



Indiana

ISSN: 0341-8642

ISSN: 2365-2225

indiana@iai.spk-berlin.de

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz
Alemania

García Palacios, Mariana; Paloma Aveleyra, Rocio
**Los niños del “indio-niño”. Discursos sobre la niñez indígena en las fuentes
sobre el Chaco argentino (fines del siglo XIX - principios del siglo XX)**

Indiana, vol. 38, núm. 1, 2021, Enero-Junio, pp. 51-78

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz
Berlin, Alemania

DOL: <https://doi.org/10.18441/ind.v38i1.51-78>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247068633003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Los niños del “indio-niño”. Discursos sobre la niñez indígena en las fuentes sobre el Chaco argentino (fines del siglo XIX - principios del siglo XX)

The Children of the “Indian-Child”. Discourses on Indigenous Childhood Within the Sources on the Argentinean Chaco (End of the 19th Century - Beginning of the 20th Century)

Mariana García Palacios

CONICET/ Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina

<https://orcid.org/0000-0001-5546-0862>

mariana.garciapalacios@gmail.com

Rocio Paloma Aveleyra

CONICET/ Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín

Universidad de Buenos Aires, Argentina

<https://orcid.org/0000-0003-3445-6711>

rocioaveleyra@gmail.com

Resumen: En el artículo analizamos los modos en que los/as niños/as son referidos/as en los escritos sobre pueblos indígenas del Chaco argentino realizados por militares, religiosos, funcionarios y primeros etnógrafos entre fines del siglo XIX y principios del XX, en el marco del avance del capitalismo y la consolidación del Estado-Nación. Teniendo en cuenta que los discursos sobre los adultos/as de un determinado grupo impactan en cómo los/as niños/as son conceptualizados/as, y viceversa, reflexionaremos sobre la articulación entre las imágenes respecto de la niñez en los pueblos del Chaco y las tramas de significación presentes en los discursos acerca de los adultos/as indígenas –concebidos como ‘niños’ desde la configuración hegemónica de ciudadanía-. Construimos un corpus de fuentes con el que señalaremos coincidencias, contrapuntos y entrelazamientos en los distintos campos sociales que se consolidaban en el período, al tiempo en que también la infancia comenzaba a constituirse como objeto de debate público en el país.

Palabras clave: niñez indígena; fuentes históricas; Estado-Nación; misiones y reducciones indígenas; antropología; Chaco; Argentina; siglos XIX-XX.

Abstract: In this article, we analyze the ways in which children are referred to in the writings on indigenous peoples of the Argentine Chaco by military, religious, officials and early ethnographers between the late nineteenth and early twentieth centuries, in the context of the advance of capitalism and the consolidation of the nation-state. Taking into account the discourses about the impact of adults on the ways in which children are conceptualized, and vice versa, we will reflect on the articulation between the images of childhood within the peoples of the Chaco and the meanings present in the discourses on indigenous adults

Recibido: 30 de diciembre de 2020; aceptado: 3 de marzo de 2021



INDIANA 38.1 (2021): 51-78

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v38i1.51-78

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

– conceived as ‘children’ from the hegemonic configuration of citizenship. We build a corpus of sources from which we will point out coincidences, counterpoints and interrelations within the different social fields that were being consolidated in this period, a time when childhood was also beginning to become an object of public debate in the country.

Keywords: indigenous childhood; historical sources; Nation-State; indigenous missions and reductions; anthropology; Chaco; Argentina; 19th-20th centuries.

Introducción

Desde el siglo XVI con la llegada de los conquistadores españoles, la región del Gran Chaco fue objeto de procesos de conquista y colonización que culminaron con la consolidación del Estado-nación argentino en solidaridad con el avance del capital agropecuario y la misionalización de la región. La exploración militar española buscaba “oro, siervos y almas” (Tamagno 2001, 97), evidenciando ya entonces el entrelazamiento de intereses religiosos, políticos y económicos en la fundante presión militar. Como resultado de las expediciones de carácter punitivo enviadas a la región –que provocaron la expulsión y desplazamiento de los pueblos indígenas– se fragmentaron y se generaron nuevas fusiones entre dichos grupos (Wright 2008, 28). Sin embargo, en el siglo XVIII la conquista espiritual y militar, a juicio de los actores blancos involucrados, no arrojaba resultados positivos: el ímpetu ofensivo era respondido con esfuerzos defensivos de las poblaciones asediadas, por lo que el dominio de la región les llevó más de trescientos años (Giordano 2004; Tamagno 2001).

Si bien luego de la declaración de la independencia se mantuvo la perspectiva militarizante, desde la década de 1870, retornó fortalecido el discurso de la guerra construido sobre el problema del control indígena de diversas regiones del país (Giordano 2004). Tras el ‘éxito’ de las campañas militares sobre las regiones de Pampa y Patagonia, el ejército argentino avanzó sobre el Chaco, en la llamada ‘Conquista del desierto verde’. Con la expedición de Victorica en 1884, los indígenas que aun conservaban su autonomía fueron derrotados y sus territorios incorporados dentro de las fronteras capitalistas agroexportadoras en continua expansión. Luego, hasta 1912, se sucedieron otras campañas militares y expropiaciones de tierras, que sometieron definitivamente a la región al Estado nacional y organizaron los Territorios de Chaco y Formosa, concretando la federalización del país y la definición de su inserción en el mercado mundial. La importancia dada a estas campañas impulsó carreras políticas personales y sectoriales. De este modo, los/as argentinos/as heredaron un estado y una sociedad construidos en el marco de un proyecto genocida que se dirigía, sobre todo, contra el “otro cultural” (Delrío *et al.* 2010, 4).

Con la Constitución de 1853, las poblaciones indígenas habían quedado por fuera de la nación: el Congreso tenía atribuciones como “negociar tratados” con ellas y promover

su “conversión al catolicismo” (Gordillo 2006, 174). Esto implicó que, simultáneo al proceso de conquista militar, se desarrollara un proceso de misionalización, como resultado del cual los asentamientos misionales, además de los estatales, se constituyeron en nuevos espacios de disciplinamiento y reproducción social. Fueron los sacerdotes de la orden franciscana de Propaganda Fide quienes a mediados del siglo XIX establecieron nuevas misiones en la región (Braunstein y Miller 1999; Giordano 2004).¹

Paralelamente, con el objetivo de transformar ‘el desierto’ conquistado en un territorio nacional homogéneo y unificado, se promovió el avance de colonos provenientes del arribo masivo de inmigrantes, lo cual provocaba acelerados cambios tanto en los paisajes urbanos como rurales del país (Gordillo 2006). Los pueblos indígenas vieron transformadas cada vez más sus condiciones de vida y fueron forzados a incorporarse como mano de obra asalariada en ingenios azucareros, obrajes y, más adelante, campos de algodón. Con la inmigración, la llamada generación del ‘80 había apuntado a poner en marcha un programa de modernización que cambiara la población por una que concebía como de mejor calidad: los indígenas no tenían un lugar previsto dentro de su proyecto de nación (Ratier 2010, 21). Así, la inmigración propició la oficialización de discursos acerca de una Argentina nueva y moderna que superaba la antigua barbarie que la había caracterizado (Gordillo 2006). Sin embargo, en tanto se recibió una inmigración que no era la esperada, se despertó la preocupación, principalmente entre las clases conservadoras, acerca de si el cambio era deseable. El ascenso de nuevos sectores sociales fue percibido como una amenaza a sus tradiciones e intereses económicos, y, de esta forma, se sumaba un ‘otro cultural’ que despertaba inquietud.

En todo el periodo, se generaron intensos debates en los que participaron actores de diversos campos (intelectuales, políticos, militares, religiosos) en torno a inmigrantes e indígenas, ambos considerados como externos a la nación. Pero si bien los primeros eran asociados a la amenaza de las ideologías anarquistas y socialistas, su europeísmo los convertía en ciudadanos potencialmente aceptables, mientras que el salvajismo que se le atribuía a los segundos, los volvía incompatibles con el modelo de ciudadanía hegemónico, a pesar de cumplir con las condiciones del derecho de *ius soli* por haber nacido dentro de las fronteras nacionales (Gordillo 2006, 174). Se debatía, entonces, qué hacer con los sobrevivientes de las campañas y se desarrollaron intensas discusiones en el parlamento sobre cómo considerar la ciudadanía de los indígenas (Lenton 1999).

1 Ya desde los inicios del proceso de conquista y colonización española la Iglesia Católica fue la encargada de la “conversión” y “civilización” de las poblaciones indígenas (Braunstein y Miller 1999, 7-8). La Compañía de Jesús que tempranamente se abocó a la instalación de misiones para indígenas en la región del actual noreste argentino, fue expulsada por la corona española en 1767. Los franciscanos participaron del proyecto colonizador reemplazando a los jesuitas y, durante el proceso de conformación del Estado Nacional, establecieron, junto con otras órdenes como los salesianos, distintas misiones en el país. En la región y periodo bajo estudio, también participaron los misioneros anglicanos.

