se sedimentou nos posicionamentos atuais dos coletivos e indagamos sobre situações concretas de produção de memórias identificando noções-chave e tensões na elaboração de historicidades. Observamos que tais noções divergem entre os dois coletivos. No caso qom, ativar memórias sobre a “cultura” do passado faz parte dos projetos e das práticas cotidianos de algumas/alguns atores com os quais trabalhamos. Já entre nossas/os interlocutores pilagá, o trabalho de memória sobre o passado indígena prioriza a reflexão e a indagação sobre episódios de violência sofridos por eles.

**Palavras-chave:** Historicidade, Qom, Pilagá, Produção de memória, Chaco argentino, Pesquisa participativa.