Inicialmente, el gobierno otorgó a las poblaciones indígenas un status legal de ‘menores’, puesto que se los consideraba semejantes a niños que no eran capaces de comprender los códigos legales y que precisaban la protección estatal (Gordillo 2006, 174). Por otro lado, se discutía por cuáles medios podría incorporárseles a la Nación (el trabajo, la escuela, la evangelización); en qué ámbitos (obrajes e ingenios, misiones religiosas, colonias agrícolas o reducciones estatales) y quién cumpliría mejor con el cometido (el Estado o la Iglesia) (Artieda *et al.* 2015, 120). En este contexto, en 1900 el presidente Roca (1898-1904) autorizó a los franciscanos la creación de tres misiones, por lo que en el Territorio Nacional de Formosa el fray Iturralde fundó la Misión Indígena Nuestro Padre San Francisco de Asís de Laishí. Por otro lado, se crearon colonias agrícolas a cargo de la Dirección General de Territorios Nacionales para el encierro y disciplinamiento de los indígenas, entre las que se encontraba Napalpí en el Territorio Nacional del Chaco inaugurada en 1911.²

A las exploraciones militares concurrían la mayoría de las veces distintos actores que colaboraron brindando conocimientos geográficos, económicos y socio-antropológicos para la política estatal (Borrini y Beck 2005). De este modo, la ciencia de la época, con sus distintos campos –muchos de ellos aun en constitución–, tuvo una activa participación en la consecución de los ideales de Nación y desempeñó un papel central en la incorporación plena del país al sistema capitalista mundial, al proporcionar el conocimiento sistemático de las regiones a ser explotadas (Ratier 2010, 17). En este marco, distintas instituciones científicas financiaron exploraciones a los territorios que, como vimos, eran concebidos a partir de la metáfora del ‘desierto’ (Wright 2008; Lois 2001, 99). En definitiva, las poblaciones indígenas del Chaco fueron observadas y descritas con objetivos diversos desde perspectivas producidas en diferentes campos sociales, algunos ya consolidados y otros en proceso de constitución (Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo 2002).³ Del campo político-militar, aquí retomaremos los escritos de exploradores, militares y profesionales que acompañaron las expediciones: Victorica (1885), Araoz (1886), Pelleschi (1897) y Baldrich (1889a y 1889b). También de funcionarios de gobierno y técnicos especialistas: Lynch Arribálzaga (1914), director de la reducción Napalpí, y Níklison (1915; 1916), que contribuyó con la conformación

2 Sobre Misión Laishí y Napalpí haremos referencia en el segundo apartado.

3 Coincidimos con Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo (2002) y Carli (2005) en que la noción de campo de Bourdieu permite ubicar institucionalmente los distintos saberes e indicar el espacio intelectual en el que militares, religiosos, funcionarios, etc. disputaban la constitución de un saber legítimo. Para la clasificación de los campos sociales del período ya constituidos y en configuración, retomamos Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo (2002), Giordano (2004), Carli (2005) y Gordillo (2006). El corpus que se analizará fue reconstruido a partir de dos estancias de investigación: en el Ibero-Amerikanisches Institut (Instituto Ibero-Americano, IAI) en Berlín, gracias a una beca del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) obtenida por García Palacios en 2018, y en la Biblioteca Nacional, en Buenos Aires, gracias a una beca de la misma institución obtenida por Aveyra, en 2016.

del campo jurídico laboral. Del campo religioso, incluiremos a los franciscanos Remedi (1895; 1896), Ducci (1904) e Iturralde (1909), y al anglicano Hunt (1915). Por último, abordaremos escritos de los primeros etnólogos y etnógrafos, la mayoría europeos del campo antropológico internacional y otros que, con residencia en el país, contribuyeron con la institucionalización del campo de la antropología local: Lafone Quevedo (1893; 1896a; 1896b), Lehmann-Nitsche (1904; 1911; 1925), Nordeskiöld (2002 [1912]), Karsten (1915; 1923; 1925; 1993 [1930]) y Métraux (1946; 1996 [1946]).

El objetivo general de este artículo es dilucidar cómo todos estos actores desde distintos campos sociales describieron la niñez indígena del Chaco argentino. Nuestro abordaje examina escritos del pasado desde un enfoque antropológico, por lo que recurrimos a ciertos lineamientos de la antropología histórica que se propone comprender la dialéctica entre las estructuras sociales y los acontecimientos históricos (Nacuzzi y Lorandi 2007). En nuestro caso, daremos cuenta de los procesos sociales por medio de los cuales se configuraron ciertas imágenes acerca de los/as niños/as y los/as adultos/as indígenas en el país que encontramos en los escritos seleccionados. En este punto, es preciso advertir que no buscamos establecer la veracidad de las aseveraciones presentes en las fuentes, por lo que no pretendemos aportar aquí nuevos conocimientos históricos acerca de lo que podrían haber sido las vidas reales de los niños y niñas —por más atisbos que de ello podamos encontrar en los escritos—, sino que dilucidaremos si fueron incluidos/as y de qué manera en las descripciones sobre los pueblos indígenas de la época.⁴ También, en un intento por comprender de qué manera se engarzan con los procesos políticos, económicos y sociales más relevantes del período histórico, nos proponemos vincular dichas construcciones sobre los/as niños/as con aquellas tramas de significación presentes en los discursos acerca de los adultos de los mismos pueblos —contrapuestos con el modelo hegemónico de ciudadano ideal—, que se construían en ese momento de acuerdo con las perspectivas e intereses de los distintos campos sociales que hemos mencionado. Por último, nos interesa recabar cómo los discursos contruidos sobre los/as niños/as indígenas (y los adultos/as de estos mismos pueblos) contribuyeron a delinear el campo de saberes sobre la infancia que estaba en constitución en el mismo período y que, según Carli (2005, 32), terminaría de consolidarse hacia la década de 1950.⁵

4 En este mismo sentido, reproduciremos los nombres de los pueblos indígenas como son mencionados en las fuentes. Sin embargo, es necesario aclarar que muchos parecen ser nominaciones equívocas y en la gran mayoría de los casos no responden a las autodenominaciones de cada pueblo. Además, en ocasiones los escritores usan el genérico 'indios del Chaco' o intercalan en la misma frase descripciones específicas de cierto pueblo con otras más generales, por lo que resulta difícil determinar a qué pueblo se refieren exactamente. Creemos que esto mismo es un indicio de cómo era concebida la temática en la época.

5 La consolidación de un campo de saberes (en este caso, sobre la infancia) conlleva la autonomización de una parte del espacio social a partir de un proceso histórico de acumulación y especialización de conocimientos (Carli 2005, 32).

Siguiendo a esta misma autora, utilizamos la noción de discursos en un sentido amplio, para enfatizar la dimensión significativa de toda configuración social, lo cual facilita la consideración de conjunto de las diversas producciones que, aun privilegiando distintos tópicos y problemáticas según su campo de conocimientos, se refieren a los pueblos indígenas en el período, y pensar desde una perspectiva de totalidad significativa (Carli 2005, 29). En este sentido, a diferencia de artículos anteriores en los que nos concentramos en escritos de un único campo –por ejemplo, el de los primeros etnógrafos, en García Palacios, Enriz y Hecht (2014) o el campo religioso, en Aveleyra (2018)–, aquí hemos privilegiado un recorte de fuentes que no se pretende exhaustivo, pero sí representativo de los diversos campos que se configuraban en el período, en un intento por mostrar coincidencias, contrapuntos y entrelazamientos. Los distintos actores que aquí retomamos se posicionan respecto del llamado problema indígena –aunque privilegiando distintas aristas– y, de uno u otro modo, aluden a la infancia de los pueblos con los que se encontraban, en la misma época en que, como veremos en el segundo apartado, también la infancia comenzaba a tornarse un objeto de significación social y, por lo tanto, a construirse como objeto de discurso y debate público en el país. El enfoque de la antropología histórica nos ha resultado, en este sentido, de gran utilidad al posibilitar, según Lorandi (2012, 21), la construcción de interrogantes sobre la estructura cultural, las prácticas y las significaciones de diversos segmentos sociales relevantes con el fin de comprender los procesos históricos desde una perspectiva antropológica.

Para dar cuenta de las maneras en las que la niñez indígena aparece en las fuentes, hemos organizado el artículo en tres apartados. En el primero, daremos cuenta de lo hallado en los escritos del campo político militar y religioso; en el segundo, nos concentraremos en las obras que caracterizan la vida en las misiones y reducciones indígenas y, en el último, en las obras de los primeros etnólogos y etnógrafos en la región.

“Criaturas desnudas”, “estoicos indiecitos”, “niños amados”. Los/as niños/as del Chaco según misioneros y enviados del Estado

Como establecimos, el intento de eliminar, silenciar o asimilar a la población indígena acompañó la fundación y consolidación del Estado Nación argentino (Gordillo y Hirsch 2010, 15). La ‘mirada oficial’ sobre los indígenas de los enviados por el Estado en esta primera etapa –militares como Victorica (1885), Araoz (1886) y Baldrich (1889a; 1889b), profesionales que acompañaban las expediciones, como el ingeniero Pelleschi (1897), y técnicos especialistas que recorrieron el Chaco una vez finalizadas las campañas militares, como Níklison (1915; 1916)– estuvo fuertemente influenciada por la concepción decimonónica que opuso civilización y barbarie, en la que el ‘otro’ fue siempre valorado desde un ‘nosotros’ considerado superior (Giordano 2004, 110-111). Así, en muchos textos, aunque con matices que analizaremos, son comunes las alusiones a prácticas construidas como exóticas o como expresiones de un estado de barbarie.

Estas imágenes contrastan con la de ‘ciudadano argentino ideal’ –hombre blanco, alfabetizado y propietario– que se constituyó a medida que se profundizaba la avanzada militar sobre los últimos territorios en manos indígenas y se acrecentaba la inmigración europea (Gordillo 2006, 173). En este sentido, mucho del desconocimiento acerca del indígena, se saldaba exaltando su pretendido primitivismo al seleccionar aspectos que, de acuerdo con la visión de la época, darían cuenta de una vida simple, ociosa y despreocupada (Giordano 2004, 110). Por ejemplo, Baldrich (1889a, 206) caracteriza al matakó como “salvaje, infeliz, miserable y atrasado” y luego describe y critica distintos aspectos de su vida. Aun así, concluye que “el estado salvaje no excluye la inteligencia nativa. El indio chaqueño no es un bruto por más que vaya adornado de plumas y de pinturas y á veces totalmente desnudo”.

La desnudez y las ‘exóticas’ prácticas de ornamentación también reciben alusiones entre las escasas referencias realizadas a la infancia indígena: Araoz (1886) dice que los niños mataguayos se encuentran casi desnudos porque utilizar vestimenta es un privilegio de los que alcanzaron la pubertad y Victorica menciona que a los niños matakos “desnudos se les ve a la espalda de la madre soportando un sol canicular, del que los mismos indios en cuanto pueden se resguardan” (1885, 127), destacando la admiración que le despierta su fortaleza. En otra de las pocas menciones que realiza Araoz, también resalta la resistencia de los niños chiriguano durante la colocación del *tembetá* en el agujero que se abre para ello en el labio inferior: “La operación se hace en la infancia, quedando las indias libres de este bárbaro suplicio que los indiecitos resisten con estoica resignación” (1886, 233). Esta cualidad de fortaleza y resistencia que se destaca se correlaciona con el modo en que presenta a los adultos del pueblo: así como respecto de los niños valora positivamente su reacción frente al dolor, respecto de los adultos, destaca que su constitución los hace aptos para duros trabajos. Esta apreciación debe leerse en el marco de su preocupación por la “muchacha resistencia acerca de estos proyectos que tienden á aprovechar á los indios como elementos útiles al adelanto de las industrias del país” (Araoz 1886, 234-235). Sostiene en este sentido: “Conceptuamos como política conveniente aquella que tomase en cuenta esas disposiciones del chiriguano hacia el orden, la paz y el trabajo para encaminarlos por sendas más ventajosas y volverlos realmente útiles al país” (1886, 234-235).

Esta posición es característica de un momento de inflexión del período en cuanto al discurso oficial sobre el indígena. Según Giordano (2004, 110), hasta 1884, predomina la idea de la lucha contra “el salvaje”. Luego de la campaña de Victorica, comienza a diferenciarse discursivamente a los indígenas y a los medios por los que debían ser asimilados: los “mansos, amigos o sometidos” serían mano de obra en obrajes, algodones y haciendas, contribuyendo así al progreso del Chaco, y los “salvajes, enemigos o no sometidos” serían reducidos mediante la “pacificación” por acción militar. No obstante, aun los discursos que veían un potencial aporte “lo hacían desde la convicción de la

superioridad del blanco en todos los aspectos de la vida pero, ante la necesidad de mano de obra, acudían a la estrategia de reconocer ciertas condiciones naturales (paradigma primitivista o naturalista) y su adaptación al clima, que lo hacían ‘útil’ al progreso” (Giordano 2004, 111). En este sentido, también Baldrich, desde una “visión positiva del indio” presentó su utilidad para el trabajo, afirmando que “son hombres de labor; son peones excelentes, organismos físicos admirables y viriles, jornaleros sin rival por su resistencia” (1989b, 2010), por lo que sería una “ventaja humanitaria y económica” una colonización agrícola bajo control militar para lograr la sedentarización y el trabajo permanente de los indígenas, y así incorporarlos a la sociedad blanca (Giordano 2004, 209).

El trabajo indígena fue abordado con profundidad en el informe elaborado por Níklison (1915) tras una prolongada estancia que, como funcionario inspector del Departamento Nacional del Trabajo, realizó en los territorios nacionales del Chaco y Formosa. Níklison problematizó la incorporación de los indígenas a las explotaciones capitalistas y a las instituciones occidentales escolares, eclesiásticas y políticas, y denunció muy especialmente la explotación de la que eran objeto (Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo 2002, 117-118). Consideró a los tobas como excelentes trabajadores: los que “viven o concurren periódicamente a los ingenios azucareros o a las colonias de la región ofrecen un rendimiento en el trabajo muy superior al de los otros obreros” (Níklison 1916, 137). Cuando tuvo ocasión, también se refirió al trabajo de los niños, que realizaban una “apreciable labor” y también al de las mujeres, a quienes caracteriza como fuertes y “verdaderos modelos de energía y laboriosidad”: “Cada machetero concurre a la zafra con algunas mujeres de su familia, que le acompañan como peladoras y trabajan a la par de él, con igual fortaleza y decisión, lo mismo que los niños, cuando los tienen” (Níklison 1915, 173). También incluye a los niños en su denuncia:

Los industriales, que sólo tratan de enriquecerse, aplastando a su paso todo cuanto signifique consideración, respeto y dignidad humana, ocupan en sus trabajos, hombres, mujeres y niños indígenas. Los últimos, entre 8 y 12 años, trabajan a la par de sus padres, ganando en algunos establecimientos la mitad del jornal (1916, 156-157).

Níklison cuestionó muchas de las otras fuentes que contribuían a generar una imagen negativa del indígena chaqueño (Giordano 2004); su visión, en cambio, es muy positiva, debido, no obstante, a su asociación con el niño:

Son dóciles, manejables y obedientes como niños, sabiéndolos llevar. Inocentes, francos, generosos, se dejan engañar por los más inbéciles o perversos ‘cristianos’, que, para disfrutarlos y robarlos mejor, los embrutece con el alcohol y los mantienen aislados, en la más crasa ignorancia. Y ese aislamiento no les es grato a los tobas. Buscan empeñadamente el contacto con los blancos; y si la estúpida vanidad o el cobarde engreimiento de éstos no los rechazaran, ya hace tiempo que se hubieran fundido en la nacionalidad, aportándole apreciables vórgenes de almas y de sangre (Níklison 1916, 138).

Y para reforzar esta idea, cita un fragmento de otro inspector de trabajo en la zona, Biale-Massé, que refiere a los niños indígenas:

[...] había una escuela a la que asistían cincuenta niños indios; los hijos de los cristianos los miraban con desprecio y repulsión. El prejuicio de la raza obra de una manera poderosa en la niñez, estimulado por lo que oyen a los padres. Los indiecitos adelantaban mucho [...] se les encontraba gran disposición para las cartas geográficas, pero se cambiaron los profesores alemanes y los indios fueron echados de la escuela (en Níklison 1916, 138, subrayado original).

Teniendo en cuenta esto, para Níklison, el Estado debía generar una legislación laboral garantista y tutelar la integración de los indígenas, en tanto nuevos sujetos de derecho, a la vida civilizada, y así serían “inmejorables obreros” (Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo 2002, 109).

Y he de repetirlo de nuevo: el indio, en el fondo, es suave, blando y dócil, como un niño, da todo cuanto de él se pretenda, en sentimiento y en acción, no bien cree que se le trata con afectuosidad e indulgencia, por más que al tratarlo así –cuando ya ha entrado al período de evolución hacia el nuevo medio social en que debe trabajar– se use de cierta discreta severidad, que le es, sin duda, necesaria y conveniente para corregir y reprimir con justicia sus defectos y pequeñas fallas (Níklison 1916, 177).

Volveremos sobre esto en el siguiente apartado.

Como vimos, otro modo de incorporación de los indígenas era su conversión al catolicismo, lo cual fue promocionado por el Estado, en alianza con la Iglesia. Respecto de las obras de los misioneros franciscanos en el Chaco, nos interesa retomar aquí a Remedi (1895; 1896) y Ducci (1904) que, al igual que el anglicano Hunt (1915) y los enviados del Estado, refieren en sus producciones a ciertos aspectos de la vida de los/as niños/as indígenas en el marco de sus comunidades. La vestimenta, la desnudez y la ornamentación les resultan de interés, tal como sucedía con los exploradores y militares: según Ducci, “Los niños andan desnudos hasta los ocho años más o menos; las niñas se tapan en una edad más tierna todavía” (1904, 10), mientras que Hunt afirma sobre los choroti que “las criaturas, que entre todas las tribus acostumbran andar desnudas” (1915, 28). Sobre las prácticas de ornamentación, Ducci sostiene que entre las mujeres tobas se utilizan tatuajes que “comienzan por los años de la nubilidad con una pequeña cruz en el centro de una figura romboidal en la frente” (1904, 10).

Por otro lado, diversas prácticas pre y post parto despiertan un interés generalizado y, en algunos casos, constituyen unas de las pocas referencias respecto de la niñez. Se describen, muchas veces postulando su exotismo, las prescripciones y prohibiciones que recaen sobre padres y madres para asegurar el correcto desarrollo de los/as hijos/as (*couvade*). Por ejemplo, Remedi manifiesta que entre los matacos los casados evitan el consumo de carne de oveja porque si la consumieran tendrían hijos ñatos (1896, 345).

Los vínculos afectivos entre padres/madres e hijos/as también han sido de las referencias más retomadas. Ducci (1904, 5) señala que los/as niños/as tobas son amados con

ternura por su padre/madre y robustecen el vínculo matrimonial. Pelleschi (1897, 39) incluye referencias atribuidas al fray Covrado quien menciona que las madres son muy cariñosas al criar a sus hijos, a los que rara vez sueltan y llevan durante sus quehaceres cotidianos “metidos en una ancha faja transversal”, mientras que “cuando más grandecillos, los llevan cabalgados sobre uno de sus hombros”. Y Níklison sostiene que

La autoridad del padre es la autoridad suprema de la familia, pero ella se ejercita bajo formas tan suaves y flojas, que casi podría decirse que no existe. Cariñosos y condescendientes con las mujeres, lo son aún más con los hijos, a quienes complacen hasta en sus menores caprichos. Si alguna vez los reprenden, lo hacen siempre de palabra, en términos suaves, que se esfuerzan en ser persuasivos. Los que han vivido por muchos años entre los tobas aseguran no haber visto jamás que un padre castigara a su hijo (1916, 156).

El aspecto negativo de las relaciones de crianza y cuidado infantil es, para muchos, tal como para Remedi, la falta de autoridad parental: los matacos “Quieren mucho a sus hijos y les dejan hacer lo que les antoja; nunca los reprenden y mucho menos castigan: desde la edad de diez o doce años van donde quieren sin ninguna dependencia y subordinación a sus padres” (Remedi 1895, 14). Y también:

No reconocen el principio de autoridad ni en los Caciques, ni en sus padres; los siguen por instinto y conveniencia, y les obedecen cuando quieren y en lo que les gusta sin que sean reprendidos ni castigados; porque los mismos padres y Caciques parece que no se creen investidos de esa autoridad para imponer y mandar, ó son tímidos y cobardes y no se resuelven á ejercitarla (Remedi 1896, 348).

En las aproximaciones a la crianza y los cuidados, pueden verse las marcas de la conceptualización que se tiene de los adultos⁶ y, en este sentido, esta falta de reconocimiento de autoridad alguna resuena a la imagen del indígena chaqueño salvaje que remite tanto a un “amor a la libertad” idílico como a una “haraganería” que justifica la acción civilizatoria (Citro 2009, 124). Justamente allí, en comparación con la explotación recibida en la civilización, es donde, encontraba Baldrich las razones por las que el indio aun siendo, como vimos, buen trabajador volvía a sus antiguos hábitos: “si vuelven temporalmente a la vida nómada es porque a menudo, la idea que se les ofrece y lo que ven de la civilización con relación a ellas, es tan poca cosa que a su lado renacen instintos y la nostalgia de la miseria de la vida salvaje, libre e independiente del desierto” (1889b, 210).

También los ritos de pasaje a la adultez constituyen un tópico registrado por los misioneros. En Hunt (1915) se alude a la participación de los/as niños/as choroti en las ceremonias de ingreso a la pubertad femenina, en las que las *chiquillas* participan de las

6 Así, para Remedi el mataco adulto es “reservado, abyecto, cobarde, indolente y perezoso”, “de entendimiento muy obtuso”, “ratero casi por instinto, y algunas veces por necesidad”, y “sin ningún tipo de moralidad” (1895, 12).

danzas y los *muchachos* se disfrazan de *diablitos* y simulan atacar a la *muchacha* que es defendida por las cantoras (1915, 34). Ducci menciona que entre los tobas

Al aparecer por primera vez las señales de la nubilidad en una jóven, ésta se abstiene de comer carne por un tiempo, se muestra más raramente en las reuniones y se familiariza más que antes con las de su condición y menos con las más chicas y los niños. Esta circunstancia en la vida de la mujer da lugar más tarde á un festín (1904, 10-11).

Ducci (1904, 6-7) se extiende en torno de las prácticas lúdicas de los/as niños/as tobas, quienes, a diferencia de los adultos que jugarían siempre por interés, buscan solo entretenimiento y juegan por varias horas sin cansarse. Se hace referencia además a juegos deportivos de toda la comunidad, sin importar la edad. En esta obra también se mencionan otras actividades en las que los/as niños/as tobas participan, como las festividades en las que los varones bailan junto a los hombres. En este sentido, las menciones de Ducci (1904) a los/as niños/as son más variadas que las de los demás autores abordados en este apartado, con la excepción de Níklison, sobre el que volveremos a continuación.

Trabajo y educación: vías para civilizar al niño en misiones y reducciones

En este apartado, nos detendremos en escritos que describen la vida en misiones y reducciones indígenas. Por cuestiones de espacio, nos concentraremos en una misión religiosa y una reducción estatal sobre las que escribieron actores de distintos campos sociales en constitución, por lo que podremos analizar algunos vínculos entre ellos. Retomaremos al fray Iturralde (1909) y a Níklison (1916),⁷ que escribieron sobre la Misión Laíshi, fundada por el primero en 1901, y a Lynch Arribálzaga (1914) quien dirigió, como delegado del Ministerio del Interior, la Reducción de Napalpí, fundada en 1911. Ambos emplazamientos se financiaban mayormente con trabajo indígena: Misión Laishí era un centro agroindustrial importante y Napalpí dependía de la explotación forestal y la venta de algodón.

En la introducción, mencionamos que a los indígenas se los consideraba incapaces de incorporarse a la ciudadanía plena puesto que no se los creía dotados de las aptitudes intelectuales necesarias para ejercerla. La idea del ‘indio-niño’ tuvo gran pregnancia en el modo en que se concibió a los indígenas adultos de la época. Como parte de un discurso proteccionista-paternalista –en el mejor de los casos–, el indefenso ‘indio-niño’ fue una imagen visual y escrita que subsistirá por mucho tiempo (Giordano 2004). Otras cualidades comúnmente atribuidas eran la brutalidad y la sumisión. En consonancia, entre los aspectos que Lynch Arribálzaga (1914, 16) consideraba que compartían las poblaciones indígenas de América (nomadismo, animismo, tendencia hacia el comunismo,

7 Níklison, como enviado del Departamento Nacional del Trabajo, analizó la Misión en un contexto de grandes conflictos en relación con la tutela de los indígenas desatados entre grupos liberales anticlericales y conservadores católicos, lo que llevó en la década de 1910 a que el Estado estableciera el aumento de la vigilancia sobre las misiones franciscanas (Artieda *et al.* 2015, 120).

organización en clanes y “gran amor hacia sus hijos”), destaca la “mentalidad infantil” –idea que reitera en muchas ocasiones–. Así, por ejemplo, señala que “la psicología del salvaje y la del niño, aún del civilizado, son sustancialmente la misma, como lo ha hecho notar Sir John Lubbock y otros autores y como lo sostenían ya los antiguos misioneros jesuitas” (Lynch Arribáizaga 1914, 16). También Níklison (1915; 1916), como vimos, los describe como niños.

Ahora bien, la condición de niño que caracteriza al indígena no es cualquier ‘niño’. Se trata de la niñez que construían en la misma época los discursos modernos que poco a poco consolidaban el campo de la infancia en el país. En efecto, la población infantil en las últimas décadas del siglo XIX, lejos de ser homogénea, presentaba diferencias culturales y marcadas desigualdades sociales. Sin embargo, muy tempranamente, se desarrollaron políticas educativas universalizadoras: con el establecimiento de la obligatoriedad de la escuela pública a nivel nacional en 1884 (Ley N° 1420) para los niños de entre 6 y 14 años, se generó un sistema escolar homogeneizador que pretendió incorporar a los sectores sociales que debían afianzar su vínculo con las particularidades de la nación mediante la apropiación de conocimientos canónicos. Esto, junto con la expansión de la cultura pedagógica del normalismo, favoreció la emergencia y configuración de discursos modernos acerca de la niñez en Argentina, fuertemente influenciados por la figura de Sarmiento hasta las primeras décadas del siglo XX (Carli 2005, 35, 39). En ellos, en una diferenciación progresiva respecto del mundo adulto, se destacaban la docilidad y la heteronomía, que hacían necesaria la sujeción del niño a una autoridad: el padre, en primera instancia, pero por sobre todo, una autoridad estatal, dada en el ámbito educativo por el maestro en representación del Estado (Carli 2005, 46-50).⁸

De acuerdo con lo anterior, es de esperar, entonces, que, al ser los adultos indígenas como ‘niños grandes’ (ingenuos y necesitados de protección para evitar que se aprovechen de ellos), se justifique una intervención, en este caso orientada al desarrollo de prácticas económicas como el ahorro y la inversión, aspectos clave de la civilización capitalista:

[...] como el indio es pródigo e inexperto como un niño y son tantas las personas ávidas de enriquecerse con su debilidad, es preciso ingeniarse para que inviertan sus sobrantes de una manera útil, sea que los acumulen, a fin de formar un pequeño capital para sus hijos, que, una vez educados, sabrán hacerle reproductivo, sea que los conviertan en ganado o en habitaciones y muebles, que significarían arraigo y mayores comodidades para los suyos (Lynch Arribáizaga 1914, 45).

8 Sin embargo, reinaba el desacuerdo respecto de qué acciones tomar frente a los que eran catalogados como huérfanos, pobres, abandonados, vagos, delincuentes y/o menores (Zapiola 2007, 308-309), sobre los que pesó una enfática demanda de intervención, ya que se los consideraba como una infancia abandonada (Daroqui y Guemureman 1999, 37). Así, en paralelo al impulso universalista, se promovió la intervención estatal sobre aquellos niños y jóvenes que por sus características se consideraba que debían ser institucionalizados en ámbitos específicos diferentes a la escuela común, como la escuela de reforma, la escuela industrial o las colonias agrícolas.

Es por ello que, en Laishí, según Níklison, “La familia entera, hombres, mujeres y niños, trabajan en la chacra mientras hay algo que hacer. Como es natural, trabajando para sí mismos, no ganan jornal; pero la Misión continúa racionándolos como en los tiempos en que no poseían nada” (1916, 77). Se considera necesaria la intervención porque las lógicas económicas de los indígenas son concebidas como un escollo infantil para su completa asimilación al sistema capitalista, que daría finalmente cuenta de su acceso a la ‘etapa adulta’. La tendencia a ocuparse del presente y la escasa previsión que se les adjudica también se connotan negativamente: “Sin otra cronología que la de ayer y el mañana próximo, sin tradiciones antiguas, ni vistas hacia el porvenir, su principal preocupación es el presente. Ignora hasta su edad y la de los suyos y la previsión del futuro no lo inquieta mayormente” (Lynch Arribáizaga 1914, 11). Educar a los niños para el ahorro y la inversión ayudaría a incorporar la dimensión de la temporalidad central del modelo capitalista: Iturralde menciona que

[...] para estimularlos se les da una pequeña retribución de 5 á 20 centavos diarios, que al principio gastaban cada tarde en galletitas, caramelos y miel, pero que ya comienzan algunas á guardar hasta el fin de la semana ó más, para invertirlo en arroz, fideos, ropa, etc. Con esto, se va despertando en ellos, insensiblemente, el espíritu del ahorro y la práctica del buen empleo del dinero (1909, 17).

En este punto, es importante señalar que las maneras indígenas de educar y criar a los/as niños/as no eran desconocidas para quienes dirigieron y estudiaron las misiones y reducciones, aspecto que vimos destacado en Níklison (1916) en el apartado anterior. También Lynch Arribáizaga, retomado por aquel como “una autoridad en la materia”, refiere a las formas indígenas de educar, a la relevancia de la proximidad entre la madre y los/as niños/as durante los primeros años y a las afectuosas relaciones familiares. Destaca, a su vez, la autonomía con la que crecen los/as niños/as y da cuenta de las enseñanzas impartidas por género, como el estímulo al desarrollo motriz y físico en los varones, y el aprendizaje de actividades como la pesca, la caza y la recolección (véase Artieda *et al.* 2015). No obstante, la pretensión de naturalizar determinados sentidos sobre la infancia opera alterizando –marcando como ‘particulares’ o ‘exóticas y primitivas’– las formas de ser niño/a y las maneras de crianza y cuidado infantil que no condicen con dichos sentidos. Si aquellos modos de criar a los/as niños/as indígenas llevaban a esos adultos que había que dilucidar cómo incorporar a la Nación y que, en definitiva, si no eran considerados meros salvajes eran asemejados a la imagen hegemónica del ‘niño’ que al mismo tiempo se estaba configurando, se tornaba necesario intervenir en ese proceso con el fin de contrarrestar sus efectos. Así, Iturralde sostiene que en la misión “Los niños, después del desayuno de la mañana, asisten á la escuela, y concluída ésta, se les ocupa en trabajos livianos, con el fin de avituarlos á ellos, y de sustraerlos en lo posible del influjo pernicioso del ejemplo de sus mayores” (1909, 17). Por su parte, para Níklison

La conveniencia de substraer a los niños del ambiente indispensablemente áspero en que se desarrolla la vida de los hombres recién arrancados a las costumbres de una existencia, sobre la cual gravitan influencias diversas a las determinativas del estado civilizado a que se trata de incorporarlos, salta a la vista. Se tiene por verdad inconcusa entre los profesionales de la ciencia de la educación, que la plasticidad orgánica y fisiológica de los niños permite el arraigo de hábitos que constituyen una nueva naturaleza, destinada a hacer desaparecer y substituir la que estaba en vías de formarse en ellos, bajo la presión de otras influencias (1916, 91).

Es así como, según Carli (2005, 31), los discursos acerca de la infancia desbordan la cuestión del niño y, al articularse con imaginarios sociales sobre las nuevas generaciones, proyectan transformaciones de la sociedad como totalidad. En este sentido, la propuesta de intervenir sobre los niños/as indígenas se correspondía con la esperanza de incorporarlos/as luego a la masa de trabajadores civilizados de la Nación: “el porvenir y la regeneración de los indios, depende de la educación de los niños” (Iturralde 1995 [1911], 98 en Liva y Artieda 2014, 48). Porque donde fallaban las estrategias destinadas al adulto indígena, como entregarle tierras y herramientas de trabajo, era más eficaz “enseñarle desde niño la manera de ganarse la vida con sus propios brazos; luego, si se despierta en él amor a la gleba, ya sabrá hacerse propietario con sus ahorros” (Lynch Arribáizaga 1914, 48). Se replica aquí la estrategia elegida tempranamente por la Iglesia que concebía la niñez como un periodo ideal para la renuncia a la ‘cultura autóctona’, tal como vimos que también lo hacían, según Níklison, los profesionales de las ciencias de la educación.

La expectativa era que los/as niños/as se convirtieran en vehículos morales y espirituales de sus familias para multiplicar la transformación: Iturralde esperaba “contar con un núcleo de familias indígenas, bien educadas, que nos sirviesen de auxiliares á nosotros, y de modelo y ejemplo á los demás indios que más tarde se incorporarían a la Misión” (1909, 12). Por lo mismo, Lynch Arribáizaga consideró que la creación de internados era una medida poco eficaz puesto que el contacto redundaba en ampliar la enseñanza hacia el hogar y la comunidad; además de que el método le parecía despiadado hacia las familias que se verían disgregadas (véase Artieda *et al.* 2015, 34, 125). En cambio, Níklison destacó al internado, pero dentro del marco de la misión, como la opción más propicia para la educación de los/as niños/as porque “no contrariaría la voluntad de los indios”:

Conociendo a los indios, no se debe pensar jamás en educar a sus hijos en otros lugares que en los por ellos habitados. No admiten, de ninguna manera, una separación larga, y mucho menos definitiva; pero admiten, sin mayor violencia, que los niños permanezcan fuera del hogar, a condición de saberlos cerca y de poderlos ver toda vez que necesiten hacerlo [...] Los niños indígenas, aislados temporariamente en los internados, formarían, en un medio de orden, disciplina y trabajo, esa segunda naturaleza, que los habilitaría, a su egreso, ‘para ocupar su puesto en la masa del pueblo, como ciudadanos de la República’, en igualdad de condiciones a compatriotas de otro origen (1916, 90-91).⁹

9 Y luego se lamenta “¿Por qué ni siquiera la curiosidad del ensayo ha llevado hasta ahora al país a fundar un solo internado para niños indígenas?” (1916, 92).

Sea bajo una modalidad u otra, la posibilidad de la educación para transformar a las familias indígenas descansaba también en las aptitudes que encontraban en los/as niños/as. Al respecto, Lynch Arribálzaga sostiene:

La inteligencia de nuestros indios está bastante desarrollada, a pesar de su profunda ignorancia de nuestras cosas, de modo que son capaces de aprender con facilidad cuanto se les quiera enseñar. Son curiosos y, especialmente los niños, se empeñan en buscar las causas de los fenómenos nuevos que presencian, el movimiento de una máquina, por ejemplo (1914, 11).

Además, valora su honradez y solidaridad, y destaca, tal como sostienen Artieda *et al.* (2015, 128), su condición de infancia trabajadora: los niños integran la unidad productiva familiar y emprenden las tareas con esmero, desarrollando una observación aguda y un gran dominio de la motricidad fina. Este aspecto también es subrayado por Níklison, quien manifiesta que “Son los tobas inteligentes, y por excelencia afectivos. Lo primero puede medirse por la facilidad con que aprenden lo poco que se les enseña” (1916, 139).

Como se desprende de lo desarrollado hasta aquí, las vías más comúnmente propuestas, y estrechamente entrelazadas, para la incorporación de los indígenas a la Nación son el trabajo y la educación, pero su peso relativo es variable en cada perspectiva. La única fotografía que presentó Iturralde en su informe que focaliza en las actividades de los/as niños/as en la misión los muestra trabajando en la huerta, acompañados por tres adultos. En el epígrafe se lee: “Niñas cosechando porotos en las huertas de la Misión” (1909), aunque según Iturralde, dicha actividad correspondía a los niños. Esta imagen adquiere sentido al tener en cuenta la importancia adjudicada a los valores asociados al trabajo y al ahorro a la hora de ‘reformular a los indios’. Las misiones franciscanas no estaban solo orientadas por la conversión religiosa, sino que se esperaba que el indio se volviese laborioso puesto que el trabajo ‘redime al hombre’.¹⁰

Respecto del trabajo, desde un discurso fuertemente imbuido en el paternalismo hacia el ‘indio-niño’, tanto Lynch Arribálzaga (1914) como Níklison (1916) consideraron que los indígenas debían ser incorporados al circuito productivo bajo la protección y regulación del Estado que fijaría las condiciones laborales cuando los dueños de ingenios y obrajes demandaran la mano de obra indígena. Para el primero esto debía llevarse a cabo mediante la “atracción” y el “amparo” que podían ofrecer el sistema de reducciones, utilizando la tierra como “señuelo” (Giordano 2004, 191, 215). Una relación laboral de explotación lleva al indígena a sus ‘antiguos hábitos’ de caza y pesca, tal

10 Iturralde concebía que la obra de los misioneros no debía acotarse al ejercicio del rol evangelizador, limitación que se les había presentado en Santa Fe, donde “la autoridad en el orden social, económico la tenían militares y civiles que se aprovechaban de los indígenas” (1909, 12). En ese contexto, no fue posible “educarlos como debiera, ni estimularlos al trabajo, ni defenderlos de la mala fe de los que, a trueque de quedarse con sus tierras, no reparaban en medios, por indignos que fuesen, porque estaba reducido al rol de catequista” (1909, 12).

como veíamos en Baldrich en el primer apartado: “al ver constantemente burlados sus esfuerzos, que se pagan con compensaciones irrisorias [...] quema los toldos y se aleja en silencio, mas no sin haber saldado antes las deudas de todos los individuos de la tribu” (Lynch Arribáizaga 1914, 14). En cambio,

[...] tratándolo con afecto paternal, atendiéndolo en sus ingenuos deseos, amparándolo contra la violencia o el engaño de los mal intencionados y especialmente mostrándoles sincero interés por sus hijos [...] lo obligan y lo atraen hacia su patrón, en quien ve entonces un protector, de que tanto necesitan su desvalimiento e ignorancia (1914, 14).

El problema de la explotación de los indígenas también figuraba entre las cuestiones que preocupaban a Iturralde, para quien la misión apuntaba a los siguientes resultados principales: “primero, civilizar á los indios; segundo, liberarlos de las explotaciones de que se les hace víctimas y tercero, facilitar á la industria los brazos que se necesita para su desarrollo” (carta al Ministro del Interior, Marco Avellaneda, Informe 1909, 12). Por eso, “A los niños y niñas se enseñaba a leer y escribir, y además á trabajar en nuestra casa y huerta a los primeros, y á cortar y á cocer a las últimas. Cada día se hacía una instrucción religiosa, adaptada á su rudeza, y los días festivos asistían todos á misa” (Iturralde 1909, 15).

En este sentido, si bien los actores mencionados aludieron a la explotación de la que eran objeto los indígenas (con mayor o menor énfasis puesto en su denuncia), ninguno puso en discusión su inclusión desigual en el sistema capitalista –Lynch Arribáizaga incluso había utilizado mano de obra indígena en sus propios emprendimientos (Giordano 2004, 215)–. En definitiva, era la educación la que lograría aumentar la regularidad en el trabajo de los indígenas y su posibilidad de defenderse de los excesos a los que estaban sometidos. Justamente, Níklison (1916, 89) señala como logros de la misión la educación y estimulación del trabajo, y la administración de las cosechas que permitía una reserva para la venta, vinculada con la internalización del principio de propiedad, pero también criticó duramente este énfasis excesivo en el trabajo, en detrimento de la alfabetización y la formación ciudadana (Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo 2002, 104, 112-114). Su crítica es contundente:

¿A qué se debe ese tan completo e imperdonable abandono de la enseñanza primaria en un establecimiento dedicado exclusivamente a la regeneración y civilización de los indios? [...] No lo sé; pero es lo cierto que en materia de enseñanza no se ha hecho nada digno hasta ahora en San Francisco del Laishi. Los alumnos de la escuela, examinados por mí, leían con dificultad, y ninguno tenía la más leve noción de las ideas de ciudadanía y de patria (Níklison 1916, 89).

Y también: “sólo se han hecho y se hacen agricultores [...] Las chicas tobas no reciben ninguna instrucción, no obstante que el Reglamento dispone el funcionamiento de escuelas de mujeres” (Níklison 1916, 92).

De este modo, cuestionó los logros presentados en los informes de los franciscanos y desmintió que sus acciones se guiaran por un plan integral para civilizar a los indígenas

e incorporarlos a la nación (Liva y Artieda 2014). Según Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo (2002, 103, 110-111, 114), a pesar de las críticas, Níklison, desde su adhesión al catolicismo social, sostuvo la importancia de la labor evangelizadora de la misión, aunque, como funcionario gubernamental y partidario del reformismo social, ponderaba la obra que podrían realizar, como institución auxiliar del Estado, en pos de la incorporación de los indígenas como ciudadanos argentinos. Tal vez esta constituya una diferencia con la propuesta de Lynch Arribálzaga que, de acuerdo con Artieda *et al.* (2015, 127), constituyó el primer plan estatal de escolarización para la infancia indígena chaqueña, y que excluyó la alfabetización como medio de acceso a la ciudadanía para apuntar, en cambio, a integrarlos a la nación mediante su asimilación a una nueva racionalidad económica y a través de la promoción de cambios drásticos en su espiritualidad. La escuela estatal en la reducción no alcanzaba a cubrir los contenidos mínimos de muchas de las áreas de la escolarización formal, no respetaba el principio de neutralidad religiosa, contemplaba de forma muy somera los contenidos relativos con la formación nacional y cívica; y, sobre todo, desde una capacitación en oficios, les enseñaba a los/as niños/as a desenvolverse como asalariados (Artieda *et al.* 2015, 126).

Por último, respecto de la niñez indígena en la Reducción de Napalpí, y siguiendo a Artieda *et al.* (2015), no podemos dejar de reparar en que estuvo necesariamente atravesada por la violencia estructural desde sus comienzos. El punto más álgido fue la masacre en 1924 de hombres, mujeres, niños y niñas qom y moqoit a manos de la policía provincial, que luego realizó persecuciones para no dejar sobrevivientes. Tal como sostienen las autoras, el clima en que se desenvolvía la actividad escolar no podía encontrarse ajeno a esta violencia, pues se trataba de una infancia perseguida y masacrada, testigo del aniquilamiento de sus familiares (Artieda *et al.* 2015, 134). En este mismo período, también había etnógrafos se encontraban estudiando en la región. Es el caso de Lehmann-Nitsche. Tanto Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo (2002, 100) como Gordillo (2006, 225), entre otros/as, llamaron la atención sobre su silenciamiento respecto de la masacre de Napalpí que sucedió durante su estadía en dicha reducción (Dávila 2015, 8), y sobre la cual no realiza ni una mención en el artículo que publicó posteriormente sobre la astronomía toba.¹¹

11 El Legado de Lehmann-Nitsche en el Instituto Ibero-Americano de Berlín contiene materiales que han sido analizados por Dávila (2015) como probatorios de su estancia en Napalpí, tales como fotos y correspondencia que recibió de Lynch Arribálzaga. Para Gordillo (2006, 235), su silencio sobre la masacre muestra el carácter ahistórico que veremos posee su abordaje, a la vez que da cuenta de una elección política por su apoyo a la creación de reducciones indígenas.

Luego del nacimiento y antes de la pubertad: los/as niños/as indígenas del Chaco en la consolidación del campo antropológico

Entre fines del siglo XIX y principios del XX, tiene lugar otro proceso que se entrelaza con los que hemos venido tratando hasta aquí: comienza a desarrollarse el pensamiento antropológico en el país, con un aporte significativo respecto de la imagen de Nación y ciudadanía que se estaba construyendo. Lafón considera a la década de 1870 como el puntapié inicial, momento en el que observa una corriente científica argentina del mismo nivel que la europea (1976 en Stagnaro 1993, 54) y ubica la consolidación entre 1880 y 1910 ya que se multiplican las figuras de la antropología y se inicia la profesionalización de la indagación antropológica (Ratier 2010, 24). Otros/as autores/as extienden hasta 1930 los ‘inicios positivistas’, caracterizados por una notoria imprecisión de los contenidos disciplinares, la referencia principal a la antropología física y el estudio en diversos campos (paleontología humana, etnografía, folklore, lingüística y arqueología) con un enfoque descriptivo característico de las ciencias naturales (Stagnaro 1993, 53). Podría considerarse la creación de la Sociedad Argentina de Antropología en 1935 como el momento en el que se alcanza una mayor especialización de la disciplina y es hacia mediados del siglo que se consolida finalmente el campo de la antropología local, con el desarrollo de un sistema educativo e investigativo tendientes a configurar un cuerpo de estudios universitarios y una carrera científica con titulación profesional (Perazzi 2003, 13-14).

Previo a la sistematización teórica disciplinar, una gran cantidad de actores de campos sociales no científicos, como los que abordamos hasta aquí, produjeron conocimiento en terreno y lo volcaron en el campo científico naturalista (Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo 2002), por lo que son antecedentes –y muchas veces interlocutores– de los primeros etnólogos y etnógrafos del Chaco que aquí retomaremos: Lafone Quevedo (1893; 1896a; 1896b), Lehmann-Nitsche (1904; 1911; 1925), Nordenskiöld (2002 [1912]), Karsten (1915; 1993 [1923]; 1925; 1930) y Métraux (1946; 1996 [1946]).

Lafone Quevedo, durante la década de 1890 realizó el primer intento de sistematizar la información etnográfica fragmentaria que se hallaba disponible sobre el Chaco (Gordillo 2006, 229). Por otro lado, se abocó al estudio de las lenguas indígenas también basándose en fuentes y en el trabajo con un anciano toba llamado López que vivía en Buenos Aires (Lehmann-Nitsche 1904, 5). En sus obras descriptivas abrevia con interés –y sin suficientes recaudos– en las referencias aportadas por misioneros y viajeros, que mantuvieron contacto con las poblaciones indígenas chaqueñas, desde el siglo XVI, observándose una clara continuidad en términos de intereses y contenidos. Es por ello que en sus textos sólo es posible hallar el mismo tipo de alusiones a la infancia indígena que encontrábamos en los escritos del primer apartado.

Poco después, se comenzaron a hacer observaciones más directas. En 1904, Lehmann-Nitsche presenta el primer texto académico sobre un grupo chaqueño publicado en el país (Gordillo 2006, 230). Se trata de la descripción de sus observaciones realizadas

en 1899 a un grupo de veintitrés tobas *takshik* de Formosa que habían sido llevados a Buenos Aires para trasladarlos para su exposición en París en 1900. Entre ellos, había al menos siete niños/as y jóvenes y tres bebés. Como el viaje no pudo ser realizado por intervención del gobierno nacional,

Aproveché la estancia de esta *troupe* en Buenos Aires para someter a estos indios a observaciones antropológicas [...] Sólo cuando ya se había decidido su regreso al país de origen y que, muy a mi pesar, los centros científicos europeos iban a verse también privados de la posibilidad de hacer observaciones in situ, sobre una tribu de las más interesantes, incluso desconocidas, del interior de América del Sur, decidí iniciar este estudio, muy incompleto por desgracia (Lehmann-Nitsche 1904, 4).

Midió y clasificó sus cuerpos, lamentando las

[...] circunstancias en las que me vi obligado a trabajar: las mujeres y los niños de nuestros Takshik habían sido puestos bajo la protección de una orden religiosa femenina; gracias a este hecho, tuve que renunciar a primera vista a la idea de realizar impresiones fotográficas y antropológicas del cuerpo en estado desnudo (1904, 4).

Tomó fotos de cada uno y las incluyó en el escrito, algunas de las cuales fueron también publicadas en Ducci (1904). También obtuvo ‘muestras’ de sus cuerpos: “Podimos obtener muestras de cabello de los veintitrés individuos [...]. Sólo en los bebés número 21-23, los cortamos de todas las partes de la cabeza, y en el niño número 6, recientemente rapado, cortamos especímenes de un pequeño mechón que había quedado” (1904, 7).

Con sus minuciosas mediciones, buscaba “signos de la diferencia” suponiendo que la evidente diferencia cultural de los/as indígenas debía poseer un correlato físico (Gordillo 2006, 231).

En otras indagaciones sobre los indígenas chaqueños se valió de los escritos existentes, y, más allá de lo dicho para el artículo de 1904 y de la inclusión de las palabras “muchacho/a” y “niño de pecho” en un vocabulario toba que bajo el título “Familia, etc.” (Lehmann-Nitsche 1925, 196), entre las pocas menciones acerca de niños/as en sus otras obras, encontramos referencias respecto de esqueletos o partes de esqueletos infantiles y juveniles en un catálogo de las colecciones del Museo de la Plata (Lehmann-Nitsche 1911). El estilo de inclusión es el siguiente: “India Vilela, de Resistencia, muchacha de 14 años, Colección Spegazzini. Cranium 14 años ♀” (1911, 23).

El interés de Lehmann-Nitsche por los “cuerpos no-blancos” expresa los paradigmas racializados de la antropología física del período. Esto nos remite, siguiendo a Gordillo (2006, 226-231), a una de las posturas de la antropología del período hacia los indígenas y al importante lugar que ocupó el Gran Chaco como campo de disputa en el que se expusieron conflictos ideológicos y políticos constitutivos de la academia antropológica nacional: allí confluyeron etnógrafos que consideraban al Chaco como el epítome del exotismo y otros para quienes se trataba del ámbito en que se evidenciaba con mayor claridad la violencia y explotación de los grupos indígenas. Así, si bien más adelante

Lehmann-Nitsche realizó trabajo de campo en los ingenios azucareros donde trabajaban los indígenas y en Napalpí, se interesó por aspectos como la astronomía y sus características físicas, quedando desatendida su incorporación como trabajadores asalariados, las desigualdades y la violencia existentes, tal como vimos en el apartado anterior (Brunatti *et al.* 2002, 87, 100). En definitiva, “en su búsqueda de diferencias y su silenciamiento de las relaciones de poder que constituían a sus sujetos, Lehmann-Nitsche contribuiría a sentar las bases de futuros estudios antropológicos que veían a los indígenas chaqueños como seres extraños” (Gordillo 2006, 231).

Lo mismo sucedió con Karsten, antropólogo finlandés que, si bien estudió especialmente con los tobas de Bolivia, también realizó varios períodos de trabajo de campo del lado argentino, visitándolos también en los ingenios azucareros. Aunque menciona que su incorporación al mercado capitalista implicó transformaciones en diversas costumbres, concentró su estudio en las permanencias, a diferencia de actores de otros campos como Níklison, que en el mismo momento se concentraba en las transformaciones de los indígenas, tal como señalan Brunatti, Colangelo y Soprano Manzo (2002, 99, 109). De hecho, según Gordillo (2006, 233), Karsten fue el primer investigador que proyectó sobre el Chaco la imagen del “salvaje de pensamiento mágico” que perduró en la antropología de la región.

En cambio, esta imagen no aparece tan marcadamente en los escritos de Nordenskiöld (1912), su predecesor de origen sueco, que realizó estudios en terreno en 1901-1902 y luego en 1908-1909, desde un posicionamiento más crítico y humanista que evitaba la exotización simplista y denunció la explotación y violencia que sufrían los grupos que estudiaba. También lo hizo Métraux, discípulo de Nordenskiöld quien, radicado luego en el país, fue el etnógrafo más importante de la región chaqueña de la primera mitad del siglo XX y realizó trabajos de campo en 1929 en el Chaco boliviano y en el Chaco central en 1932-1933 y 1939 (Gordillo 2006, 235-236).

A continuación, veremos que, en general y con los matices debidos a las diferencias que señalamos en sus abordajes, las etnografías chaqueñas de principios del siglo XX se aproximaron a los pueblos indígenas en terreno con el objetivo de dar cuenta de *su* especificidad cultural mediante descripciones generales de sus costumbres. E ‘ciclo vital’ es uno de los puntos más comúnmente indagados y allí algunos describen instancias en las que los niños/as y jóvenes están involucrados, principalmente el nacimiento y los ritos de iniciación de los/as jóvenes para su integración como adultos.

Los escritos subrayan las prescripciones que recaen sobre los adultos antes y después del parto. Por ejemplo, Métraux (1946; 1996 [1946]) estudia la *couvade* y analiza los partos de las mujeres y el rol de la comunidad. Por su parte, Karsten sostiene:

Todas las costumbres de la ‘couvade’ se basan en la idea, *profundamente arraigada en la mente del indio*, de que durante los primeros días después del nacimiento del niño existe una misteriosa conexión entre éste y sus padres, especialmente su madre, que se manifiesta en que todo lo que le ocurra a los padres también afecta al niño de algún modo (1993 [1923], 34, la cursiva es nuestra).

Luego de las referencias sobre el nacimiento y la mención de que las madres amamantan a sus bebés por dos y hasta tres años –por ejemplo, Métraux (1946, 15)–, las obras prestan especial atención a los ritos de iniciación de jóvenes y su pasaje a la vida adulta. Respecto del pueblo toba, Métraux manifiesta: “Las jóvenes en su primera menstruación son apartadas en su choza, mientras se realizan danzas y conjuros para protegerlas de influencias malignas. No hay registro de ritos de iniciación para varones” (1946, 15). Karsten (1993 [1923], 37) también menciona que no hay registrados rituales para los púberes varones y en otra obra –Karsten (1915)–, detalla las danzas de los rituales de pubertad de las mujeres. Respecto de los chiriguano, cuenta que “la chica es mantenida aislada y protegida en diferentes sentidos porque una misteriosa serpiente, llamada boirussu, podría estar acechando el vecindario, buscando una oportunidad conveniente para deshonrarla” (Karsten 1930, 146).

Entre las pocas líneas dedicadas a la caracterización de los niños/as luego del nacimiento y antes de la pubertad, cabe destacar que Nordenskiöld (2002 [1912]) presenta un apartado especial, titulado “los niños indígenas”, referido a “los indios del río Pilcomayo”. Es interesante resaltar que menciona su propia participación en los juegos de los/as niños/as, lo que, según él, reforzaba las buenas relaciones con los indios porque esto “les impresionaba favorablemente y les daba confianza” (2002 [1912], 60). Plantea que los/as niños/as juegan durante todo el día, separados por sexo y edad: “Los niños y niñas juegan separadamente; tienen también diferentes juegos. Sólo la danza los reúne” (2002 [1912], 60). Entre los varones, observa las siguientes clases: los que tienen entre 2 y 4 años (que no participan de los grandes juegos colectivos), los de 4 a 7 años y los de 7 a 12. Además, señala el buen trato entre los/as niños/as: “En sus juegos, jamás se golpean o injurian [...] los niños más grandes nunca maltratan a los más pequeños” (2002 [1912], 60). También Métraux dice que “Demuestran escasa o ninguna violencia o brutalidad, y raramente atropellan a los chicos de menor edad. Los niños indios son notablemente alegres y vivos, y con buena disposición realizan cualquier tarea que se les encomienda” (1996 [1946], 183). Y sobre los/as niños/as matacos menciona que en ocasiones “se empujaban, se atropellaban pero nunca con maldad o violencia”; comportamiento que es asociado por el autor con la “educación mataco”, en la que se haría hincapié en “la dulzura y la gentileza” (1944, 11).

Por otro lado, entre los diferentes autores encontramos alusiones sobre la educación y las relaciones entre adultos y niños: Nordenskiöld dice que “No los corrigen ni les dirigen jamás palabras duras” (2002 [1912], 57) y Métraux, quien parece coincidir con estas apreciaciones, manifiesta que “Todos los observadores han quedado impresionados por el afecto demostrado por los indios chaqueños para con sus hijos y la falta de castigo corporal o hasta de palabras severas al tratar con ellos” (1996 [1946], 182). Métraux (1996 [1946], 182-183) señala, además, que los niños son “adiestrados” en sus futuras ocupaciones, según su género, a través de la acción, la imitación y el juego: las niñas

pequeñas acompañaban a sus madres al monte, llevando bolsos de red diminutos o iban al río con jarras de juguete y los niños tenían arco y flechas, y se les estimulaba a practicar con ellos; diferenciación también relevada por Nordenskiöld (2002 [1912], 60). A su vez, niños y niñas “incorporan” los valores de la vida comunitaria, como la no violencia al interior de los grupos y el compartir la comida entre ellos (Métraux 1944, 11; 1996 [1946], 183). “A los niños se les enseña a compartir las golosinas con sus compañeros de juego” (Métraux 1996 [1946], 154). Por su parte, Karsten reconoce este modo de educar a los niños sosteniendo que

Nunca se ve a los padres castigando a sus hijos por desobediencia o faltas cometidas. En parte, esto se debe a que el sentido de lo que es apropiado y permisible no se desarrolla entre los indios del mismo modo que en las sociedades civilizadas. El indio odia las restricciones y grillos de cualquier clase; quiere ser libre e independiente y le garantiza a sus hijos la misma libertad (Karsten 1993 [1923], 36).

En suma, en estos primeros etnógrafos se observa cierta continuidad con las descripciones realizadas por algunos actores abordados en el primer apartado, quienes también mostraban un relativo interés por estos mismos procesos asociados con el ciclo de vida: el nacimiento y sus prescripciones y los ritos de pasaje. Sin embargo, las referencias entre aquellos tienden a ser de carácter más fragmentario y se concentran con mayor énfasis en características y prácticas consideradas como exóticas, aunque como vimos esta percepción no es superada por todos los etnógrafos del período. En tanto la atención sobre los/as niños/as indígenas se centra casi exclusivamente en aspectos que llaman la atención del ya mencionado ‘ciclo de vida’, destacamos, entonces, aquellas obras que dan cuenta también de otras experiencias, como las lúdicas y formativas.

Conclusiones

La fundación y consolidación del Estado Nación argentino implicó un esfuerzo sistemático por eliminar, silenciar o asimilar a la población indígena. Para su incorporación como mano de obra de bajo costo a la industria capitalista en expansión, se combinó la violencia y presión militar con la conversión religiosa, en una alianza entre el Estado y la Iglesia. A lo largo de este proceso, los pueblos indígenas del Chaco fueron observados y descriptos por actores de diferentes campos sociales, la mayoría en constitución. Aquí hemos analizado las perspectivas que militares, religiosos, técnicos-especialistas, funcionarios y primeros etnólogos y etnógrafos que recorrieron el Chaco contribuyeron a construir sobre ‘el problema indígena’, y sobre los/as niños/as indígenas, más específicamente.

En general, los escritos suelen contener escasas referencias a la niñez, y la gran mayoría de ellas se encuentran asociadas con el ‘ciclo vital’, como las prácticas y prescripciones pre y post parto y los ritos de pasaje de la pubertad. También, se suele hacer mención a las relaciones afectivas entre padres/madres e hijos/as indígenas y a las modalidades de educación. En muchas de las fuentes estas alusiones son construidas como exóticas

o como expresiones de un estado de barbarie. A su vez, hemos podido distinguir los escritos que dan cuenta de las relaciones de dominación y explotación sufridas por los pueblos indígenas, incluidos/as los/as niños/as, de aquellos prácticamente no se refieren a ello o les merece una muy breve mención que no parece vincularse con el resto del material presentado.

Por otro lado, abordamos fuentes que discurrían acerca de qué hacer con los indígenas ya sometidos por las campañas militares enviadas por el Estado, y que describieron la vida en las misiones religiosas y las reducciones estatales. El privilegio indiscutible del trabajo y de la educación, mayormente orientada al trabajo, como las vías adecuadas para la incorporación de los/as niños/as indígenas como futuros asalariados de la Nación posee matices en las fuentes que fueron analizados.

En este sentido, el reconocimiento y descripción –no necesariamente en términos positivos– de formas diversas de ser niño/a y de crianza y educación, y la concepción del adulto indígena como niño, que hallamos en los discursos de la época, nos hace detenernos en la naturalización que se producía paralelamente alrededor de un determinado concepto de infancia en el país. En el período, los discursos modernos acerca de la infancia y de la pedagogía consolidaban su hegemonía justamente descalificando esos ‘otros’ modos de ser niño/a. En este sentido, en muchos casos, los observadores no lograban ver y registrar el rol activo que desempeñan en los grupos en los niños y niñas indígenas, su autonomía y agencia. Pero también, en los casos en los que sí notaban estas características éstas solían ser descalificadas como formas inadecuadas en pos de la naturalización de una única forma de ser niño. Así, como los modos registrados de criar a los/as niños/as indígenas llevaban a los adultos incivilizados que se debatía cómo incorporar a la Nación, se volvía urgente la intervención en ese proceso con el fin de contrarrestar sus efectos. Y, por ejemplo, lo propuesto en el campo educativo para los niños indígenas implicaba una ‘reducción’ respecto de los modos de educar y de los procesos cognitivos, psicomotrices y afectivos que se desplegaban en los espacios comunitarios, tal como muestran Artieda *et al.* (2015) para el caso de Napalpí.

En las obras, más allá de las referencias explícitas a la niñez dentro de la educación o el ciclo vital, es escasa la atención que recibe cualquier otro aspecto que involucre a los niños/as –con las excepciones que hemos señalado–. De aquí se deduce que ‘el resto’ de las características culturales que se describen, como las creencias, valores, etc., son considerados ‘de los adultos’. Como hemos señalado en otro trabajo (García Palacios, Enríz y Hecht 2014, 73), esta perspectiva cosifica tanto a los niños/as como a las ‘pautas culturales’ pues presenta a estas últimas como algo ya acabado que se transmite sin sufrir mayores modificaciones en el proceso y que las personas incorporan en la niñez, que, en definitiva, sería sólo una etapa preparatoria de la vida. Así, la concepción de niño aparece asociada con un estado incompleto que sería resuelto gracias a los procesos de enseñanza y aprendizaje, por los cuales aquel se convertiría en el producto acabado, el adulto.

La tendencia a concebir a los/as niños/as como incompletos se asocia principalmente con una visión finalista de los procesos de socialización, la cual dispensa a las investigaciones de incluir las transformaciones en las apropiaciones infantiles. Sin embargo, puesto que tal como hemos planteado a lo largo del artículo, los indígenas fueron considerados ampliamente como niños, es posible que el niño/a indígena/a desde el punto de vista de muchos de los escritores del período, no alcanzara nunca el status de adulto representado por el hombre blanco, considerado como el punto cúlmine de la evolución e imagen de la ciudadanía ideal. Justamente, la construcción de los adultos indígenas como niños, por la cual se destacaba en los primeros cualidades, como la docilidad y la heteronomía, que en el período se consolidaban como propias de los segundos —a pesar de las profundas diferencias existentes entre las niñeces del momento—, justificó la intervención sobre estas poblaciones con el objeto de que accedieran plenamente a una ‘etapa adulta’, superando el escollo de una niñez perpetua, a través de la asimilación de las lógicas capitalistas.

Siguiendo a Carli (2005, 29), pensamos los discursos acerca de la infancia como lugares desde donde se proyectan modelos de identificación a los niños y niñas. En este mismo sentido, tal como sostiene Bourdieu,

El poder de sugestión que se ejerce a través de las cosas y de las personas y que diciendo al niño no lo que tiene que hacer, como las órdenes, sino lo que es, le lleva a convertirse permanentemente en lo que tiene que ser, constituye la condición de eficacia de todos los tipos de poder simbólico que puedan ejercerse más tarde sobre un hábitus predispuesto a sufrirlos (1985, 26).

Así, a la vez que diversos discursos de la época configuran los sentidos de lo que es un niño y un indígena (y un niño indígena), es posible distinguir el esfuerzo de los actores de los distintos campos —con diversas injerencias— por conseguir que lo que es, sea: luego de afirmar, por ejemplo, que el indio es sumiso, dócil y buen trabajador por naturaleza (o por su cultura, entendida como una segunda naturaleza), se empeñaron en crear espacios de disciplinamiento para habituar al indio a la sumisión y la docilidad, y para inculcarle ‘los hábitos del trabajo’.

Referencias bibliográficas

- Araoz, Guillermo
1886 *Navegación del Río Bermejo y viajes al Gran Chaco*. Buenos Aires: Imprenta Europea.
- Artieda, Teresa Laura, Yamila Liva, Victoria Soledad Almiron y Anabel Nazar
2015 “Educación para la infancia indígena en la reducción Napalpí (Chaco, Argentina. 1911-1936).” *Anthropologica* 35: 117-139.
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/14639> (21.05.2021).
- Aveleyra, Rocio
2018 “Representaciones acerca de la niñez indígena en los escritos de misioneros sobre poblaciones indígenas del Gran Chaco entre comienzos del siglo XVIII y mediados del siglo XX.” *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 27, no. 1: 49-60.
<https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1028> (21.05.2021).
- Baldrich, Amadeo
1889a “Los indios Mataguayos.” *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 10: 214-233.
1889b *Las comarcas vírgenes: el Chaco Central Norte*. Buenos Aires: Peuser.
- Borrini, Rubén y Hugo Beck
2005 “El Gran Chaco visto por investigadores y expedicionarios del Instituto Geográfico Argentino.” X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario. Documento en línea. <https://www.aacademica.org/000-006/579> (21.05.2021).
- Bourdieu, Pierre
1985 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Braustein, José y Elmer Miller
1999 “Ethnohistorical introduction.” En *Peoples of the Gran Chaco. Native peoples of the Americas*, editado por Elmer Miller, 1-22. Westport/London: Bergin & Garvey.
- Brunatti, Olga, María Adelaida Colangelo y Germán Soprano Manzo
2002 “Observar para legislar. Métodos etnográficos e inspección del trabajo en Argentina a principios del siglo XX.” En *Historias y estilos del trabajo de campo en la Argentina*, editado por ergio Visacovsky y Rosana Guber, 79-126. Buenos Aires: Antropofagia.
- Carli, Sandra
2005 *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina. 1880-1955*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Citro, Silvia
2009 *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Daroqui, Alcira y Silvia Guemureman
1999 “Los menores de hoy, de ayer y de siempre. Un recorrido histórico desde una perspectiva crítica.” *Delito y Sociedad* 13: 37-69. <https://doi.org/10.14409/dys.v1i13.5820>.

- Dávila, Lena
2015 “Robert Lehmann-Nitsche: pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre.” *Mondes Américains; Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 6: 1-20.
<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68052>.
- Delrío, Walter, Diana Lenton, Darío Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian y Pilar Perez
2010 “Del silencio al ruido en la historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina.” Trabajo presentado en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.” Buenos Aires. Documento inédito.
- Ducci, Zacarías
1904 *Los tobas de Tacaagale, Misión San Francisco Solano. Arte y vocabulario toba castellano y un mapa*. Buenos Aires: Imprenta La Buenos Aires.
- García Palacios, Mariana Noelia Enriz y Ana Carolina Hecht
2014 “Niños y niñas en las fuentes etnográficas sobre poblaciones indígenas (qom-mbya).” *Papeles de Trabajo* 28: 61-78. <https://doi.org/10.35305/revista.v0i28.68>.
- Giordano, Mariana
2004 *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata: Al Margen.
- Gordillo, Gastón
2006 *En el Gran Chaco. Antropología e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch
2010 “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina.” En *Movilizaciones indígenas e identificaciones en disputa en la Argentina*, editado por Gastón Gordillo y Silvia Hirsch, 15-38. Buenos Aires: La Crujía.
- Hunt, Richard
1915 “El choroti o yófuaha.” *Revista del Museo de la Plata* 23, no 10: 26-38.
<https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/2285> (21.05.2021).
- Iturralde, Pedro
1909 “Los indios tobas y la Misión de San Francisco del Laishí en la Gobernación de Formosa: informe presentado al Ministerio del Interior.” s/ed: Buenos Aires.
1995 [1911] “Informe sobre la inspección a la Misión de Nueva Pompeya que presenta al señor Ministro del Interior el Prefecto de Misiones.” En *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos franciscanos del Chaco salteño (1861-1914)*, selec. por Ana Teruel, 91-126. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Karsten, Rafael
1915 “Indian dances in the Gran Chaco (South America).” Helsingfors: Centraltryckeri och Bokbinderi Aktiebolag.
<http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106001820.pdf> (21.05.2021).
1925 “Body painting and tattooing in South America.” *JPEK: Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst* 1: 151-164.
1930 *Ceremonial games of the South American Indians*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
1993 [1923] *Los indios tobas del Gran Chaco Boliviano*. San Salvador de Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales (CEIC).

- Lafone Quevedo, Samuel
1893 *Sección del Chaco: mocoví*. La Plata: Talleres de Publicaciones del Museo.
1896a *Idioma abipón*. Buenos Aires: Pablo Coni e Hijos.
1896b *Idioma Mbaya llamado “Guaycururú” según Hervás, Gilii y Castelnaud*. Buenos Aires: Pablo E. Coni e Hijos.
- Lehmann-Nitsche, Robert
1904 “Études anthropologiques sur les indiens takshik (Groupe guaicura) du Chaco argentin.” *Revista del Museo de la Plata* 11: 263-313.
<https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/1227> (21.05.2021).
1911 *Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de la Plata*. Buenos Aires: Imprenta Coni hermanos.
1925 “Vocabulario toba (Río Pilcomayo y Chaco Oriental).” *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba* 28: 179-196.
- Lenton, Diana
1999 “Los dilemas de la ciudadanía y los indios-argentinos: 1880-1950.” *Publicar* 8: 7-30.
<https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/1175> (21.05.2021).
- Liva, Yamila y Teresa Artieda
2014 “Proyectos y prácticas sobre la educación de los indígenas. El caso de la misión franciscana de Laishí frente al juicio del Inspector José Elías Níklison (1901-1916).” *SAHE, Historia de la Educación* 15, no. 1: 45-65.
<https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/anuario/article/view/2835> (21.05.2021).
- Lois, Carla Mariana
2001 “Desierto y territorio: imágenes decimonónicas del Gran Chaco Argentino.” *Mundo de Antes* 2: 97-116. <http://www.mundodeantes.org.ar/pdf/revista2/7Lois.pdf> (23.06.2021).
- Lorandi, Ana María
2012 “¿Etnohistoria, antropología histórica o simplemente historia?” *Memoria Americana* 20, no. 1: 17-34.
<https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/memoria-americana/article/view/1960> (21.05.2021).
- Lynch Arribáizaga, Enrique
1914 *Informe sobre la reducción de indios de Napalpí*. Buenos Aires: Policía Federal.
- Métraux, Alfred
1944 “Nota etnográfica sobre los indios matakato del Gran Chaco argentino.” *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 4: 7-28.
1946 *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
1996 [1946] *Etnografía del Gran Chaco*. Asunción: El Lector.
- Nacuzzi, Lidia y Ana María Lorandi
2007 “Trayectorias de la etnohistoria en la Argentina (1936-2006).” *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 23: 281-297. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/21041> (21.05.2021).
- Níklison, José Elías
1915 “Informe de la visita de inspección a los territorios de Chaco y Formosa. Libro I: Condiciones generales de trabajo.” *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo* 32: 3-147.
http://www.trabajo.gob.ar/downloads/biblioteca/bdnt/1915_32.pdf (21.05.2021).

- 1916 "Investigación en los Territorios Federales de Chaco y Formosa. Volumen II, libros III. y IV." *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo* 34: 1-235.
http://www.trabajo.gob.ar/downloads/biblioteca/bdnt/1916_34.pdf (21.05.2021).
- Nordenskiöld, Erland
2002 [1912] *La vida de los indios*. La Paz: Apcob.
- Pelleschi, Giovanni
1897 *Los indios matacos y su lengua*. Buenos Aires: La Buenos Aires.
- Perazzi, Pablo
2003 *Hermenéutica de la barbarie. Una historia de la antropología en Buenos Aires, 1935-1966*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Ratier, Hugo
2010 "La antropología social argentina: su desarrollo." *Publicar* 8, no. 9: 17-46.
<https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/1187> (21.05.2021).
- Remedi, Joaquín
1895 *Escritos varios sobre el Chaco, los indios y las misiones*. Salta: El Bien Público.
1896 *Los indios matacos y su lengua*. Buenos Aires: Roma.
- Stagnaro, Adriana
1993 "La antropología entre la comunidad científica: entre el origen del hombre y la caza de cráneos-trofeo (1870-1910)." *Alteridades* 3, no. 6: 53-65.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/612> (21.05.2021).
- Tamagno, Liliana
2001 *Nam qom hueta'a na dogshi lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Al Margen.
- Victorica, Benjamín
1885 *Campaña del Chaco*. Buenos Aires: Imprenta Europea.
- Wright, Pablo
2008 *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- Zapiola, María Carolina
2007 "Niños en las calles: imágenes literarias y representaciones oficiales en la Argentina del Centenario." En *Formas de historia cultural*, editado por Sandra Gayol y Marta Madero, 305-332, 396, Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS).