



**MIGRANTES TOBA (QOM). PROCESOS DE
TERRITORIALIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE
IDENTIDADES**

TESISTA

LIC. CAROLINA ANDREA MAIDANA

DIRECTORA

DRA. LILIANA ESTER TAMAGNO

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES Y MUSEO**

AÑO 2011

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, mi gratitud más profunda para la gente con quien junto a la cual produje conocimiento, por compartir conmigo su tiempo y experiencias de vida, por enseñarme sobre los modos en que es posible imaginar y construir sociedades más justas e igualitarias. Mi reconocimiento hacia los participantes de los cursos de capacitación que acompañé entre los años 2006-2009 y con quienes compartí los viajes a Chaco y Santa Fe supera mi capacidad de nombrar a todos y cada uno de ellos, a quienes estaré por siempre agradecida. No obstante, hay personas que no puedo dejar de mencionar, ya que mi trabajo de campo y esta tesis no hubieran sido posibles sin su amistad, compañía y/o apoyo en distintos momentos y circunstancias. A Julia, Eufracia, María, Patricia, Ofelia, Rogelio, Carlos, Claudio, Ignacio, Gabriel, Carina, Daiana, Silverio, Dante, Daniel, Florencia, Lucas, Jorge, Gastón, Miguel, Braian, Elías, Alba, Marina, Estefanía, Ana María y Tatiana, entre otros.

Agradezco a mi directora, Liliana Tamagno, por su acompañamiento y apoyo a lo largo de este proceso de investigación/aprendizaje. A mis compañeros del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social y de la Cátedra de Antropología Sociocultural I: a Stella Maris García, por sus consejos y orientaciones; a María Amalia Ibáñez Caselli y María Adelaida Colángelo, por la generosidad con la cual compartieron conmigo sus experiencias de campo; a Ana Cristina Ottenheimer, Bernarda Zubrzyki, Mariel Cremonesi, Marcela Alaniz, Verónica Solari Paz, Mariel Capannini, Agustín Samprón, Alejandro Martínez, María Eugenia Martins y Juan Manuel Di Socio por los momentos compartidos tanto en eventos académicos como en el trabajo de campo. A Leonor Slavsky, coordinadora e imprescindible sostén de los Proyectos de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Indígenas que tanto significaron para mi tarea de investigación. A Pablo Martínez que con quien compartí la experiencia del primer curso. A Alejandro Benedetti, quien muy amablemente respondió a mis requerimientos ofreciéndome bibliografía donde encontré significativos aportes realizados desde la Geografía que me permitieron avanzar en mis indagaciones. A Diego Díaz Córdoba por guiarme en la aplicación del análisis de redes. A Cecilia Viera Helm, Antonio Carlos de Souza Lima, Carlos Casas, María Helena Ortolan Matos y Jakeline de Souza con quienes

pude intercambiar interesantes ideas sobre la relación “investigador-investigado” en el contexto de las Reuniones de Antropología del Mercosur y de las actividades que desarrollamos como consecuencia de ello. A Alicia Barabas, cuyos planteos fueron más que inspiradores al momento de analizar los datos obtenidos.

Un reconocimiento muy especial para mis amigas, incondicionales de la vida y los avatares científico-académicos: Paula Estrella, Ana Forlano, Débora Swistun, Celeste Isasmendi, Marina Flores, Ana Gutiérrez y Eugenia Dejo. También para mis entrañables amigos del barrio y para Gladys.

Les dedico estas páginas a mis padres, María y Claudio, que siempre apoyaron mis decisiones. A mi hermana, Aldana, por su contención y guía. A mi marido, Fernando, con quien emprendimos hace tiempo la difícil pero feliz tarea de compartir el día a día. A mi familia toda, por estar allí siempre, aún a quienes hoy extraño pero sé que siguen a mi lado: a mis tíos Norma, Carlos, Ana, Enrique y Blanca; a mis primos Noelia, Claudio y Daniel; a mis suegros Emilia y Gerardo; a mi cuñada, Mariela; también a Dora, Marcela, Carolina y Agustín. Y muy especialmente a mi hijita, Mora, fruto del amor, que me llena de alegría.

INDICE

RESUMEN.....	4
SUMMARY.....	5
INTRODUCCION.....	6-13
CAPITULO I.....	14-39
<i>INDÍGENAS EN LA CIUDAD: MATERIALES Y MÉTODOS</i>	
CAPITULO II.....	40-61
<i>GRAN CHACO: COLONIZACIÓN E INCORPORACIÓN AL ESTADO-NACIÓN</i>	
CAPITULO III.....	62-88
<i>LA CIUDAD, LA IDENTIDAD Y EL TERRITORIO.</i>	
CAPITULO IV.....	89-113
<i>QOM EN PROVINCIA DE BUENOS AIRES</i>	
CAPITULO V.....	114-149
<i>MIGRACIÓN, PARENTESCO Y TERRITORIO</i>	
CAPITULO VI.....	150-166
<i>NUCLEAMIENTOS Y REDIMENSIONALIZACIÓN TERRITORIAL</i>	
CAPITULO VII.....	167-186
<i>LEGISLACIÓN, POLÍTICAS PÚBLICAS Y RECLAMOS TERRITORIALES</i>	
CONCLUSIONES.....	187-189
BIBLIOGRAFIA CITADA.....	190-210

MIGRANTES TOBA (QOM). PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es profundizar en el estudio de las migraciones y las presencias indígenas en grandes ciudades en términos de procesos de territorialización. Para ello se describen y analizan las formas de organización que han dado lugar a la conformación de diferentes barrios / comunidades / asentamientos de indígenas toba (qom) en las periferias de las ciudades de Buenos Aires, Rosario y Resistencia. En particular, y debido a cuestiones que quedarán explicitadas a lo largo de este trabajo, se focaliza en el análisis de uno de estos nucleamientos situado en los alrededores de la ciudad de La Plata y las relaciones de parentesco que lo vinculan con otros nucleamientos urbanos y con las localidades del Chaco desde donde provienen sus habitantes.

A través de repensar conceptos tales como los de etnicidad, identidad, interculturalidad, espacio y lugar, se busca comprender la construcción territorial dando cuenta de los complejos procesos materiales y simbólicos que están implícitos tanto en la construcción de la ciudad, como en la redimensionalización territorial e identitaria involucrada en las formas organizativas que los indígenas migrantes generan en los espacios ciudadanos. Fenómenos cuya pluridimensionalidad abordamos, en el deseo de que este trabajo aporte conocimientos y saberes que contribuyan a la comprensión de la lucha de los pueblos indígenas por hacer efectivos sus derechos, fundamentalmente aquellos vinculados a la tierra y al territorio.

TOBA (QOM) MIGRANTS. PROCESSES OF TERRITORIALIZATION AND CONSTRUCTION OF IDENTITIES

SUMMARY

The purpose of this research is to deepen into the study of migration and indigenous presence in major cities in terms of processes of territorialization. In order to achieve that purpose, we describe and analyze the organizational forms that have led to the conformation of different neighborhoods / communities / settlements toba (qom) on the peripheries of cities of Buenos Aires, Rosario and Resistencia. In particular, and due to issues which are explicitly throughout this paper, the analysis is focused on the nucleation located on the outskirts of the city of La Plata and family relationships that link it with other urban nucleation in Chaco from which come its inhabitants.

Through reconsider concepts such as ethnicity, identity, multiculturalism, space and place, we try to understand the territorial construction becoming aware of complex material and symbolic processes which are implicit in the construction of the city, as in the territorial redimensionalización and identity involved in the organizational forms that indigenous migrants generate in the city space. Phenomena which multidimensionality we approach, in the hope that this study provides knowledge and skills that contribute to understand the struggle of indigenous peoples to assert their rights, primarily those related to land and territory.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se exponen los resultados de una investigación realizada junto a indígenas qom, término que significa “gente” y es la forma en que se autodenomina el pueblo indígena conocido como toba. “La palabra [to’wa] significa en guaraní ‘aquellos que poseen la frente grande’ y con un sentido peyorativo significa también ‘feo’” (Censabella 2009: 219). Esta denominación hacía, posiblemente, referencia a la antigua práctica que tenían los hombres de rasurarse la cabeza hasta la mitad del cráneo, depilarse las cejas o bien, cómo señalara una referente indígena:

“El término toba nos denominan los hermanos guaraníes del este del Paraná. Nosotros estamos al oeste, y los hermanos de acá, del este del Paraná vivían guaraníes, las distintas parcialidades guaraníes. Bien, *nos denominaron porque nuestros guardianes de frontera*, nuestros hermanos que eran guardianes de frontera, *que cuidaban las fronteras de nuestro territorio o controlaban el movimiento indígena, usaban penachos muy grandes de pluma y las vinchas grandes*, para diferenciarse de nosotros los civiles, o sea, la sociedad civil, del pueblo, de las naciones. Y ellos tenían su función, y ellos guardaban la costa. Entonces del otro lado de ellos, eran todos ‘frente ancha’... todo ese penacho, toda esa vincha. Entonces de ahí surge el nombre toba. Porque la palabra guaraní significa una superficie plana y ancha. *Entonces nosotros no somos tobas*” (Ciudad de La Plata, año 2007, mi resaltado).

Dicho término “fue traducido por los Españoles como ‘frentones’. Variante ortográfica ‘thova’, utilizada en la gramática del jesuita Alonso de Bárcena de fines del siglo XVI” (Censabella *op.cit.*). Cabe señalar que los qom pueden incluirse en dos grandes categorías: los del Alto Pilcomayo (Mendoza 1999) o “tobas del Oeste” y los de la región delimitada entre el bajo Pilcomayo y el Bermejo (Miller 1999) o “tobas del Este” [Imagen I], que presentan sensibles diferencias lingüísticas y culturales. La gente indígena junto a la cual trabajamos puede incluirse dentro de ésta última categoría ya que proviene, en su mayoría, de las localidades de Castelli, Colonia Aborígen, General San Martín, Las Palmas, Pampa

del Indio, Resistencia y Tres Isletas; pertenecen a los llamados “tobas argentinos”, que ocupaban a la llegada de los españoles la actual provincia de Chaco y parte de Formosa.



I. Localización de los tobas del Este 1920-1940 (Miller 1999: 110)

De acuerdo a los planteos de algunos referentes indígenas junto a quienes trabajamos, utilizo el término pueblos indígenas para referirme a quienes son llamados también “indios” “aborígenes” y/o “pueblos originarios”. Aunque es oportuno destacar que la propia gente indígena está debatiendo sobre estos términos y no existen aún posiciones unificadas, elijo respetar los planteos de quienes me señalaran que debido a que organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización de los Estados

Americanos (OEA) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) hablan de pueblos indígenas ellos utilizan este término para “ocupar” los espacios que estas organizaciones generan para el tratamiento de sus derechos; lo cual no supone un mero instrumentalismo, pues el mismo término pueblo reconoce una relación histórica que no se agota en el momento de accionar para ejercer o exigir sus derechos. Bartolomé (2006) propone el uso de la expresión “Pueblos Indios” en términos de “una comunidad de comunicación y de reconocimiento mutuos, que posibilite una orientación y acción compartida hacia el cumplimiento de objetivos públicos” (199-200). En este sentido el término pueblos indígenas acusaría un mayor contenido político respecto del término etnias que estaría, como señala este autor, más vinculado a lo “cultural”, al constituir “un predicado unívoco adjudicado a una multiplicidad de configuraciones sociales y culturales cuya característica común es la de ser sociedades sin estado” (17). El siguiente testimonio ofrece una de las explicaciones posibles del por qué de la utilización del término pueblos originarios:

“Lo de pueblos originarios surge en octubre del 2001, cuando diecisiete indígenas tomamos el INAI por siete días. Surge ahí nuestra mesa de trabajo de ‘pueblos originarios’ para proteger a los líderes que participaban de la toma, para evitar la persecución. No había así identificación, ni jurídica ni legal”
(Mujer indígena qom, Ciudad de La Plata, año 2011)

Estas categorías supraétnicas, estas marcas plurales utilizadas para designar al colonizado en relación al colonizador (Bonfil Batalla 1972), constituyen lo que Bartolomé (1997) denomina indianidad genérica, una construcción ideológica, basada en sociedades y situaciones concretas que, como bien señala este autor, puede ser recuperada políticamente por los pueblos indígenas para el logro de sus propios fines.

La investigación que aquí se presenta se centra en el análisis de las familias qom nucleadas en las periferias de grandes ciudades como Resistencia, Rosario, Buenos Aires y La Plata, fundamentalmente en ésta última, y es continuidad de una línea de investigación iniciada en 1986 en uno de los más antiguos nucleamientos de población indígena qom, situado en Villa IAPI, municipio de Quilmes (Tamagno 1986). Municipio que forma parte de lo que el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) denomina Aglomerado Gran Buenos

Aires (AGBA), es decir, la Ciudad de Buenos Aires más treinta y dos partidos de la provincia homónima -entre ellos La Plata- que, total o parcialmente, integran la “envolvente de población”, la “mancha urbana”, la zona hasta donde llega la continuidad de viviendas. Inicialmente, dicha línea de investigación se orientó a la fundamentación de la presencia indígena en la ciudad y a reflexionar en torno a sus significaciones e implicancias (Tamagno 1990, 1992a y 1992b). Al realizar, en la década de 1990, el seguimiento del proceso de autoconstrucción de viviendas que un conjunto de familias qom inició en el barrio Malvinas, en la periferia de la ciudad de La Plata, los proyectos comunitarios que animaban la lucha por la tierra y la vivienda se convirtieron en el foco del proceso de producción de conocimiento (Tamagno 2001). Dado que, desde los inicios de las investigaciones, la institución escolar aparecía en el discurso de los referentes indígenas como un establecimiento profundamente valorado y deseado para la socialización de niños y jóvenes, el análisis/comprensión de la relación familias qom-institución escolar-sociedad circundante se constituyó también en una temática a abordar (García y otros 1994 y 1995), junto con estudios referidos a la interculturalidad, el bilingüismo y la etnomatemática (Ibáñez Caselli 1995, 2007, y García y otros 1998a, 1998b, 1999). A esta trayectoria me sumo en el año 1998, incorporándome al equipo de trabajo del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS), para realizar una pasantía interna en el marco del “Programa de Entrenamiento y Apoyo a la Investigación” de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), donde por entonces cursaba la carrera de antropología. En ese contexto comencé a realizar mis primeras experiencias de campo y a delinear, junto a la gente qom, la trayectoria de la investigación cuyos resultados aquí se exponen.

Tamagno (2001) analizó a la Asociación Civil y la Iglesia como claves en la reproducción y resignificación cultural e identitaria del grupo, al reconocer que éstas viabilizan el intercambio recíproco interfamiliar, posibilitan la expresión de liderazgos fundados en la descendencia, habilitan el uso de la lengua y la realización de rituales y canalizan un sinnúmero de pautas de organización comunitaria en el espacio ciudadano, revisando críticamente el concepto de “pérdida de identidad”. El aporte de la tesis que aquí se presenta está fundado en un trabajo etnográfico que prioriza el análisis de los territorios de

migración entendidos como formas de empoderamiento y conversión de los espacios urbanos, lo que nos permite discutir la interpretación de los procesos que los originan en términos de “desterritorialización”.

Los qom que habitan hoy la ciudad de La Plata y otros espacios ciudadanos tanto en la provincia de Buenos Aires como en las de Santa Fe, Chaco y Formosa son descendientes y herederos del pueblo cazador, pescador y recolector autodenominado qom, que habitaba, antes de la conquista y colonización, la región geográfica conocida como Gran Chaco. En estas páginas se describe y analiza el devenir socioterritorial de este pueblo en términos de procesos de territorialización, considerando fundamentalmente los modos en que las relaciones de parentesco y las redes de relaciones fundadas en el reconocimiento de un origen común y de una memoria histórica coherente, hacen posible el acceso al suelo urbano, el asentamiento, la organización y la permanencia de población indígena en la ciudad. Al describir y analizar las prácticas y las representaciones que expresan sus presencias, sus reclamos, sus sueños y sus utopías, dando lugar a formas locales de producción identitaria y territorial, revisamos las perspectivas que han tendido a esencializar, despolitizar y deshistorizar las identidades étnicas y los etnoterritorios.

La restitución de tierras vinculada a la efectivización de los derechos territoriales de los pueblos indígenas constituye un tema de gran relevancia y actualidad, sobre el cual pareciera existir un amplio consenso tanto en los ámbitos académicos como en aquellos legislativos vinculados a la gestión. Sin embargo, el término territorio significa e implica cosas muy distintas para los diversos actores involucrados en su tratamiento y construcción, lo cual nos conduce a pensar que tal vez el consenso que genera sea tan sólo de carácter aparente. Por ello, indagar sobre el tema se torna hoy más que necesario, indispensable. Ante la supuestamente simple pregunta de qué significa el territorio proponemos una discusión conceptual que revisa no sólo la aceptación acrítica de términos tales como desterritorialización sino la viabilidad y/o efectividad de las actuales propuestas de relevamiento territorial. Así el análisis de la construcción territorial de los qom migrantes a partir de situaciones concretas vinculadas a nucleamientos ciudadanos habilita no sólo la reflexión sobre la dinámica cultural de este pueblo, sino también sobre los alcances y las

limitaciones de las políticas públicas destinadas a satisfacer sus derechos territoriales. Esto ha implicado revisar ciertos obstáculos epistemológicos (Bachelard 1948), ciertas ideas fuertemente arraigadas que causan entorpecimientos y confusiones al momento de la aplicación de la legislación vigente.

En el Capítulo I. *Indígenas en la ciudad: materiales y métodos* se presentan los aspectos teórico-metodológicos que guiaron la tarea de investigación. La cual, aunque delineada en función de un plan de trabajo académico, no fue de ninguna manera ajena a los requerimientos, los intereses y las problemáticas que atravesó -a lo largo de la realización de esta tesis- la gente indígena con quien trabajamos. Al interpretarlos y tenerlos en cuenta como interlocutores y no como meros informantes las condiciones bajo las cuales realizamos lo que hemos denominado producción conjunta de conocimiento implicó la generación de espacios que nos permitieron avanzar en lo que entendemos como diálogo intercultural.

En el Capítulo II. *Gran Chaco: colonización e incorporación al Estado-Nación* se señalan los cambios/continuidades que experimentó la región comprendida entre los ríos Pilcomayo, Paraguay, Paraná, Salado del Norte, y Dulce, tras el descubrimiento, la conquista y la colonización, así como la posterior gestación y consolidación del Estado-nación, la expansión de la explotación económica de esos territorios y la evangelización. Procesos que guiados por una lógica de destierro, expulsaron y confinaron a los pueblos indígenas despojándolos de las tierras que ocupaban. Se distinguen, para ello, tres períodos históricos de contacto entre el blanco y éstos pueblos; resaltando sus particulares características y disímiles consecuencias en relación a lo que denominamos etnoterritorios.

En el Capítulo III. *La ciudad, la identidad y el territorio*, se piensan las urbes, las identidades étnicas y los etnoterritorios en el marco de la redimensionalización territorial que implica la migración a la ciudad, el acceso al suelo urbano y las organizaciones cívicas y/o religiosas resultantes de la apropiación y uso del espacio ciudadano por conjuntos de familias indígenas qom. Para ello se reflexiona en términos de procesos de territorialización.

En el Capítulo IV, *Qom en Provincia de Buenos Aires*, se profundiza el análisis de una dinámica que, sin solución de continuidad, se evidencia en la constitución y desarrollo de nucleamientos indígenas qom en la Provincia de Buenos Aires; haciendo particular énfasis en aquellos situados en La Plata, ciudad capital de dicha provincia.

En el Capítulo V, *Migración, parentesco y territorio*, se analiza el rol que el parentesco cumple en el contexto de los procesos migratorios y en la consecuente reconfiguración territorial e identitaria que éstos generan. Para ello examinamos las redes de relaciones parentales que contribuyeron/contribuyen a la configuración del más antiguo y significativo de los nucleamientos de indígenas qom constituidos en la ciudad de La Plata. El registro de las relaciones de parentesco excede el límite geográfico de este conjunto, para extenderse hasta los lugares de origen así como a otros nucleamientos producto de la migración. Combinando la etnografía clásica con el análisis de redes sociales (ARS) mediante el uso de un programa informático (UCINET-NETDRAW) se destaca aquí la relación entre parentesco, migración y procesos de territorialización expresada en la conformación de los denominados “barrios tobas”.

En el Capítulo VI, *Nucleamientos y redimensionalización territorial*, se analizan, a partir de las experiencias transitadas por el conjunto de familias nucleadas en torno a la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom, los procesos de organización de los migrantes indígenas en los espacios ciudadanos. Procesos que no son ajenos a la dinámica de la relación entre lo local y lo global y los modos en que la misma ha sido y es pensada.

En el Capítulo VII, *Legislación, políticas públicas y reclamos territoriales*, se repiensen los marcos legales y las consecuentes políticas públicas que posibilitan, vehiculizan y/o dificultan el acceso a la ciudad y la realización de reclamos sobre las tierras urbanas. Nos referimos especialmente a los Censos de Población Nacional de los años 2000 y 2010 y a la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) del año 2004 que atendieron al relevamiento de población indígena conforme lo establecido tanto en la Constitución Nacional como en la Ley 23. 302 “de Protección a Comunidades Aborígenes”. Hacemos

referencia también a la Ley 26.160 “de Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de las Tierras que tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas originarias del país”.

Finalmente se presentan una serie de consideraciones producto de la tarea de investigación realizada. En las mismas, plasmadas en términos de *Conclusiones*, se deja planteado que los territorios de pertenencia se construyen históricamente, como resultado de la conjunción de factores políticos, económicos y socioculturales que operan a diferentes escalas (globales, regionales, nacionales y/o locales), permitiendo la reproducción social al dar lugar a una continuidad sociocultural que trasciende tanto distancias físicas como límites y fronteras geopolíticas. Al reconocer que es la práctica/representación espacial la que se traduce en la producción territorial, el término etnoterritorio permite superar el reduccionismo de pensar la movilidad como un mero desplazamiento; al mismo tiempo que da lugar a la posibilidad de no reducir las transformaciones al mero producto de la violencia material y simbólica de la cual los pueblos indígenas han sido y son objeto.

CAPÍTULO I

INDÍGENAS EN LA CIUDAD: MATERIALES Y MÉTODOS

“... sobre todo, lo que se espera es que intelectuales indígenas, no más los exóticos *nativos*, se hagan reconocer como fuentes de autoridad, portadores de saberes y registros distintos sobre la naturaleza y los diversos mundos sociales que vivencian”
Antonio Carlos de Souza Lima (2011:9, resaltado original)

1.1 ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN

En América, la conquista y la colonización, la fundación, la consolidación y el desarrollo de los Estado-Nación, junto a la expansión de las relaciones capitalistas de producción, implicaron políticas y prácticas que condujeron al despojo territorial de los pueblos indígenas; que fueron arrinconados, concentrados en misiones, colonias, reducciones y reservas, y obligados a trabajar compulsivamente, como mano de obra no calificada y casi esclava (Bartolomé 1987).

La movilidad de las poblaciones indígenas, una de las tantas respuestas/resistencias de estos pueblos a las presiones ejercidas desde lo hegemónico (Tamagno 1986, 2001), era ya para las primeras décadas del siglo XX, en este continente, un fenómeno generalizado: muchos migraban -en forma individual o colectivamente- a las ciudades en busca de mejores condiciones de existencia, dando lugar, de esta forma, a lo que analizamos en este trabajo en términos de nuevas configuraciones territoriales e identitarias; al considerar que dichas configuraciones son tanto de carácter procesual -derivadas de particulares historias y trayectorias- como situacional -en la medida en que reflejan coyunturas específicas de los mencionados procesos-.

Reconocer que las culturas no mueren sino que se transforman (Cardoso de Oliveira 1992, Bartolomé, 1997, Pacheco de Oliveira 1999, Barabas 2000) y que, por lo tanto -y a pesar de los profundos cambios experimentados-, los pueblos que habitaban antes de la llegada de los europeos el hoy llamado “territorio nacional”, no han desaparecido ni perdido su

identidad (Tamagno 1997a), permitió analizar la existencia de indígenas migrantes viviendo en la ciudad, de modo colectivo y comunitario, particularmente de aquellos pertenecientes a pueblos del Chaco Argentino.

Los trabajos de Fernández (1986), Tamagno (1986, 2001, 2003), Mendoza (1987, 1989), Tamagno e Ibáñez Caselli (1993, 1994), S.M. García y otros (1995, 1999), Ibáñez Caselli (1995, 2007), Colángelo y otros (1998), M.C. García y otros (1998a, 1998b, 1999), Wright (1999, 2001), Messineo y otros (2003), Hecht (2009, 2010), Maidana (2008, 2009a, 2009b), Maidana y Tamagno (2009, 2010), Tamagno y Maidana (2010) y S.M. García (2010), entre otros, dan cuenta de las presencias qom en la ciudad de La Plata y otros partidos del AGBA, analizando -entre otros aspectos- las formas de organización, la infancia y la juventud, los valores expresados en sus testimonios orales, el bilingüismo, la interculturalidad, la educación, la reproducción social, los saberes, la historia y la memoria de aquellos que allí se encuentran.

Trabajos como los de Bigot, Rodríguez y Vázquez (1991, 1992b y 1995), Bigot (1998, 2003, 2010), Garbulsky (1994), Vázquez (1995, 2007), Arias (1996, 2005), Viglianchino (1997, 1998a, 1998b), Achilli y Sánchez (1997), Sánchez (1997), Pivetta (1999), Carracedo y Viglianchino (2000) y Hachen (2009) dan cuenta de las presencias de migrantes qom en las afueras de la ciudad de Rosario (Provincia de Santa Fe), focalizando en el análisis de procesos étnicos-identitarios, de cuestiones de derecho y ciudadanía, de salud, de categorías sociocognitivas, de aspectos educativos, lingüísticos y etnolingüísticos, en torno a las mismas.

La producción citada se coloca a su vez, en este trabajo, en diálogo con producciones como las de Cordeu (1969), Cordeu y Siffredi (1971), Miller (1979, 1989, 1999), Braunstein (1983), Ubertalli (1987), Salamanca y Tola (2002), Wright (2003, 2008), Ceriani Cernadas (2003), Salamanca (2006, 2011), Gordillo (2006) y Tola (2006), que centrados en el análisis de los pueblos indígenas en el Gran Chaco, dan cuenta de sus relatos míticos, de sus relaciones con el Estado y los emprendimientos productivos desarrollados en la región, de los procesos de evangelización que acompañaron la conquista y colonización, de los

reclamos territoriales, así como de los actuales procesos organizacionales y reconfiguraciones identitarias.

1.2 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

El reconocer que los qom migrantes definen su pertenencia étnica recreando saberes, prácticas y representaciones tradicionales, transformándose al dar respuesta al conjunto de mecanismos, estrategias e imposiciones provenientes desde lo hegemónico, sin perder por ello distintividad y pensándose y actuando como parte de un pueblo, condujo a la necesidad de profundizar la reflexión, poniendo énfasis en la diversidad de experiencias individuales y/o colectivas que ha implicado la conformación de múltiples barrios / comunidades / asentamientos de población qom migrante en torno a grandes ciudades tales como Resistencia, Rosario, Buenos Aires y La Plata. Cabe aclarar que si bien estos tres términos son utilizados por la gente indígena con quien trabajamos y con frecuencia en forma indistinta, utilizamos el de nucleamiento (Tamagno 2001) con el objetivo de dar lugar a la comprensión de los desplazamientos y las formas en las cuales los migrantes qom se concentran en el espacio. Evitamos así el uso de conceptualizaciones que remiten a configuraciones cerradas en sí mismas conllevando expectativas de homogeneidad y ausencia de conflicto; y abonamos, de este modo, la idea de que una territorialidad empíricamente discontinua no implica, necesariamente, discontinuidad social ni fracturas a nivel simbólico (Barabas 2003). Hemos optado por indagar particularmente en las tensiones, transformaciones, cambios y continuidades que experimentan hoy las poblaciones citadas; y al mismo tiempo en las convergencias y divergencias que presentan los procesos por los cuales, aún aquellos que han nacido en la ciudad, se reconocen como indígenas y construyen un “nosotros” ligado a una singular territorialidad, a una particular modalidad de ocupar y pensar el espacio en el marco de un contexto plural específico como es el que caracteriza a las grandes urbes (Maidana 2007).

Debido a que quienes habitan hoy la ciudad no sólo han cambiado su lugar de residencia dando origen a múltiples nucleamientos indígenas, sino que protagonizan constantes visitas, retornos temporarios, reemigraciones y/o retornos diferidos a los lugares de procedencia, nos referimos a todos ellos -incluso a los nacidos en la ciudad- como

migrantes; ya que reconocemos una doble condición de emigrantes/inmigrantes al referenciar movimientos poblacionales constantes que vinculan/enlazan a los nucleamientos entre sí y con los lugares de origen.

Partiendo de la consideración de que los qom migrantes re-construyen y re-dimensionalizan el territorio al mismo tiempo que re-construyen y re-dimencionalizan su identidad, generamos una serie de interrogantes que permitieron construir el objeto de la investigación. Problematizamos los procesos de migración y nucleamiento en la ciudad, generando una ruptura con el sentido común, a partir de una serie de planteos teórico-conceptuales, que nos conminaron a dejar de lado todo tipo de empirismo ingenuo, para revisar la suposición de que el objeto a describir y a analizar es tal cual lo captamos con nuestros sentidos (Bourdieu y otros 1975). Preguntas que no fueron de ninguna manera ajenas a mi situación personal en relación con quienes serían luego los referentes de la investigación, a la situación de la academia, a la coyuntura socio histórica en que el fenómeno se enmarcaba, a las ideas del momento¹.

Al concebir la ciudad como un fenómeno complejo, multicausal, en cuya conformación se entrecruzan dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales, planteamos la necesidad de analizar la dinámica de la ciudad junto a las condiciones materiales y simbólicas que hacen posible tanto el acceso a las tierras urbanas como la permanencia en ellas; poniendo énfasis en enfoques que permiten establecer relaciones entre procesos de carácter local y procesos de mayor alcance como ser los considerados regionales y/o globales. Ello implicó responder a preguntas tales como ¿Cómo acceden los migrantes al suelo urbano? ¿Cómo simbolizan la ocupación? ¿Cómo la legitiman? ¿De qué manera construyen territorialidad los indígenas qom que han migrado a las grandes urbes? ¿Qué actores sociales y relaciones entran en juego en este proceso? Se hizo entonces necesario observar la tensión entre la dinámica de la ciudad (políticas territoriales, mercado del suelo, etc.) y su contraparte: las formas de organización de los qom migrantes en el espacio ciudadano, combinando una antropología “en la ciudad” con una antropología “de la ciudad” (Cucó Giner 2004). Dar respuestas a estas preguntas significó, al mismo, tiempo un

¹Estos supuestos han sido planteados en Maidana (*op.cit.*).

abordaje interdisciplinario que buscó, fundamentalmente, puntos en común entre la antropología y la geografía. Al relacionar los procesos sociales en la ciudad con la forma espacial que la ciudad asume y con la sociedad a la cual pertenece, buscamos construir un puente entre -en términos de Harvey (1997)- la imaginación sociológica² y la imaginación geográfica. Porque si bien, y tal como señala este autor, una cuestión es describir la forma espacial y otra los procesos sociales, una no se entiende sin la otra, ya que “la forma espacial y los procesos sociales son diferentes modos de pensar acerca de una misma cosa” (Harvey *op.cit.*:20).

Poner énfasis en la identidad socioterritorial, implicó realizar descripciones y análisis en términos procesuales que expresaran el dinamismo que la misma conceptualización implica ¿Sería posible lograr este objetivo mediante la realización de mapas? y de ser así ¿En las condiciones de campo -donde nuestros interlocutores apelaban a múltiples experiencias históricas para explicar y/o comprender situaciones contemporáneas- podría obtener una lista de datos espaciales ajustada al sentido cartográfico del término? Ante estas dudas, sin descartar la posibilidad de “mapear” los nucleamientos de indígenas migrantes, opté por comprender en términos de mapas orales³ los relatos de las trayectorias migratorias, procesos de asentamiento y organización civil-religiosa que iban apareciendo en distintos encuentros de campo con la gente migrante. Salamanca (2011) al referirse a la necesidad de mapear y trazar la historia del territorio qom, advierte que esta tarea implica “adentrarse en un territorio lleno de grises y matices, a menos de que quiera caerse en la falsa -y fácil- simplificación de espacios étnicamente diferenciados” (63-64).

Entender el parentesco como expresión del orden social, como aquello que hace que el hombre, en tanto individuo, sea parte de un sujeto mayor, grupo y/o sociedad de pertenencia (Dumont 1975), nos condujo a la necesidad de superar su análisis en sí, para indagar acerca de aquello que el parentesco ordena y expresa tanto a nivel material como simbólico, y a analizar sus implicancias no sólo para la reproducción social y la

² Imaginación que, como el mismo autor señala, tiene tras de sí una larga tradición, ya que refiere a las relaciones entre el individuo, la sociedad y la historia; por lo cual no es propiedad exclusiva de la sociología sino que es un vínculo que une a todas las disciplinas relacionadas con las ciencias sociales, entre ellas la antropología.

³ Tomo esta idea de Wright (2008).

permanencia de la identidad qom (Tamagno 2001), sino también para la migración y la consecuente redimensionalización territorial (Maidana 2009b). Por ello, para cumplimentar mi plan de trabajo, comencé a analizar la existencia de los múltiples nucleamientos constituidos en el camino de la migración, vinculando la distribución de los mismos con el parentesco. Mi tarea entonces no se redujo a la descripción de aspectos demográficos, ni a la visualización de una distribución espacial, sino que implicó el análisis de las redes de relaciones parentales que unen a los migrantes entre sí, y con los lugares de origen. Para ello efectué observación participante/participación objetivante (Bourdieu y otros 1975), trabajé con relatos de experiencias migratorias e historias de vida, realicé encuestas, entrevistas abiertas y semi-estructuradas, relevé genealogías y diagramas de parentesco, recurrí al registro fotográfico y utilicé un software especializado (UCINET-NETDRAW) para visualizar y analizar, las redes sociales centrándome en el nucleamiento más antiguo de la ciudad de La Plata. Las nuevas tecnologías informatizadas para el análisis de redes sociales (ARS) constituyen herramientas que permiten no sólo una mejor visualización gráfica de las redes sociales, sino y al mismo tiempo expresarlas en su densidad relativa, mostrando determinadas características como ser, en este caso, la significación de ciertos individuos en la constitución de las mismas, en la generación de los movimientos migratorios y en las concentraciones poblacionales en los lugares de migración. Para construir las redes de relaciones, y motivada por datos de registros previamente realizados (Ibáñez Caselli y Tamagno 1999), efectué trabajo de campo intensivo junto a jóvenes, adultos y ancianos de algunos de los nucleamientos con los que establecí un fluido contacto. La posibilidad de graficar y analizar los datos mediante esta herramienta complementó el análisis cualitativo de las relaciones sociales que caracterizan a la población qom de la ciudad de La Plata.

En este sentido, el trazado de las redes de parentesco, a partir de la investigación etnográfica realizada, fue una herramienta teórica-metodológica crucial para el análisis, al permitirme no sólo la identificación de individuos clave en los procesos de migración e instalación en el medio urbano, sino por constituir una fuerte evidencia de la cohesión social que logran los qom migrantes en algunos espacios, más allá de la dispersión/discontinuidad física y de las posibles tensiones existentes, propias de toda

relación social. Si bien la metodología utilizada fue fundamentalmente cualitativa, y estuvo centrada en el trabajo de campo antropológico, realicé una doble aproximación metodológica cuali-cuantitativa, con el objetivo de profundizar las indagaciones. Para ello recabé y analicé información obtenida mediante la consulta de bases de datos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC).

Es de destacar que el universo que hemos recortado a los fines del análisis se vincula constantemente con el contexto al que este universo pertenece y en el cual se desenvuelve, teniendo en cuenta los planteos del análisis situacional desarrollado en la Escuela de Manchester y el Rodhes Livingston Institute a partir de la propuesta de Max Gluckman (Hannerz 1980). Así, el análisis de la situación de la población indígena qom migrante en la ciudad, es pensado en el contexto de la cuestión indígena en Argentina y los reclamos territoriales, lo que -al mismo tiempo- contribuye a la comprensión del origen, la conformación y las contradicciones de la sociedad toda. Además, el análisis de redes planteado por esta escuela, nos permitió dar cuenta de las organizaciones locales, analizar su cohesión social y espacial, a la vez que mostrar los vínculos de estas poblaciones más allá de lo local, superando la oposición rural-urbana y la idea de comunidades entendidas como cerradas en sí mismas.

A lo largo del proceso de investigación el marco teórico conceptual con el que iniciamos la investigación fue a veces ampliando, a veces acotando y a veces reformulando. A medida que avanzábamos en la reflexión teórica, realizábamos ajustes conceptuales en diálogo con la academia y con el campo (Tamagno 2001). Con la academia, en un trabajo constante de revisión y análisis de bibliografía tanto teórica como etnográfica y de intercambio de ideas con otros investigadores. Con el campo, en el proceso de acompañamiento de la dinámica sociocultural de la gente indígena, controlando con ellos nuestros avances en la investigación y poniéndonos a su disposición, ante sus requerimientos para colaborar en el diseño y desarrollo de diferentes proyectos comunitarios; situaciones éstas que han sido encuadradas en lo que Scolfaro Caetano da Silva (2011), analiza como el “rol del antropólogo como instrumento”; concepto que destaca las demandas hacia nosotros -

investigadores- de los sujetos con los que trabajamos; demandas que surgen en el contexto de la relación establecida y que marcan y condicionan el devenir de la investigación (Vieira Helm 2011). No pensamos sin embargo en términos de una mera instrumentalidad, ya que no sólo consideramos que la instrumentalización existe en ambos sentidos, sino que la consideración de la intersubjetividad nos devela un proceso que va más allá de ella y en el cual antropólogos e interlocutores participamos conjuntamente de un proceso de análisis/interpretación⁴ que implica aprendizajes de ambos lados. Como ejemplo de intersubjetividad quisiera señalar una situación experimentada en el año 2009 cuando estaba reunida con dos referentes indígenas adultos, una mujer y un hombre. Este último comenzó a contar que venía de una familia de caciques y brujos y dijo “Cuando nací me hicieron un ‘bautismo’ y todos oraron para que tuviera un ‘escudo protector’... desde niño soñaba con dos [espíritus] compañeros’ con los cuales por la noche emprendía ‘viajes astrales’...”. La mujer interrumpió dirigiéndose a mí y diciéndome “te admiro, porque estás seria con las pavadas que decimos”. Las palabras de esta mujer no iban en el sentido de deslegitimar y/o descalificar el relato escuchado sino de expresar la posibilidad de una no comprensión y/o descalificación de mi parte, reconociendo así el trato que los aspectos simbólicos han merecido desde la supuesta racionalidad de los investigadores. ¿Qué cosas suponen nuestros interlocutores que pueden ser interpretadas por nosotros como pavadas? y ¿Cuántas cosas callarán en función de ello?

Así la investigación fue comprendida como un proceso de conocimiento en negociación: proceso no neutral donde se articularon mis intereses -en tanto investigadora- con los intereses de la gente indígena junto a la cual produjo conocimiento; un proceso donde la tensión entre el protocolo académico y la dinámica de la relación intersubjetiva están siempre presentes, en tanto que la relación sujeto de conocimiento/sujeto a conocer es una relación social, una relación política, construida por los referentes analizados por la antropología y los investigadores en un tiempo-espacio compartido (Fabian 1983). “Las sociedades indígenas son efectivamente contemporáneas de la del etnógrafo (Laraia 1995),

⁴ Son muchos los autores que han reflexionado -aunque utilizando diversos términos/expresiones: antropología pública, antropología activista, etnografía colaborativa o en colaboración, etnografías recíprocas, antropología interactiva, antropología compartida, antropología participativa- sobre la participación activa de los “otros” en el proceso de producción de conocimiento antropológico. Ver, entre otros, Rappaport (2007).

de la cual participan mediante interacciones socioculturales que precisan ser descritas y analizadas, pues constituyen una dimensión esencial a la comprensión de los datos generados” (Pacheco de Oliveira 1999: 36, mi traducción). Así fue que el proceso de investigación estuvo guiado por la necesidad de alejarme de la clásica relación investigador-productor de conocimiento/ investigado- informante, tan explicitada y denunciada en la actualidad por los referentes indígenas:

“Ya no es más como antes... que el antropólogo preguntaba ¿Qué comés? ¿Cómo dormís? Y el indígena contestaba mostrándole los dientes [con una sonrisa]... Usted tiene sus intereses y yo tengo los míos... parece que el toba se retoba” (Varón indígena qom, Ciudad de La Plata, año 2011)

El proceso de investigación fue también guiado por la necesidad de superar esa contradicción de la antropología que bien describe y critica Fabian (1983): aquella visible cuando en la construcción de conocimiento -basada en una prolongada interacción con el “otro”- se utiliza un discurso fundado en la distancia temporal y espacial que transforma la presencia empírica de ese “otro” en ausencia teórica y retórica; tal cual lo expresara una mujer qom cuando, reflexionando sobre dicha relación, criticó el hecho de que “los antropólogos nunca dijeron que el indígena era un objeto para observar y [pero] también del cual aprender”.

Más allá de cualquier innovación verbal intenté constantemente revisar y quebrar con las posiciones de poder y autoridad sobre los sujetos sociales en relación a lo cuales desarrollé mi investigación⁵, posiciones originadas por mi rol como universitaria-antropóloga. Ello generó un esfuerzo por superar cualquier prejuicio que obstaculizara la interpretación de sus argumentos y, en función de ello, repensar los objetivos iniciales de la investigación y las prioridades de la misma, buscando alternativas a partir de la reelaboración metodológica, implementando nuevas técnicas y repensando teorías. Cabe aclarar, sin embargo, que si bien el conocimiento generado se construyó con la participación activa de

⁵ De Souza Lima (2011) alerta sobre el hecho de que “un ‘populismo metodológico’ se ha puesto de moda y lo importante parece ser lo que se dice en las etnografías para el público académico y no lo que uno hace con y para las comunidades con las que se trabaja” (5).

los sujetos que formaron parte del objeto de investigación, la tarea científico-académica no dejó de estar pautada, ordenada y guiada por supuestos y normativas propias de este campo (Rodrigues Brandao 1986), al cual pertenezco. Es decir, aunque un enfoque metodológico de este tipo implicó considerar a los “otros” como interlocutores válidos, la academia y sus condicionamientos no dejan de estar presentes, haciendo que esta producción contenga, finalmente, cuestiones que terminan siendo de nuestra entera responsabilidad. Por razones de resguardo y confidencialidad no se incluyen nombres propios en los testimonios citados y se han retirado las fotografías presentes en el manuscrito original. Como hemos afirmado “no todo ha quedado o tiene que quedar escrito” (Tamagno y Maidana 2011) y la posibilidad de la autoría compartida entre antropólogos e indígenas -algo que se ha dado en diferentes momentos de nuestro proceso de construcción de conocimiento- expresa tanto un posicionamiento teórico-metodológico como las inquietudes de la gente junto a la cual trabajamos.

Que la interculturalidad constituya, en las condiciones actuales, una suerte de utopía (Tamagno 2006), al suponer un intercambio entre culturas en términos de equidad e igualdad, la sitúa en la dimensión de lo posible, la convierte en meta a alcanzar, pero también en proceso permanente de relación, diálogo y aprendizaje entre personas, grupos, saberes y prácticas culturales diferentes. Por ello entendemos que en los encuentros entre el antropólogo y los indígenas las desigualdades sociales, económicas y políticas no han desaparecido y por tanto los condicionan constantemente. Al proponer una producción de conocimiento conjunto (Tamagno 2001 y Tamagno y otros 2005), aunque asumiendo la tensión antes descrita, apostamos a generar un espacio que permitiera desarrollar -a pesar de todo- prácticas interculturales que se transformaran en desafíos a los modelos impuestos.

El trabajo de campo implicó contemplar distintas situaciones que se presentaron a medida que avanzaba en la relación con la gente indígena migrante. Situaciones que fueron tomadas, entendidas y analizadas como experimentales, porque en ellas la observación fue controlada y estuvo guiada por los interrogantes, las conceptualizaciones y las teorías que orientaron mi tarea de investigación (Bourdieu y otros 1975). Es a través de la práctica de los espacios que éstos se transforman en lugares (Michel de Certeau 1984), al mismo tiempo que

diferentes prácticas generan distintos tipos de lugares; es entonces la práctica etnográfica la que posibilita que un espacio se transforme en un lugar de investigación etnográfica. Fue así que mi labor se transformó en una constante objetivación de ciertos contextos, para convertir la información en ellos obtenida en material significativo para mi investigación, es decir, en datos para el análisis. Objetivación participante, en tanto afectó no sólo a los sujetos que formaron parte del objeto de investigación sino también a las relaciones que con ellos establecí (Bourdieu y otros *op.cit.*). Es en este sentido que Wright (2008) destaca la importancia de la experiencia vivida, tanto para el antropólogo como para los sujetos con los cuales trabajamos.

1.3 LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

Los inicios de estas páginas se remontan a mis aprendizajes como estudiante de la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Particularmente al año 1998, cuando me presenté a un llamado a registro de aspirantes para realizar una pasantía interna dentro del Proyecto “Indígenas toba en la ciudad. La Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom. Identidad étnica, relaciones de parentesco y lazos comunitarios”⁶, en el marco del “Programa de Entrenamiento y Apoyo a la Investigación”. En ese contexto comencé a realizar mis primeras experiencias de campo, un acercamiento etnográfico a la ciudad de La Plata y a las familias qom migrantes que la habitan; contactos que permitirían plasmar mis intereses y delinear junto a la gente indígena el derrotero de la investigación que aquí se expone.

Al momento de pensar el tema para mi tesis doctoral, había participado ya de varios proyectos vinculados a la comprensión y análisis de la población qom migrante a grandes urbes⁷ lo que me permitió conocer y acompañar las preocupaciones de esta población en torno a un momento particular en la demanda de la regularización dominial de las tierras

⁶ Proyecto acreditado por el Régimen de Incentivos a Docentes Investigadores de la UNLP, desarrollado en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS), bajo la dirección de la Dra. Liliana Tamagno.

⁷ “Indígenas tobas en la ciudad. La asociación civil Ntaunaq Nam Qom. Identidad étnica, relaciones de parentesco y lazos comunitarios”; “Indígenas tobas en la ciudad. Migración. Identidad. Interculturalidad”, “Pueblos indígenas del Chaco argentino. Procesos migratorios y contactos interétnicos”, “Producción de materiales para el tratamiento de la interculturalidad desde la antropología”, “Jóvenes, memoria, identidad, presente y futuro. Contribuciones desde la antropología al tratamiento de lo colectivo comunitario con énfasis en la Provincia de Buenos Aires”.

que ocupan en la ciudad de La Plata y sobre las cuales han autoconstruido sus viviendas entre los años 1991-1996. En el año 2006 se sancionó y promulgó la Ley 26.160⁸ “de Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de las Tierras que tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas originarias del país” y para el año 2007, mediante el decreto 1122 había sido reglamentada, generando una serie de discusiones y movilizaciones tanto al interior del campo indígena como de los organismos gubernamentales encargados de acompañar el proceso de relevamiento territorial y la ejecución de la mencionada normativa⁹. Así, me encontraba en un momento donde, entendía, era necesario sumar al reconocimiento de las presencias indígenas en la ciudad una reflexión sobre los territorios y las identidades; para pensar, acompañar, comprender y -de algún modo- contribuir a legitimar los reclamos territoriales de la gente indígena no sólo en los lugares de origen sino también en los lugares de migración. Mi elección se tornaba así cada vez más clara: problematizaría los procesos de redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria de los migrantes indígenas qom a las grandes urbes.

Así fue que la construcción del objeto de la investigación, aunque delineada en función de un plan de trabajo académico, no estuvo de ninguna manera ajena a las problemáticas que atravesaba la gente indígena junto a la cual desarrollé dicha labor. Al interpretarlos y tenerlos en cuenta como interlocutores y no como meros informantes -una herramienta más dentro de las técnicas de recolección de información- (Bartolomé 1997 y 2003; Cardoso de Oliveira 1998; De Souza y Maidana 2011) la investigación se desarrolló bajo las condiciones de lo que hemos denominado producción conjunta de conocimiento, es decir, implicó la generación de espacios que permitieron avanzar en lo que entendemos como diálogo intercultural. A partir de reconocer que el sujeto cognoscente y su objeto de conocimiento tienen independencia objetiva e interactúan en forma dinámica y dialéctica en el proceso de producción de conocimiento (Schaff 1974), consideramos que todos los que compartimos la experiencia etnográfica, constituimos una “comunidad interétnica de comunicación y argumentación” (Cardoso de Oliveira 2000) donde desplegamos,

⁸ Esta Ley nacional fue sancionada el 1 de noviembre, promulgada el 23 del mismo mes y publicada en la página 2 del Boletín Oficial número 31043 el día 29 de noviembre de 2006.

⁹ Tras la reglamentación de la Ley 26.160, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) dictó la Resolución N° 587/07 mediante la cual se creó el Programa Nacional "Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas Ejecución de la Ley N° 26.160".

articulamos y ponemos en tensión diferentes saberes que, entendemos complementarios (Rodrigues Brandao 1986). Como señala Pacheco de Oliveira (1999) sería extremadamente empobrecedor despojar las intervenciones verbales de los nativos de una dimensión crítica y explicativa.

No fueron pocas las veces que concurría al “barrio toba”¹⁰ con la idea de realizar alguna tarea en particular y regresaba con una mezcla de impotencia y desilusión cuando los imponderables del campo -otros requerimientos, preocupaciones del momento y/o acontecimientos que involucraban a mis interlocutores- parecían desviarme de mi objetivo: el pedido de ayuda para realizar una nota solicitando al municipio materiales para remodelar el local de la iglesia que por entonces era de madera, la necesidad de terminar un escrito dirigido al gobernador procurándole financiación para los emprendimientos comunitarios¹¹, la llegada de “hermanos” del Chaco que movilizaba al barrio y a sus habitantes abocados a recibirlos de conjunto, entre otras cuestiones, y sólo para detallar algunas. Mi preocupación frente a la no obtención inmediata y directa de los datos esperados mermó al tiempo que comprendía que la etnografía implica, para el antropólogo que decide acompañar a la gente junto a la cual trabaja, un doble esfuerzo, en el sentido de atender a sus demandas y requerimientos y al mismo tiempo no abandonar los intereses científicos-académicos de la propia investigación¹². Experimentaba así la naturaleza del

¹⁰ Los denominados “barrios tobas” constituyen porciones de ciudad reconocidas y caracterizadas por la cohesión/identificación étnica de los conjuntos de familias que los habitan, sin necesidad de que éstos sean definidos desde el punto de vista administrativo. El “barrio” donde realicé trabajo de campo de forma sostenida en el tiempo comprende una manzana, delimitada por las calles 151 y 152 entre 35 y 36, más una cuadra, ya que la calle 151 entre 35 y 36 está ocupada a ambos lados por los “chalecitos de los tobas”; aunque desde el punto de vista administrativo se ubica en el barrio Malvinas que ocupa 22 manzanas, delimitadas por las calles 149, 155, 34 y 36.

¹¹ Debido a que al día siguiente el entonces presidente de la Asociación Civil vería al funcionario en ocasión de la inauguración del conjunto habitacional ubicado en la bajada de la autopista Buenos Aires – La Plata de cuya construcción habían participado varios hombres del barrio.

¹² Sin embargo y con frecuencia mi participación y observación generaba, a pesar de no haberlo previsto de este modo, datos de valor. Por ejemplo cuando en enero de 2008 me invitaron a participar de la reunión de referentes de distintos nucleamientos qom constituidos en la provincia de Buenos Aires para elegir sus representantes en el Consejo Indígena de la Provincia de Buenos Aires (CIBA). También cuando al promediar ese mismo año viajé a Rosario y gente de Travesía me solicitó los acompañara a una reunión en el Concejo Deliberante donde se debatiría el tema “tierras”, ya que la Fundación Madres de Plaza de Mayo estaba pronta a realizar una construcción de las viviendas en este barrio; una referente me dijo que sería bueno que participe de la reunión, para presionar para que se aprobara la entrega de tierras a lo que su esposo agregó: “es necesario que nos las otorguen, la Fundación de las Madres de Plaza de Mayo va a poner los arquitectos y los materiales para construir las viviendas”.

hacer antropológico que, por un lado, consiste en la inserción dentro de un flujo intersubjetivo de eventos, mientras que, por otro, y al mismo tiempo, supone una toma de distancia, un alejamiento, una visión desde fuera de ellos (Turner 1985, citado por Wright 2008).

Uno de los momentos o espacios fundamentales en los que experimenté lo antedicho fue el trabajo de campo intensivo realizado durante el período 2006-2007 cuando acompañé a un grupo de jóvenes de la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom durante el desarrollo del “Curso de Capacitación en tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Indígenas”. La actividad formó parte de un proyecto más amplio, el de “Capacitación en Tecnologías de la Información y la Comunicación para Jóvenes Mapuches”¹³. Este proyecto fue financiado por el Instituto de Conectividad de las Américas (Canadá), coordinado por la antropóloga Leonor Slavsky del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) de la Secretaría de Cultura de la Nación, y contó con la participación del Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación y el Servicio Universitario Mundial; así como también de otras instituciones, entre ellas la Universidad Nacional de La Plata. El proyecto marco implicó reflexiones sobre la “cultura mapuche” y sobre la apropiación de nuevas tecnologías; mostrar al resto de sociedad sus valores, sus tradiciones, su organización, sus proyectos productivos y sus demandas; crear materiales educativos para ser distribuidos dentro de sus propias comunidades; formar a jóvenes para transformarlos en capacitadores tecnológicos de sus propias comunidades y dio origen a una plataforma de Internet llamada Lof Digital: *Puel Mapu we Dugun* (www.lofdigital.org.ar), cuyos contenidos son elaborados por la propia gente mapuche¹⁴. Vinculado a este proyecto marco y paralelamente se dictaron cursos dirigidos a jóvenes de otros pueblos indígenas residentes en la provincia de Buenos Aires, con el objetivo de reforzar la capacidad multiplicadora del proyecto. En la ciudad de La Plata, con el apoyo institucional de la UNLP, a través de la FCNyM y el LIAS, se gestó uno de estos espacios de capacitación. Así, durante el período agosto / noviembre de 2006,

¹³ Para mayor información sobre el mismo consultar: <http://www.lofdigital.org.ar/proyecto/proyecto.php> .

¹⁴ Cabe destacar que esta plataforma fue, en un principio, gestionada en forma participativa entre miembros de la comunidad y capacitadores externos, pero hoy -y a partir de 2007- es únicamente gestionada por operadores mapuches.

en forma semanal, el Dr. Pablo Martínez López dictó en la FCNyM el “Curso de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Indígenas” [Imagen II], que, enmarcado en el proyecto más amplio antes descrito, se orientó a superar la mera introducción al uso técnico de las herramientas de Internet para transformarlas en instrumento de apoyo y fortalecimiento cultural y comunitario, abarcando así desde el uso básico de una PC hasta el desarrollo de proyectos de investigación utilizando Internet y sus herramientas de trabajo colaborativo (Slavsky 2006).

II. Curso de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Indígenas.

Ciudad de La Plata 2006.

El hecho de prestar desde nuestro laboratorio y nuestra facultad, el apoyo institucional necesario para el desarrollo del curso, me permitió entender y definir el nodo¹⁵ La Plata como un espacio de investigación. Acompañar el proceso de apropiación de las tecnologías de la información y comunicación, me permitió observar cómo jóvenes pertenecientes a una segunda o tercera generación de migrantes internos -muchos de los cuales no conocían el Chaco- se reconocían en una particular identidad étnica y en una singular pertenencia

¹⁵ La expresión “nodos” hace referencia grupos de trabajo localmente situados, ya que los cursos cuatrimestrales en manejo de tecnologías de la información y comunicación (TICs) para jóvenes indígenas fueron dictados en diferentes ciudades (Bariloche, el Maitén, Buenos Aires, Viedma, Esquel, Bahía Blanca y La Plata).

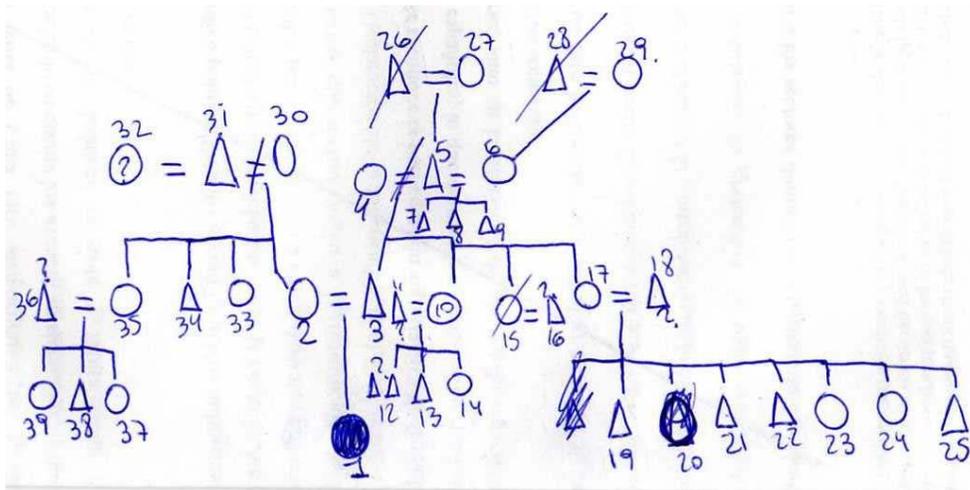
socioterritorial (Giménez 2001). A medida que las actividades desarrolladas en el contexto del curso lo requerían pude registrar datos sobre cómo los propios “jóvenes”¹⁶ reflexionaban en torno a estos temas, y también el modo en que niños, adultos y ancianos integrantes de sus familias contribuían en el espacio barrial a la generación de materiales para el curso.

Otro momento significativo para ser analizado en los términos arriba explicitados fue el trabajo realizado durante el primer semestre del año 2007 en el espacio del LIAS. Allí desarrollamos encuentros junto con la Mg. María Adelaida Colángelo y cuatro de los jóvenes que habían realizado el curso el año anterior. El objetivo era no sólo darle continuidad al mismo, sino también desplegar un nuevo espacio de producción de conocimiento conjunto. Fue así que, en dicho contexto, los jóvenes pusieron en práctica/aplicaron los conocimientos informáticos adquiridos para la sistematización de material gráfico y audiovisual sobre la historia del nucleamiento en que habitan y sobre las trayectorias migratorias de las familias a las que pertenecen, generando a su vez nuevos materiales. Las relaciones de parentesco aparecieron como un tema significativo cuando los jóvenes accedieron al material del archivo fotográfico del LIAS. Al elegir imágenes grupales para narrar la historia del barrio, se refirieron a una construcción identitaria compartida y expresaron simbólicamente la unidad, reafirmandola. A medida que las imágenes eran seleccionadas, realizaban mediante sus relatos e interpretaciones una autobiografía de las familias. Fue entonces que se apropiaron con sumo entusiasmo de la propuesta de reconstruir genealogías y diagramar esquemas de parentesco¹⁷ [Imágenes III, IV, V, VI y VII].

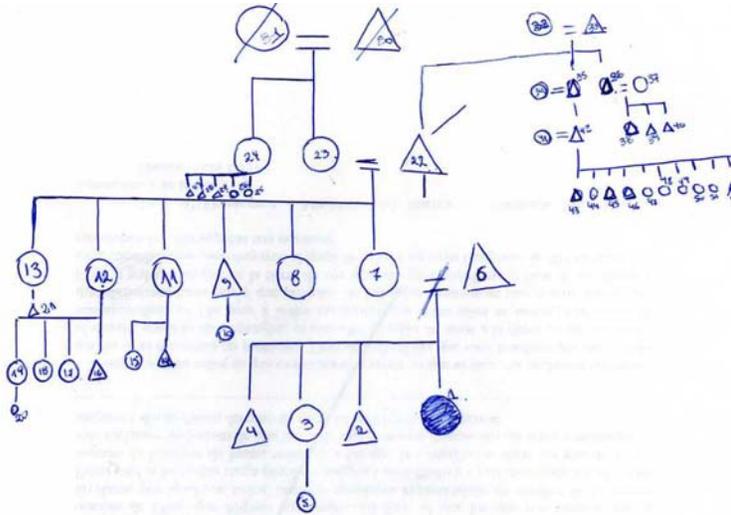
¹⁶ En Maidana y otros (2007) analizamos las formas en que se construía, en este particular contexto de socialización y en constante tensión/relación/contraste con diferentes otros, una determinada imagen de “joven”, de “juventud”.

¹⁷ Ver Maidana y otros (*op.cit.*).

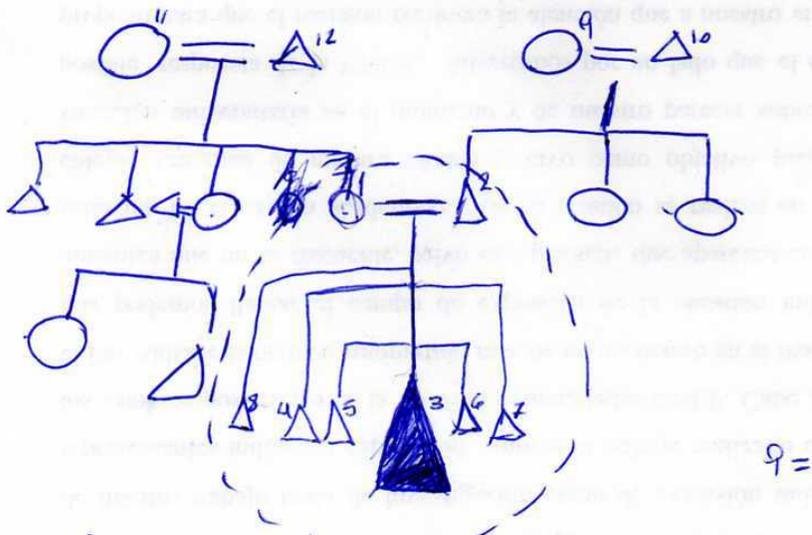
III. LIAS
 Ciudad de La Plata año 2007



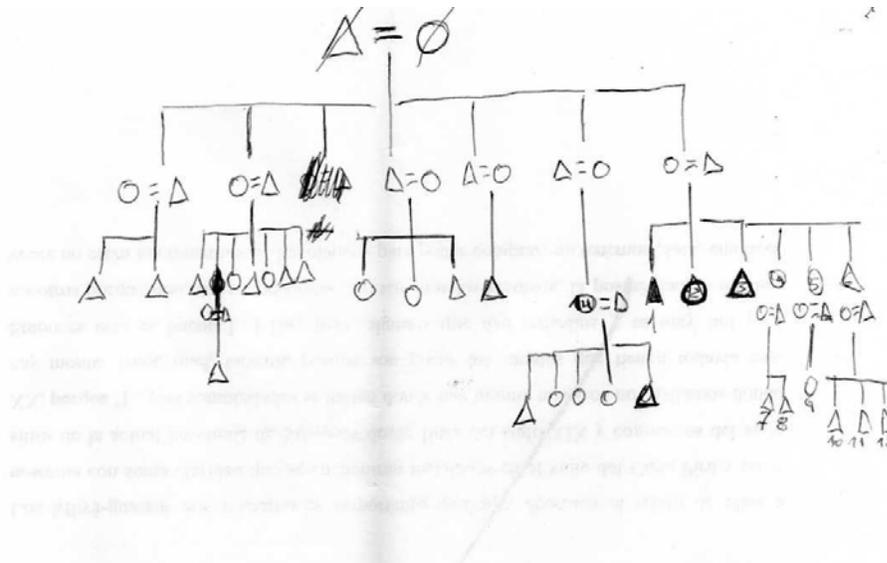
IV. Diagrama realizado por una joven indígena qom en el contexto del LIAS
 Ciudad de La Plata año 2007



V. Diagrama realizado por una joven indígena qom en el contexto del LIAS
Ciudad de La Plata año 2007



VI. Diagrama realizado por un joven indígena qom en el contexto del LIAS
Ciudad de La Plata año 2007



VII. Diagrama realizado por un joven indígena qom en el contexto del LIAS
Ciudad de La Plata año 2007

Un nuevo e intenso momento de trabajo de campo se dio cuando al promediar el año, y como corolario de la actividad anterior, organizamos un viaje al Chaco con la Dra. Liliana Tamagno, el Lic. Agustín Samprón, y el Dr. Alejandro Martínez, junto a cinco jóvenes y un adulto de la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom. En esa oportunidad recorrimos, en un vehículo de la UNLP, Resistencia, Pampa del Indio y Villa Río Bermejito con el objetivo de acompañarlos en el reencuentro con los parientes que viven en las localidades de origen de sus familias. Documentamos la experiencia al mismo tiempo que registramos las reflexiones, inquietudes, demandas y propuestas que fueron surgiendo en el contexto del viaje. Nos aproximamos de esta manera a aquello que entendemos por interculturalidad: un diálogo desarrollado a partir de la acción y la reflexión conjunta en una práctica que intenta liberarse de la dominación, la subestimación, los prejuicios y la discriminación presentes sobre las poblaciones con las que trabajamos (Ibáñez Caselli 2000; Tamagno 2006). Mi tarea en particular se centró en completar el relevamiento de las redes de relaciones parentales que habíamos comenzado a realizar con los jóvenes en el ámbito del laboratorio y en registrar las reflexiones que los mismos realizaban, tanto en el contexto del viaje como al regreso del mismo, en torno al parentesco. Sólo a modo de ejemplo:

“Lo que a mí me gusto de Cacique Pelayo es que me encontré con mi tío propio que desde que yo era muy chico no lo conocí porque no tuve la oportunidad de conocerlo y ahora que tuve una oportunidad de viajar a Chaco [...] ya lo pude conocer y es muy bueno [...] También en Barrio Toba me gusto mucho de estar con mi tía que es la prima de mi papá, y me encantó estar parando en lo de mi tía. Fueron muy buenos conmigo y mi primo, que fue todo un primo, para que no me aburra me llevó al centro a conocer un poco, me llevó a los video juegos y finalmente se portaron como una familia re-buena” (Joven indígena qom, ciudad de La Plata, año 2007).

“A mí me gustó mucho el Barrio Toba porque era muy divertido y, encima, ahí estaban mis primos, mi tía, mi abuela, etc. Bueno, había tanto que hacer que no me alcanzó el tiempo [...] porque tenía que ir a otro lugar, al campo donde estaban mis otros primos y tías, abuelo y abuela, bueno [...] la pasé bien en todos los lugares que recorrimos. Me gustaría volver otra vez, así me quedo más con mis primas y primos. Mi viejo se re-copó y a la semana se fue al lugar donde estuvimos, Resistencia. Se fue con mis dos hermanos [...] ellos también trajeron noticias de allá, sacaron fotos a todos ellos” (Joven indígena qom, ciudad de La Plata, 2007).

Además de localidades rurales en Pampa del Indio [Imagen VIII] y Villa Río Bermejito, en las afueras de Resistencia pudimos recorrer Cacique Pelayo (Fontana) y el “Barrio Toba”¹⁸ donde aproximadamente 220 familias que habían migrado desde distintos lugares de la provincia recibieron, entre 1972 y 1973, viviendas construidas por un plan del municipio con el apoyo de la Cruz Roja. Viviendas que se ubican a lo largo de una única y larga calle, dividida en dos sectores: Pasaje Cruz Roja y Pasaje *Huaynolec* [Imagen IX].

¹⁸ Barrio que fuera estudiado en 1969 por el equipo de investigación dirigido por Ester Hermitte (Hermitte y equipo 1995) y en la década de 1990 por Nora Arias (1996).

VIII. Pampa del Indio - Chaco año 2007

IX. Barrio Toba - Resistencia - Chaco año 2007

En diciembre de 2007 compartimos las experiencias del curso, del trabajo en el LIAS y del viaje a Chaco, con cuatro jóvenes y una maestra bilingüe de la ciudad de Rosario, provincia

de Santa Fe, que viajaron especialmente a la ciudad de La Plata para participar de una Jornada de Intercambio de Experiencias realizadas junto a jóvenes qom en contextos urbanos; actividad que permitió continuar la reflexión sobre la significación del parentesco en los procesos migratorios, de acceso al suelo urbano y organización en la ciudad¹⁹.

Durante el período 2008-2009 mis actividades de campo giraron en torno al acompañamiento de una nueva actividad, que surgió como continuidad del trabajo realizado en el período anterior: el “Proyecto de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Toba (Qom)”²⁰ [Imagen X], con el cual se replicó junto al pueblo qom el modelo desarrollado previamente junto al pueblo mapuche. Reconociendo las problemáticas de los pueblos indígenas de Argentina -pobreza, migración, racismo- y observando que las mayores tasas de deserción escolar y analfabetismo a nivel nacional se dan en las regiones con fuerte concentración de comunidades indígenas este proyecto se propuso “promover los derechos económicos, sociales y culturales mediante la incorporación de TIC y el desarrollo de capacidades de los jóvenes de las comunidades indígenas tobas de Rosario y La Plata” (Slavsky 2009: 3). Financiado por el Proyecto de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), contó con la Secretaría de Cultura de la Nación como organismo nacional de ejecución y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) como entidad encargada de su implementación. Bajo la coordinación de Leonor Slavsky, las comunidades indígenas, las universidades, las organizaciones sociales y las escuelas locales participaron activamente de la propuesta. El proyecto estuvo compuesto por tres nodos, dos en la ciudad de Rosario (Santa Fe), y uno en la ciudad de La Plata (Buenos Aires). Cada nodo fue integrado por un promotor técnico (formado en el uso de nuevas tecnologías), un promotor cultural (indígena), un promotor profesional (antropólogo), y un conjunto de jóvenes destinatarios que, contaron con el asesoramiento y la asistencia técnica de profesionales pertenecientes a las Universidades locales (UNLP y UNR) y al Área de Informática de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). A partir del mes de septiembre de 2008, un grupo de jóvenes qom del Barrio

¹⁹ Cabe señalar que utilizando el registro fotográfico, elaboramos para esta actividad, un documento de difusión en formato Power Point (Maidana 2007).

²⁰ En Maidana y otros (2011) reflexionamos sobre el proceso de producción de conocimientos que involucró el desarrollo de este proyecto.

Malvinas - de entre 11 y 18 años- concurren en forma semanal al Aula de Computación de la FCNyM de la UNLP, donde recibieron capacitación en nuevas tecnologías de mano de un promotor técnico y una promotora cultural, ambos indígenas, quienes fueron asistidos en sus tareas por integrantes del equipo de investigación del LIAS. Desde el momento en que el proyecto fue presentado y sometido a discusión -en el mes de agosto de 2008- los promotores resaltaron como una de las fortalezas con las cuales contarían para el desarrollo del mismo, el hecho de que “en última instancia *todos somos familia*” (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, año 2008. mi resaltado). Como productos del proyecto, y poniendo en uso las nuevas herramientas tecnológicas, los jóvenes junto a sus familias elaboraron contenidos para una página Web: www.culturatoba.org.ar y un CD multimedia²¹. Durante el desarrollo de esta actividad aparecieron, entrelazadas y en forma recurrente, temáticas vinculadas al parentesco y al territorio. Algo que se expresa en el mencionado CD, donde la gente indígena decidió no sólo colocar testimonios de la lucha por la tierra urbana, sino también, representar, mediante el registro fotográfico, a las 36 familias que la protagonizaron. La “historia del barrio” y la trayectoria migratoria de las familias que lo componen aparecen ligadas a las hazañas de los caciques Mecxoochi y Taygoyi, en un contexto de reclamo territorial. Tanto en la construcción del sitio Web, como en la sistematización y producción de materiales para el CD, la gente qom resolvió destacar la importancia de la identidad étnica y el territorio, vinculándolos a la historia, la memoria, y el recuerdo. Mi participación acompañando y registrando el desarrollo de este proyecto fue central para su articulación con el Proyecto de Extensión Universitaria “Memoria e identidad. Haciendo posible la construcción comunitaria de una Casa de la Cultura Toba en la Provincia de Buenos Aires” (2007-2009)²² centrado en la adecuación de una vivienda para la realización de tareas comunitarias. Al mismo tiempo mi presencia en la cotidianeidad barrial generó que solicitaran mi colaboración para la redacción de una serie de proyectos de desarrollo comunitario.

²¹ ISBN 978-987-1560-20-2.

²² El desarrollo del mismo aparece es descrito en Ottenheimer y otros (2010).

Además del trabajo descrito con la población qom de La Plata, realicé dos viajes a la ciudad de Rosario, en los años 2008 y 2009 que me permitirían recorrer los barrios Pumitas [Imagen XI] Travesía [Imagen XII], y Rouillón, realizando observaciones sobre la situación territorial y demográfica de estos nucleamientos²³.

²³ El barrio Travesía de carácter informal contaba, en el año 2008, hacia el lado de la calle del Valle Iberlucea, con un terreno descampado, donde si bien antes había también viviendas, como el municipio tenía un plan de urbanización, la gente debió dejar esos terrenos porque es allí donde se comenzaría con la urbanización planificada por zonas. Sin embargo “Todo está frenado”, me comentaba la referente qom con quien recorrí los distintos barrios, “las tierras ocupadas son privadas y si bien sus dueños han manifestado la voluntad de venderlas para la comunidad, los vecinos no quieren por racismo”. Para ese entonces habitaban en este barrio, y según las estimaciones de los propios indígenas, entre 5.000 y 6.000 qom agrupados en unas 400 familias. Mientras que para el barrio Pumitas, también de carácter informal, localizado a unos diez minutos a pie, hacia el noroeste de Travesía estimaban la presencia de unas 310 familias y para Rouillón, ubicado a unos 9,5 K.M de Pumitas, producto de un “Proyecto de Relocalización Toba” del municipio, mediante el cual se adjudicaron en el año 1991 unas 360 viviendas construidas en un predio de 25 hectáreas al sur oeste de la ciudad, calculaban unas 700 familias. Allí las viviendas de material lindaban con otras de carácter precario producto del crecimiento vegetativo y migratorio. Cabe aclarar que no llegué a recorrer Bella Vista Oeste donde para la misma época contabilizaban unas 180 familias, cada una con un promedio de entre 5 y 7 hijos.

XI. Los Punitas - Ciudad de Rosario - Santa Fe año 2008

XII. Travesía - Ciudad de Rosario - Santa Fe año 2008

Fue principalmente en estos espacios donde observé y participé de una serie de acontecimientos, que más tarde convertiría en datos que analizaría en mi investigación, en

tanto indicadores de la dinámica sociocultural que involucra a la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom, en particular, y a toda una constelación de organizaciones y familias indígenas, que residen en diferentes espacios tanto en los lugares de origen como en los de migración. Lugares que además de visitar personalmente, pude conocer a través de los relatos de mis interlocutores que me fueron llevando y trayendo continuamente desde la espesura del monte a la densidad de la ciudad.

Si bien esta investigación se centró en el nucleamiento de familias qom constituido en torno a la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom, cualquier intento de circunscribir el análisis de los procesos de territorialización y reconstrucción identitaria dentro de los límites físicos del mismo, además de ser arbitrario, impediría comprender cabalmente su dinámica. Esto sería reducir el campo en el que dichos procesos se desarrollan, a un puñado de actores, espacios, prácticas y representaciones que si bien los conforman, de ninguna manera los agotan. Por lo tanto, las discusiones aquí planteadas, aunque centradas en las experiencias transitadas por los miembros de dicha asociación, se apoyan en un marco más amplio y flexible que el de los límites físicos del nucleamiento de familias al cual representa, para abarcar una compleja trama social, política y económica que estructura su constitución y organización. Es decir, son estas experiencias en relación a/con otros actores, lugares e instituciones lo que posibilita la comprensión de la redimensionalización territorial que implican las migraciones, los asentamientos y las organizaciones de indígenas en la ciudad. Si bien con el planteo anterior señalamos la importancia de observar los múltiples actores, lugares e instituciones intervinientes, a lo largo de la investigación nos centramos más en los qom migrantes que en otros actores o instituciones (gubernamentales y no gubernamentales) y particularmente en la red de relaciones parentales que los une. De allí que estas páginas hablen, tanto sobre los lugares de migración como sobre los lugares de origen que, en continua y constante relación, viabilizan estos procesos. En ellas se encuentra entonces la problematización de conceptos que permiten comprender su dinámica: identidad étnica, parentesco, espacio, territorio, memoria, poder y resistencia.

CAPÍTULO II

GRAN CHACO: COLONIZACIÓN E INCORPORACIÓN AL ESTADO-NACIÓN.

“Los territorios étnicos no son ámbitos inmutables sino construcciones humanas, resultantes de los intercambios transaccionales -materiales y simbólicos- que una población realiza con su espacio. Por lo tanto están sometidos a los mismos principios de historicidad que regulan otros aspectos de la vida colectiva. Cuando la misma vida debió ser replanteada, las nociones de territorialidad también tuvieron que ser redefinidas y relegitimadas con nuevas significaciones” Bartolomé (1997: 133).

Se conoce como Gran Chaco a la región que se extiende entre la precordillera andina -al oeste- los ríos Paraguay y Paraná -al este- , la Meseta del Mato Grosso -al norte- y la cuenca del río Salado -al sur-, comprendiendo parte de las actuales Argentina, Paraguay y Bolivia. El Gran Chaco Argentino está actualmente dividido políticamente en siete provincias: Formosa, Chaco, Este de Salta, Este de Tucumán, Noreste de Santiago del Estero, Noreste de Córdoba y Norte de Santa Fe [Imagen XIII].

El descubrimiento, la conquista y la colonización de estas tierras, al igual que las posteriores transformaciones generadas por la gestación y consolidación del Estado-Nación argentino, junto a la expansión de los emprendimientos productivos y la evangelización, entrañaron profundos cambios en las condiciones materiales de existencia de los numerosos pueblos indígenas que habitaban esta geografía antes de la llegada de los europeos²⁴. Estos procesos estuvieron guiados por una doble lógica de destierro (Varese 1996), ya que los pueblos indígenas no sólo fueron expulsados, despojados y/o confinados en sus propias tierras quedando comprendidos y/o fragmentados dentro de diversas jurisdicciones

²⁴ Pueblos cuyas lenguas pertenecieron a familias lingüísticas distintas, siendo la lengua *toba* clasificada como perteneciente a la familia lingüística *guaycurú* junto a otras cinco: *abipón*, *mocoví*, *pilagá*, *payaguá* y *mbayá* (Braunstein 1992).

políticas, sino que también -en términos de Varese (*op.cit.*)- fueron desterrados al confín de una institucionalidad incierta y embrollada²⁵.



XIII. Pueblos indígenas del Gran Chaco (Miller 1999:2)

²⁵ En el mismo sentido encontramos sumamente sugerentes las reflexiones de Wright (2008) en términos de periferias territoriales y culturales producidas por el surgimiento mismo del Estado-Nación.

Una mujer qom adulta, habitante del Barrio Travesía de la ciudad de Rosario nos señalaba los cambios radicales en la forma de apropiación territorial ocurridos en relación a la división operada en términos de la geografía política:

“Existió un Pueblo que se llamó Qom y seguimos ahora, yo soy uno de esa, de ese Pueblo. Todos los que estamos repartidos ahora a nivel nacional, nuestra territorialidad se está fortaleciendo totalmente, en las organizaciones nuevas, dentro de las ciudades porque son... por ejemplo las provincias que fueron división del Estado, en Estados provinciales, del Estado nacional a las provincias, son límites o son fronteras... ¿cómo se puede decir?: Imaginarias. No hay un, un límite concreto ¿no? Hay un imaginario. Dice acá termina Santa Fe y empieza Chaco, Buenos Aires termina... No, nosotros era... todo esto era nuestro. Veníamos desde el río Paraná, bajábamos y nuestros ancestros conocían las costas. Todo ese deambular, recorriendo el río, controlando. Este, allí arriba, por Perú, por Bolivia deambulaba nuestra gente y sabían dónde estaban y dónde... Cuando se dividieron los Estados, en Naciones, en, en países nuevos entonces ahí no pudimos venir más los que habitaron Bolivia, los que están habitando en Bolivia no pueden deambular más para el otro lado, para Argentina (...) como Nación Qom nos separaron (...) qom de Bolivia, qom del Paraguay, qom de Argentina, y nos dividieron así²⁶. Ahora a las provincias nos dividen que somos de Buenos Aires, somos de Santa Fe, somos de Rosario, somos de Chaco y no es así... nuestra manera es todo esto, todo esto”.

Al mismo tiempo esta referente remarcaba sobre la legislación:

“...o sino, están enmarcados desde las leyes del sistema argentino, por ejemplo: no hubo organizaciones indígenas pero si hubo las asociaciones civiles. Asociaciones civiles donde se asociaban hermanos para trabajar la tierra... este,

²⁶ “En Paraguay unos 600 indígenas autoidentificados como *emok-tobas* viven en la localidad de Cerrito, a 60 Km. al noroeste de Asunción, en el departamento Presidente Hayes” (Messineo 1992: 80). En Bolivia, una cantidad no especificada de tobas, denominados por algunos investigadores a principios del siglo XX como “tobas bolivianos” o “tobas-pilagá” se encuentran en la provincia Gran Chaco, departamento de Tarija (Mendoza 1999: 82). Es probable que al menos algunos de estos grupos bolivianos se hayan instalado a fines del siglo XX en la provincia argentina de Salta (De la Cruz 1989:97)” (citado por Censabella 2009: 219). Censabella (*op.cit.*) agrega que en Paraguay, el Censo Indígena Nacional del Año 2002 estimó en 1.509 la cifra de tobas (Guaycurú) que habitan en dicho país (219).

cooperativas nunca fuimos cooperativistas, pero nuestra manera ancestral... fueron tan cooperadores los nuestros, pero al sistema cooperativo legal, jurídico, no aceptaban la formalidad indígena y nunca un indígena pudo ser cooperativista, porque pareciera que es muy mezquino la, la ley cooperativista de la Argentina. *Y nosotros accedimos a las leyes, todos los pueblos indígenas como que nos, que nos disfrazamos de la ley, de las leyes indígena y no hablar de nuestro pueblo indígena, de nosotros, de decir cómo somos, quiénes somos...*” (Ciudad de La Plata, año 2007, mi resaltado)

Braunstein (1983), al analizar los rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco, establece dos épocas en el contacto con el blanco que generan diferentes impactos sobre la misma. Basándonos fundamentalmente en los planteos de este autor así como en los de Trincherro (2000), Tamagno (2001), Gordillo (2006) y Wright (2008) sumamos a los dos señalados por Braunstein un tercer período, y focalizando en el análisis del pueblo qom, indicamos sus particulares características y disímiles consecuencias sobre la configuración etnoterritorial (Barabas 2002) en relación a los cambios/reducción de los espacios efectivamente apropiados por los pueblos indígenas y las continuidades operadas por/con las referencias simbólicas²⁷. Destacamos entonces el hecho de que “las configuraciones étnicas actuales no contienen entonces sólo las consecuencias lineales de relaciones políticas, culturales y económicas asimétricas, sino también vastas construcciones ideológicas resultantes de las representaciones colectivas generadas por dichas relaciones” (Bartolomé 2006: 105), mientras que “la nación contemporánea, en tanto producto histórico, no sería sino una etnia territorialmente definida, ideológicamente construida, jurídicamente estructurada y políticamente organizada por el Estado” (Bartolomé *op.cit.*: 143).

²⁷ Cabe aquí señalar que Hetch (2010) observa, a partir de los planteos de Miller (1979), Bigot, Rodríguez y Vásquez (1992), Braunstein y Miller (1999), Wright (1999, 2003 y 2008), Pivetta (1999), Tamagno (2001), Messineo (2003) y Gordillo (2006) cuatro instancias interconectadas de relaciones interétnicas con implicancias históricas y socioculturales: 1) la colonización del Chaco, 2) la acción de la Iglesia y la Evangelización, 3) la incorporación de los tobas a la economía regional y 4) lo que la autora denomina “procesos de desterritorialización” y migración a las ciudades. Mientras que Salamanca (2006) analiza tres dinámicas de interacción con los blancos, que se produjeron de forma articulada: la relación con la tierra, la ciudadanía y el evangelio, a partir de las cuales los qom “edificaron algunos de los rasgos más importantes de su subjetividad contemporánea”, entre los que subraya: los nuevos liderazgos, la continuidad entre prácticas y discursos y la ruptura con el pasado.

2.1. MONTE ADENTRO. HISTORIAS DE GUERRA Y CORAJE.

Un *primer momento* se abriría con los contactos iniciales establecidos con los europeos a principios del siglo XVI, extendiéndose hasta el último cuarto del siglo XIX. Durante este período los indígenas del Gran Chaco lograron mantener la frontera con los blancos, con quienes establecieron contactos intermitentes y restringidos a aspectos militares, acuerdos políticos y/o incursiones misionales. Es en este período que se generalizó entre los indígenas de la zona el uso del caballo, algo de suma importancia para el mantenimiento de las fronteras así como para acceder a elementos sumamente valorados que habían sido adoptados junto a dicho animal. Ante el despojo los indígenas utilizaron una táctica de resistencia para mantener a resguardo sus territorios que se conoció como “malón”, vocablo de origen araucano (Fuscaldo 1985).

A mediados del siglo XVIII los guaycurúes debieron organizar un movimiento de retirada hacia el chaco central, pues las expediciones militares organizadas por las distintas gobernaciones comenzaron a infligir derrotas parciales sobre sus fuerzas, empujándolos hacia el interior del territorio chaqueño y deteniendo su avance hacia el sur. Campañas militares que constituyeron la primera expropiación de que fueron objeto las tribus guaycurúes (Fuscaldo *op.cit.*). Como señala Enrique de Gandía (1929:178):

“...el Chaco... fue constantemente el imán de los conquistadores y de los colonos. Baste anotar que desde 1617 hasta la Independencia (1816), salieron del Paraguay 77 expediciones al Chaco. Sin embargo, tantos esfuerzos casi no dejaron huella, y no faltó quien, ignorando los secretos de los archivos, creyese al Chaco eternamente envuelto en las sombras de su salvaje y tenebrosa virginidad.” (Citado en Memorias del Gran Chaco, 1992-4:15).

La economía colonial basada en la extracción y en la acumulación no necesitaba de una expansión colonizadora (Bartolomé 2004:2). La estructura colonial del Río de La Plata organizada como puerto de intercambio con los dominios del Alto Perú, controló durante los tres siglos que conforman este *primer momento*, un territorio en forma de arco que se extendió desde Buenos Aires hacia las actuales fronteras con Chile y Bolivia, dejando como

“tierra de indios” las extensas regiones conocidas actualmente como Patagonia y Gran Chaco.

Los primeros misioneros que llegaron al Chaco fueron los jesuitas, quienes ejercieron su obra evangelizadora desde 1585 hasta 1767, aunque, su actuación no habría ejercido una influencia directa sobre el pueblo qom que “se mostró hostil y rebelde, rechazando toda forma de sometimiento y control”²⁸ (Miller 1979:80).

De este modo, al iniciarse el movimiento emancipador en 1810, la corona española dejaba pendiente el “problema del Gran Chaco”. En palabras del referente Tranquilino Miranda:

“Un día apareció desde arriba una polvareda de tierra: había sido la tropa de los ejércitos. Pero ya tenemos un lugar donde todas las mujeres, niños y ancianos se refugiaron: en los grandes montes. Sólo quedaron los grandes guerreros. Por suerte los ejércitos no avanzaron más allá, también por falta de balas. Entonces tuvieron que retroceder. A la vez había muerto el capitán que dirigía la tropa de esos ejércitos.” (Memorias del Gran Chaco, 1993 5-a: 53).

Entre los revolucionarios de Mayo, había quienes consideraban como necesidad mejorar la condición de los “indios”. En palabras de Feliciano Chiclana emitidas en LA GACETA del 5/10/1811: “[Los criollos y los indios] somos vástagos de un mismo tronco... Amigos, compatriotas y hermanos, unámonos para construir una sola familia” (II, p. 793-794. Registro Nacional, citado en Memorias del Gran Chaco, 1992-4:16). Esta posición se mantuvo en la Asamblea General Constituyente el 12 de marzo de 1813, cuando se declaró como voluntad de la misma que: “se tenga a todos los mencionados indios de todas la Provincias Unidas por hombres perfectamente libres y en igualdad de derechos a todos los demás ciudadanos que las pueblan” (citado en Memorias del Gran Chaco, 1992-4:17). Algo que también resaltó la Constitución de 1819 en su capítulo II, sección V, cuando en la Declaración de Derechos, versaba: “Siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas

²⁸ A los misioneros jesuitas les siguieron los franciscanos, quienes desarrollaron su obra hasta 1936 (Miller *op.cit.*).

leyes...” e imponía al Legislativo el deber de “promover eficazmente el bien de los naturales por leyes que mejoraren su condición hasta ponerlos al nivel de las demás clases del Estado”.

Sin embargo, a medida que la soberanía estatal se expandía sobre los territorios indígenas, esta visión fue tanto revisada como debatida. Con la ruptura del régimen colonial y el avance del proceso organizacional de la naciente Argentina, el propósito de formar una nación homogénea y un Estado unificado se hizo explícito en la emergencia de su orden jurídico. Se desplegó entonces un corpus legislativo orientado a realizar demarcaciones territoriales y administrativas que se superpusieron a los pueblos indígenas que habían logrado mantener cierta independencia frente a las políticas y el derecho coloniales, así como a establecer condiciones de ciudadanía que excluían en sí mismas a estas poblaciones. La Constitución de 1853 los colocó claramente fuera del territorio nacional, al declarar en su capítulo IV, artículo 67, inciso 15, que: “Son atribuciones del Congreso: ... Proveer la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”. Así, tras un breve período comprendido entre la Revolución de Mayo (1810) y el Movimiento Independentista (1816-1821) de Argentina Chile y Perú, donde se puede observar -al menos en lo discursivo- una suerte de “fiebre indigenista”, durante el siglo XIX los pueblos indígenas fueron considerados “extranjeros” y sus territorios valorados en tanto “fronteras exteriores” de la República (Martínez Sarasola 1992, Ibáñez Caselli 2007)²⁹.

En el año 1862, al asumir Bartolomé Mitre como presidente de la República Argentina, la división política de la misma comprendía las históricas 14 provincias quedando los “territorios indígenas” del norte y del sur fuera de sus límites. Sin embargo se inició entonces, un período de unificación política y consolidación institucional que se vería reflejado -entre otras cosas- en un creciente poder para concretar el dominio sobre estos

²⁹ De allí que su atención y tratamiento estuviera bajo la jurisdicción del Ministerio de Guerra (Slavsky 1992) y que las leyes referidas al tema indígena sancionadas en el período 1853/1884, “se dirigieran a regular las acciones a emprender en la frontera (defensa, avance, ocupación) haciendo visible la intención de construir un modelo de país que se proyecta a partir del avance territorial como condición necesaria para lograr la expansión económica” (DIP, 1991: 12-3, citado por Carrasco y Briones 1996:13)

territorios (De Jong 2007). Sin embargo, ante las exigencias internacionales - específicamente la Guerra del Paraguay-, dicho dominio se dio a través de tratados de paz desplegados en las fronteras, antes que por un ataque militar directo; y la Constitución Nacional abordó la afirmación soberana sobre estos territorios no provinciales, estableciendo en el inciso 14 del artículo 67, entre otras atribuciones del Congreso Nacional la de: "... determinar por una legislación especial la organización, administración y gobierno que deben tener los territorios nacionales que queden fuera de los límites que se asignen a las provincias" (sic.). En virtud de esa cláusula constitucional, el Congreso de la Nación sancionó, el 13 de octubre de 1862, la Ley 28 de nacionalización de los territorios fuera de los límites o posesiones de las provincias, que fuera promulgada el día 17.

Miller (1989) hace notar la "extensa interacción confrontacional" de los pueblos indígenas con diferentes agentes e instituciones del incipiente Estado-nación; señalando la profunda desilusión de los qom, generada por los fracasos de los acuerdos celebrados con diferentes gobernantes en cuanto a sus derechos territoriales:

"... empezando con el convenio histórico entre Ferré y los tobas de 1864 y continuando con otros subsiguientes durante el período de colonización que resultaron en una gran pérdida de terreno y autonomía, produjo, también, escepticismo y desconfianza por parte de los toba..." (5)

Domingo F. Sarmiento, asumió la presidencia de la Nación en 1868. Entonces, a medida que se liberaban tropas del Paraguay, éstas fueron enviadas a negociar con caciques, dando continuidad al desarrollo de los tratados celebrados por el gobierno anterior.

"Desde mediados del siglo XIX en la frontera oeste del Chaco y desde 1870 aproximadamente en el este y el sur, sucesivas campañas militares fueron sometiendo y asalariando las porciones de población indígena necesarias para cubrir los requerimientos de fuerza de trabajo de los ingenios azucareros y obrajes madereros, que se instalaban en las fronteras del Chaco, primero, y en su interior, después" (Iñigo Carrera y Podestá 1991: 24-25) Si bien, hacia 1870 sólo una pequeña porción de la población indígena chaqueña trabajaba en obrajes madereros, en agricultura o en pequeñas industrias de la región. A

éstos y a quienes vivían en “reducciones” se los llamaba “indios mansos”, mientras que a los que permanecían luchando, les decían “indios salvajes”. Se calcula que en 1878, cuando se funda la ciudad de Resistencia, había unos 15 obrajes, desprendimientos de la actividad maderera de Santa Fe, que ocupaban casi 1.000 indios. Para esa época la población total de Chaco se calcula en 3.250 habitantes; entre ellos 2.500 indios “mansos” que convivían y trabajaban con los criollos (Hermitte y equipo 1995).

Cuando se fundó la ciudad de Formosa, en el año 1879, se acrecentaron en la frontera norte los ataques mutuos. En este contexto histórico, desde una perspectiva blanca, las operaciones militares fueron vistas como la única solución para correr la frontera económica y política. En 1874 asumió como presidente Nicolás Avellaneda y para octubre de 1878 firmó junto a Julio Argentino Roca la Ley nacional 947 “LÍNEA DE FRONTERA CONTRA LOS INDIOS SOBRE LA MARGEN IZQUIERDA DE LOS RÍOS NEGRO Y NEUQUÉN” (R. N. 1878/31, p. 57), que proveía los fondos para llevar adelante la ocupación del desierto del sur, “[...] previo sometimiento o desalojo de los indios bárbaros [...]” (Art.1).

2.2.PARA EL COLONO TODO, PARA EL INDIIO NADA.

Un *segundo momento*, se inauguraría con el inicio de la ocupación del Gran Chaco por el Ejército Nacional en la década de 1880, prolongándose hasta mediados del siglo XX. Este período estuvo signado por -en términos de Braunstein (*op. cit.*)- la “reivindicación del territorio chaqueño por parte de los colonos”, la penetración de una economía política capitalista signada por el establecimiento de ingenios azucareros, la implantación de explotaciones forestales y el desarrollo de una agricultura intensiva (Gordillo 1992, Teruel 1999 y 2005, Trincherro 2000, Tamagno 2001) y la fuerte presencia de la evangelización protestante (Miller 1979, Ceriani Cernadas y Citro 2002, Tamagno 2007 y 2008a, Ceriani Cernadas 2005, Wright 2008).

Una vez consolidado el Estado-Nación, se inició un período de organización en el cual sucesivas expediciones militares fueron emprendidas para delimitar el espacio terrestre o “territorio concreto”³⁰ sobre el cual se afirmaría el control estatal³¹.

“A partir del momento que el gobierno nacional se propone valorizar las tierras chaqueñas, se pasa de una política de contención y defensa frente a los indígenas, simbolizada por la línea de fortines, a otra de desalojo del indígena de sus tierras, instrumentada con las expediciones militares ‘pacificadoras’.” (Piñeiro y Caracciolo 1971: 20)

“Las líneas de fortines se movían de acuerdo con los avances de las tropas que se internaban en zonas indígenas. En 1872 los fortines llegaron hasta la frontera septentrional de la provincia de Santa Fe, en una línea que se extendía de este a oeste. Su tarea específica era defensiva, o sea, contener los avances y malones indígenas a las ciudades y estancias. Muchas expediciones llevadas a cabo entre 1870 y 1883 tuvieron como misión la exploración y el estudio de territorio, una forma científica y estratégica de apropiación de los nuevos lugares, previa al paso de las fuerza de las armas” (Wright, 2008:96).

Los avances sobre las extensas áreas que permanecían aún bajo el control de pueblos indígenas serían conocidos como la “Conquista del Desierto³²”; iniciada en Patagonia a partir de 1876 y, casi simultáneamente, en el Gran Chaco³³. Región en la cual en 1884 el Ministro de Guerra Gral. Benjamín Victorica comandó personalmente las “operaciones finales”: Regimientos de Caballería e Infantería, junto a buques de la Marina de Guerra penetraron la región en todas las direcciones:

³⁰ El suelo, el subsuelo, el espacio aéreo y el litoral marítimo (Menegat 2007).

³¹ Para una historia sobre los primeros líderes que encabezaron la resistencia indígena ante la presión militar ver Sánchez (2007).

³² Concepto que aludiendo a la ausencia de “civilización”, negaba la población existente, justificando así la apropiación territorial. Wright (1998) señala cómo las narrativas oficiales del “desierto” del Chaco fueron cambiando a través del tiempo, conforme a la necesidad de legitimar diferentes prácticas políticas.

³³ Llamado también Desierto del Norte, Desierto Verde y/o Impenetrable. Cabe señalar aquí, que autores como Lois (1999) consideran que el uso del término Impenetrable no estaría sólo dando cuenta de la espesa vegetación que caracteriza la zona, sino también, y por el contrario, estaría aludiendo a la iracunda presencia/resistencia indígena.

“El 13 de septiembre de 1884 es promulgada la ley N° 1470 que acordaba los fondos necesarios para realizar una *operación destinada a cruzar el Chaco en todas direcciones, batiendo a los indios en forma envolvente*. Las tropas debían salir simultáneamente desde Santa Fe, Formosa, Salta, Jujuy, Tucumán, Santiago del Estero; y todas debían converger en el paraje La Cangayé, próximo a la confluencia de los ríos Teuco y Bermejo” (Piacentini 1969: 44, mi resaltado)

Una vez finalizada la campaña el Gral. Victorica, el 31 de diciembre de 1884, el mismo informaba al Presidente Julio A. Roca: “Puede Usted disponer desde ya de un territorio mayor que el que tienen algunas naciones poderosas de Europa,... donde cabrán muchos millares de pobladores y millares de ganados” (Piacentini 1969: 44). El avance militar se complementó con el trazado de caminos y el relevamiento total del Bermejo. Fue en 1884, cuando por Ley nacional 1532 “ORGANIZACIÓN DE LOS TERRITORIOS NACIONALES” (R. N. 1882/84, p. 857) el territorio del Gran Chaco se dividió en las gobernaciones de Chaco y Formosa, que las políticas y prácticas orientadas a la ocupación y delimitación de tierras -desplazando y/o sometiendo a los pueblos indígenas que las habitaban- se articularon con aquellas destinadas a la organización jurídico-administrativa de la naciente Argentina. Esta ley, que dividió los territorios nacionales en gobernaciones, estableció sus límites, “sin perjuicio de lo que se establezca oportunamente por ley general de límites” (Art. 1°). Los límites de la “Gobernación de Formosa” serían entonces los siguientes:

“Por el naciente, el río Paraguay, que divide la República de este nombre. Por el Norte, el río Pilcomayo y línea divisoria con Bolivia. Por el Oeste, una línea con rumbo Sur que partiendo de la línea anterior pase por el Fuerte Belgrano, hasta tocar el río Bermejo. Por el Sur, este río siguiéndolo por el brazo llamado Teuco, hasta su desembocadura en el Paraguay” (art.1°).

Mientras que la “Gobernación del Chaco” quedaría comprendida:

“Por el Este, los ríos Paraguay y Paraná desde la desembocadura del Bermejo en el primero hasta la boca del arroyo del Rey, en el segundo. Por el Sur y Oeste las

siguientes líneas: El arroyo del Rey hasta encontrar el paralelo 28° 15', este mismo paralelo y una línea que partiendo de San Miguel sobre el Salado, pase por Otumpa, hasta encontrar el paralelo mencionado. Por el Norte una línea que partiendo de las Barrancas, sobre el Salado, pase por la intersección de la línea rumbo Sur del Fuerte Belgrano con el Bermejo.” (Art. 1º)³⁴.

El despojo territorial y la expansión de la soberanía estatal colocaron a los pueblos indígenas en una posición contradictoria respecto a sus derechos; ya que si bien habían nacido en territorios localizados dentro de las fronteras nacionales, cumpliendo con el principio de *ius soli* (el derecho de la tierra), su atribuido salvajismo los hacía incompatibles con el modelo hegemónico de ciudadanía (Lenton 1999). Algo que quedara claramente expresado en los debates parlamentarios de mediados de la década de 1880, en los cuales se deliberó, sin alcanzar acuerdo alguno, el modo en que los indígenas deberían ser considerados: “ciudadanos porque habían nacido en el territorio de la República”, “ciudadanos de segunda categoría con derechos restringidos”, “ciudadanos menores de edad”, “nacionales pero no ciudadanos”, “naciones dependientes” o “argentinos rebeldes” (Martínez Sarasola 1992, Lenton 1999).

A medida que se desarrollaban las avanzadas militares los indígenas eran expulsados/desterrados y las tierras, ahora de carácter “público”, entregadas a los colonos. La Ley 817 “de Inmigración y Colonización” (sancionada en 1876 y modificada en 1891) dio la “oportunidad al gobierno de favorecer a ochenta y ocho personas, que se quedaron... en el Chaco, con un millón tres mil doscientas hectáreas” (Oddone 1967).

El avance sobre la frontera sur se prolongó en el norte. La campaña de 1884 permitió a las fuerzas militares ocupar las zonas de cañadas en el este del Chaco, cercanas al río Paraná y sus afluentes, cuyos bosques de quebracho abastecieron la demanda maderera de la época producto de la expansión ferroviaria y las construcciones en general; demanda que se vio multiplicada por los usos industriales del tanino. “A la expansión en el espacio de la década

³⁴ Cabe señalar que el artículo 4 de esta ley nunca fue cumplido, pues el mismo establecía que “Cuando la población de una Gobernación alcance a sesenta mil habitantes, constatados por el censo general y los censos suplementarios sucesivos, tendrá derecho para ser declarada provincia argentina”.

de 1880-1890 siguió la centralización de la propiedad después de la crisis económica de ese año; el límite de la tierra apropiada quedó fijado a 8 leguas de la costa del Paraná, quedando al oeste el territorio aún ocupado por los indígenas” (Iñigo Carrera y Podestá 1991: 26). En el marco de un nuevo momento ascendente del ciclo económico argentino (1908-1914) se inició en 1911, durante la presidencia de Roque Sáenz Peña, la campaña militar del Coronel Enrique Rostagno que recorrió el centro-oeste chaqueño.

El avance del Estado, de la religión y del capital -expresado en la multiplicación de destacamentos militares, reducciones y misiones religiosas, así como colonias agrícolas- desplazó la línea de frontera y desestructuró la organización socioeconómica indígena, centrada en la caza y la recolección. El capital, la religión y el Estado organizaron el “territorio nacional”. Los indígenas chaqueños se vieron entonces obligados a integrarse al sistema productivo regional no sólo por la represión ejercida desde la superioridad armamentística del ejército nacional, sino también por la pérdida de sus territorios de caza, la extinción del ganado salvaje y la creciente dependencia de los bienes producidos por los blancos generada por esta situación (Fuscaldo 1982). Pero dado que la estructura ocupacional ofrecida por el sistema productivo regional resultaba inestable -la actividad maderera está sometida a oscilaciones en la producción según las demandas del mercado externo, brindando, al igual que la cosecha de la caña de azúcar o el algodón, ocupación estacional- la Comisión de Reducciones de Indios organizó “Colonias de Reducción”, para atender a la subsistencia de los indígenas cuando no era necesaria su presencia en el obraje o en la chacra (Hermitte y equipo 1995) y/o “disciplinarlos” (Ubertalli 1987). Fue así que las reducciones que albergaron en sus inicios indígenas dedicados a la explotación forestal, acogieron luego, con la llegada del algodón, entre la primera y segunda década del siglo XX, a quienes fueran entonces mano de obra carpidora y cosechera (Ubertalli *op.cit.*). Pero con las reducciones y misiones no sólo se disciplinó al indígena en el trabajo asalariado, permitiendo la subsistencia de esta fuerza de trabajo complementando el trabajo estacional en las chacras, obrajes e ingenios evitando que retornaran a sus actividades económicas tradicionales, sino que se los mantuvo controlados y vigilados en un ámbito delimitado (Fuscaldo 1985).

“Bueno, el siglo, a principios del siglo pasado, ya por el siglo XX, el siglo XIX, más o menos a fin del siglo XIX, más o menos hay un roce. Ya hay más o menos una tranquilidad, acá en gran parte del Chaco, comienza a nacer los colonos blancos, los criollos, los gringos como los llaman [...] Entonces los aborígenas eran mano de obra, era el que levantaba la cosecha, era el que hacía el obraje, era la mano de obra para hacer un linde para la alambrada, y tanto como el ingenio en la zafra, acá en Las Palmas en aquél entonces, ellos son los que *son mano de obra barata*. Porque en aquél entonces aprovecha la gente porque no saben leer, no sabe la plata y tampoco no sabe cuántas horas van a trabajar, sino solamente de sol a sol. O sea, antes de la salida del sol ellos están trabajando hasta esta hora, cuando el sol está bien parado y se van un ratito a almorzar y a las dos de la tarde tienen que volver hasta la entrada del sol. Ese es el trabajo de los aborígenas como mano de obra aprovechada en aquél entonces. [...] *los curas hacían reducciones para bendecir al indio*. Seguramente el gobierno de turno era el que daba esa, esa misión para que el hijo de aborígenas o los aborígenas se... aparentemente le gusta que va *estar ahí, aprender cosas, aprender algo*. *Ellos no aprendieron nada, lo que ellos aprendieron el dolor del latigazo, que el cura le aprovechaba a hacerle trabajar, para el bien de la misión, para el bien de la... de la misión, para el cura en una palabra*” (Varón indígena qom, ciudad de Resistencia, año 2009. Entrevista realizada por joven qom de La Plata).

Cabe señalar, siguiendo a Gordillo (2006), que este proceso adoptó manifestaciones disímiles en las distintas subregiones. El autor señala por un lado los cambios ocurridos en el Chaco oriental -norte de la actual provincia de Santa Fe y centro-este de las hoy provincias de Chaco y Formosa- donde la relativa fertilidad de las tierras atrajo emprendimientos agropecuarios, que condujeron a otro momento de destierro y confinamiento de los indígenas a lugares reducidos, segregándolos, en algunos casos, en misiones franciscanas como Tacaaglé (fundada en 1899) y Laishí (fundada en 1900) o reducciones estatales como Napalpí (fundada en 1911) y Bartolomé de las Casas (fundada en 1914). Ante la imposibilidad de continuar con sus tradicionales prácticas de subsistencia, los indígenas se vieron obligados a desarrollar una agricultura comercial y a recurrir al trabajo asalariado estacional. Situación que se profundizó en la década de los años veinte

con la segunda expansión de la agroindustria del azúcar y el boom de los algodones en el este chaqueño.

Por otro lado, el mismo autor al referirse al Chaco centro-occidental -oeste de la actual provincia de Formosa y nordeste de la actual provincia de Salta- observa que la semi aridez de la zona no atrajo grandes inversiones agropecuarias. A pesar de la presión sobre el territorio generada por los criollos, buena parte de los indígenas del oeste de Formosa y del chaco salteño mantuvieron el usufructo de territorios relativamente amplios lo cual les permitió continuar con la “marisca”³⁵ y reproducir las relaciones sociales asociadas a ella. Sin embargo, colonos criollos provenientes de las provincias vecinas ocuparon la zona para expandir una ganadería extensiva que afectó el ciclo reproductivo de la vegetación boscosa y ahuyentó especies animales. Gordillo (*op.cit.*) señala que, entre los tobas del oeste de la provincia de Formosa y al referirse a la época de los antiguos:

“Muchos recuerdan esos tiempos como un lugar diferente: un mundo de pastizales y campos, donde sólo existían montes cerrados lejos del río, hacia el interior del Chaco. Esos pastizales gradualmente desaparecerían con la llegada del ganado criollo en la época de 1910, que al diseminar semillas de árboles (a través de sus heces) contribuyó al avance del bosque xerófilo que terminaría dominando el paisaje de la región. La gente toba recuerda ese paisaje del pasado como un lugar donde no había lo que luego caracterizaría la experiencia cotidiana de este grupo: criollos, ganado, misioneros, soldados o pueblos” (30)

A medida que avanzaba la actividad ganadera -complementada con el desmonte y los comienzos de la explotación forestal- las comunidades empeoraban sus posibilidades de subsistencia autónoma, el conchabo como mano de obra en los ingenios azucareros y en las explotaciones forestales de Salta y Jujuy dio lugar a migraciones laborales estacionales, la conflictiva competencia por la tierra con los criollos, la evangelización anglicana iniciada en 1930³⁶, el desarrollo parcial de actividades agrícolas y la mercantilización de la caza,

³⁵ Forma en que la gente indígena se refiere a las actividades de caza, pesca y recolección.

³⁶ Gordillo (2006) señala que entre los tobas del oeste de la provincia de Formosa las misiones eran, en ocasiones, comprendidas como espacios de resguardo frente a la violencia estatal. Se refiere particularmente

agricultura y pesca de ciertas especies hicieron que sus territorios y la dinámica cazadora-recolectora se vieran fuertemente reformulados con respecto a antaño. De este modo, en el Gran Chaco, violencia, dominación y resistencia se entrelazarían configurando nuevas geografías espaciales y sociales.

En este contexto de derrota militar, despojo territorial, explotación laboral, terror y dolor, aparecen movimientos socioreligiosos con componentes mesiánicos y milenaristas. En 1904 en el norte de Santa Fe, en 1915-1917 en el curso medio del río Pilcomayo, en 1924 en Napalpí -hoy Colonia Aborigen Chaco-, en 1933 en Pampa del Indio y en El Zapallar -hoy General San Martín-, y en 1947 en Las Lomitas (Cordeu y Siffredi 1971; Miller 1979; Ubertalli 1987; Vuoto y Wright 1991; Idoyaga Molina 1994; Tamagno 2001, 2007 y 2009; Chico y Fernández 2008; Salamanca 2008 y 2009; Trincherro 2009, entre otros). La represión a estos movimientos indica su fuerte componente político. El sofocamiento de los mismos condujo a mediados del siglo XX a la configuración otras formas de organización y en consecuencia a otras formas de liderazgo. En el Chaco oriental vinculados al surgimiento y desarrollo de la Iglesia Evangélica Unida (Miller, 1979 y Wright, 1988), y en el Chaco occidental a las experiencias de migración laboral a la zafra azucarera en Salta y Jujuy, así como al contexto de la evangelización llevada a cabo por misioneros anglicanos británicos de la South American Missionary Society (Gordillo *op. cit.*).

En fechas tan tardías como 1951 y 1955 los antes Territorios Nacionales se transformaron en la Provincia Chaco (por ley 14.037) y la Provincia de Formosa (por ley 14.408) respectivamente. Cabe destacar que este proceso de provincialización fue en el sentido de un mayor control y disciplinamiento:

“Pero atento que en ese año entonces, en esa época era “territorio”, no era “provincia” como ahora. Era “territorio”, depende nacional, y las hábitats es totalmente amplio. Por eso no necesitamos estando cerca en una fábrica o estando cerca en la ciudad, porque tenemos amplio hábitat donde nosotros

al año 1928 cuando líderes tobas llegaron a “San Andrés” para solicitar a los misioneros británicos una misión para ellos, que llegaría dos años después con la fundación de “El Toba”.

tenemos la pesca, tenemos la... el campo para mariscar. O sea, la mariscar es cazar. O sea, tenemos víveres, que no necesitamos nada. Por eso la gente, con eso se mantenía y se mantiene sana la gente. Nunca se enfermaba. Claro porque tenía entre el pescado, la miel, los bichitos corredores, los animalitos del monte. Te doy un ejemplo. Por ejemplo el tatú, o por ejemplo la... el guazuncho que es más conocido de acá, que puede que se conoce de otro, de otro nombre. Todos animalitos, el... la nutria, carpincho, todo eso, ese, la comida era anteriormente la gente, así como la época de, de la vaina de algarrobo, y la época, esa época comienza la fiesta aborígen.” (Varón indígena qom, ciudad de Resistencia, año 2009. Entrevista realizada por joven qom de la ciudad de la Plata)

2.3.DEL CAMPO A LA CIUDAD. EL LLAMADO DE LA TIERRA

Propongo sumar a los dos momentos descriptos y analizados anteriormente y que fueran planteados por Braunstein (1983) un *tercer momento* iniciado en la segunda mitad del siglo XX. Los intereses de la expansión de capital luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial se expresarían en nuestro país en el Golpe Militar de 1955, que implicó el derrocamiento del gobierno popular del Gral. Juan Domingo Perón; este sería un momento significativo en la neutralización/transformación del modelo de redistribución acorde a lo que se ha denominado “Estado de Bienestar”, para dar lugar a un modelo fundado en la libertad de mercado. Un nuevo momento de acumulación de capital que devendría a lo largo del tiempo en los procesos que en la actualidad, y según lo planteado por Wackant (2007), darían como resultado altos grados de flexibilidad laboral y desocupación, criminalización de la pobreza y penetración de la droga³⁷. Momento de acumulación de capital representado hoy por los intereses de los megaemprendimientos sojeros, turísticos y energéticos y por la megaminería. Empreñimientos que implican, a su vez, inversiones de capital en el interior del país, lugar que había sido abandonado durante los comienzos de la segunda década del siglo pasado (Tamagno y Maidana 2010).

³⁷ En “Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado”, no sólo especifica la dinámica causal, las modalidades sociales y las formas experienciales distintivas que conforman los *guetos* y las *banlieues* de Estados Unidos y Francia, sino que refiere, en la búsqueda de iniciar una “sociología comparada de la polarización social”, a otros espacios metropolitanos de relegación, entre ellos las denominadas villas miseria de Argentina.

“... en estos últimos tiempos vemos con gran preocupación que *nuestros territorios están sufriendo una nueva y cada vez más fuerte invasión*. Se nos engaña con *promesas de títulos que nunca se entregan, mientras nuestras tierras se siguen vendiendo* y se nos amenaza con *desalojos*. Nuestros derechos están siendo olvidados, desconocidos, ignorados, violados por los gobiernos y por particulares. Nuestras culturas están siendo sometidas, discriminadas y excluidas. *Nuestras comunidades y territorios siguen siendo avasalladas, saqueadas y destruidas, por grandes empresas que invierten mucho dinero y se llevan mucho más. Los pool de siembra de soja transgénica y los ingenios azucareros queman nuestros bosques, los aserraderos se llevan las maderas y las empresas petroleras el petróleo y el gas.* [...] Porque la situación ya resulta insostenible y amenaza nuestra supervivencia cultural y física, hemos venido hasta aquí y SOLICITAMOS urgente respuesta a nuestras demandas: 1- Regularización de nuestras TIERRAS: restitución y titulación definitiva de sus territorios a las comunidades indígenas. [...] 7- Que los Gobiernos de Argentina, Bolivia y Paraguay detengan a las grandes corporaciones empresariales que producen la contaminación y el desastre ecológico. (Declaración de los Pueblos Originarios del Gran Chaco Sudamericano, Ciudad Autónoma de Buenos Aires; 21 de abril de 2006, mi resaltado)

Como ilustrativo de ello el testimonio de un referente indígena:

“Cada gobierno de turno nos va apretando en un lugar que para ellos no sirve. Es todo lo que ellos quieren y no lo que requieren las comunidades. Cada vez más va achicando y la gente va creciendo, y ya no tenemos lugar” (Varón indígena qom, ciudad de La Plata, año 2011)

Cabe recordar que la convención constituyente de 1949 eliminó del art. 67 inciso 15 la alusión al “trato pacífico con los indios y su conversión al catolicismo”; y el gobierno sancionó leyes que pretendieron limitar los abusos en el reclutamiento y condiciones de trabajo de acuerdo a pautas adoptadas por la Confederación Internacional del Trabajo. El Segundo Plan Quinquenal reconoció al aborigen como parte del “capital humano de la nación”, y el Estado se comprometió en forma directa a protegerlo mediante su

incorporación progresiva "... al ritmo y nivel de vida general de la Nación...". "En los debates se subrayó la preocupación por restituirles la propiedad de la tierra y se dispuso concederla previamente a título precario durante un plazo prudencial que resultó interminable" (Grandes Debates Nacionales 2002: 311-312). Por Ley 14.932 de 1959 Argentina aprobó el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y en 1965 el presidente Arturo Illia decidió realizar el primer Censo Indígena Nacional.

Sin embargo, y a pesar de ello, los testimonios de la gente indígena dan cuenta de la continuidad del despojo:

"Cuando falleció el cacique fueron entrando los criollos y ahí vamos perdiendo las tierras. Entraban porque ya no había otro cacique como él. El gobierno no hacía nada para proteger a los indios, porque tenía el propósito de ir achicando la tierra de los indios. Así se fueron perdiendo las tierras que nos dio el Presidente Irigoyen en 1922." (Varón indígena qom, Pampa del Indio, Chaco, citado en Memorias del Gran Chaco 1995-5c:42)

"Antes cada uno tenía tierra en San Antonio de Obligado. Cuando murió papá, Miguel Gómez, representante de la tribu aborígen, quedó Francisco Gómez en 1946, y después entró Ángel Martinazo, acá era el jefe del pueblo. Le hicieron firmar que los indios se desaparecieron. Así sonamos todos. Lo hicieron firmar y perdimos todo. Antes teníamos papeles." (Varón indígena qom, Santa Fe, citado en Memorias del Gran Chaco 1995-5c:42)

A comienzos de la década de 1960 la mecanización de los grandes ingenios de Salta y Jujuy redujo la demanda de trabajadores temporarios. Con un monte para ese entonces depredado, el reordenamiento en las ofertas de trabajo a partir del ingreso del capital agrario y comercial suplieron el conchabo en la zafra, lo cual volcó a los indígenas a las ciudades y poblados de la región donde formaron asentamientos periurbanos precarios y comenzaron a depender de changas o del empleo público en servicios. Los que persistieron en sus asentamientos rurales encontraron alternativas en la explotación del quebracho colorado del Chaco occidental, en la cosecha frutihortícola de las pequeñas explotaciones ubicadas en el

llamado “umbral del Chaco”, y en otro ciclo de expansión algodonera que atendería una creciente demanda del mercado textil interno. Hacia fines de la década de 1970, cuando declinaba la explotación del quebracho, se producía el avance de la frontera agropecuaria con la producción del poroto alubia y de la soja, que utilizó la mano de obra indígena bajo las mismas condiciones de explotación que se había dado en los ingenios. La cosecha del poroto los ocupaba sólo dos meses y la del algodón, cuatro. La pesca entre mayo y julio fue una importante fuente de ingresos para las comunidades costeras del Pilcomayo limítrofes con Bolivia hasta la epidemia de cólera de principios de los noventa. El resto del año debían subsistir y reproducirse con los recursos obtenidos dentro de sus comunidades (Grandes Debates Nacionales 2002).

En este contexto, fueron muchos los que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, migraron a las ciudades en busca de mejores condiciones de vida. Proceso migratorio que implicó profundas reformulaciones existenciales, complejos procesos de transfiguración étnica³⁸, de redefinición y/o reafirmación identitaria; que en muchos casos se expresaron en espacios urbanos rediseñados en términos étnicos, en importantes nucleamientos indígenas configurados no sólo en poblados y ciudades del interior de las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, sino también en las periferias de grandes centros urbanos como Resistencia, Rosario, Buenos Aires y La Plata³⁹.

Pensar el etnoterritorio es pensar las transformaciones socioespaciales generadas por el avance de las fronteras políticas (intra e interestatales) y las fronteras de expansión económica-religiosa. En palabras de los referentes qom Juan Chico y Mario Fernández (2008):

“Hoy somos presas de un círculo que se cierra cada día más y más. En otros tiempos el círculo era para festejar y realizar la gran fiesta del qa’ apaxa, acuerdos, casamientos, etc. Hoy es para reducir el espacio en que vivimos los antiguos habitantes del Gran Chaco. El sistema de círculo fue utilizado por el conquistador, primero con el cerco de

³⁸ Entendidos como las estrategias adaptativas que las sociedades nativas generan para sobrevivir (Bartolomé 1995: 7).

³⁹ Ver Tamagno (1986, 2001); Bigot, Rodríguez y Vásquez (1991); Arias (1996, 2005); y Wright (1999), entre otros.

ciudades, luego con el cerco de fortines, más adelante con las reducciones para acercarse a nuestro pueblo, pero no para realizar fiestas ni mucho menos para arreglar o convenir con nosotros sino para reducirnos bajo el yugo de la esclavitud y la dependencia del conquistador (49).

Pero junto a las intervenciones de los aparatos burocráticos estatales y/o a los actos de fuerza externos y arbitrarios⁴⁰, debemos considerar cómo estos procesos han sido vividos y reelaborados por los propios indígenas según sus valores e intereses (Pacheco de Oliveira 2002) y en el contexto de complejos procesos de aceptación-rechazo de los modelos que se les imponían e imponen. Esto nos posibilita comprender a las migraciones protagonizadas por la gente qom no sólo como respuestas a las presiones ejercidas durante la gestación, desarrollo y consolidación del Estado-Nación argentino y de la expansión de las relaciones capitalistas de producción, sino también, afirmar que los nucleamientos de indígenas qom migrantes a las grandes urbes, expresan en términos espaciales (materiales y simbólicos) la oposición y resistencia de este pueblo indígena en un contexto de complejos procesos de territorialización (Pacheco de Oliveira *op.cit.*).

Retomando a Pacheco de Oliveira (1999) quien señala que es un hecho histórico -la presencia colonial- el que instaura una nueva relación entre sociedades y territorios, afirmamos que el territorio combina en sus expresiones tanto la marcas de la colonización como los saberes ancestrales y las situaciones interculturales (en el sentido de aquellas producto de los encuentros, tensiones, convergencias y divergencias entre culturas).

En este capítulo hemos señalado cómo la dominación redujo los espacios efectivamente apropiados, lo cual desencadenó, a su vez, transformaciones en múltiples niveles de la existencia sociocultural indígena; para la cual, como veremos más adelante, el Gran Chaco continuó operando como referencia simbólica. Si bien en lo declarativo se otorgó a los pueblos indígenas algún reconocimiento de derechos en los momentos que no era posible

⁴⁰ Cuyo carácter fundamentalmente económico-político ha sido puesto de relieve al señalar cómo los colonialistas primero y los capitalistas después despojaron a los pueblos indígenas de sus territorios y utilizaron su fuerza de trabajo; así como también su carácter étnico-cultural al advertir cómo las ideas hegemónicas sirvieron a la legitimación de la violencia física y jurídica a la cual estos pueblos se vieron sometidos (Worsley 1976 y Ubertalli 1987).

silenciarlos, en la práctica se apeló a su exterminio, reducción y engaño, a los fines de obligar su incorporación a la estructura productiva capitalista; adecuando estas prácticas a las particularidades de cada subregión según los recursos disponibles. Afirmar que los espacios efectivamente apropiados ya nunca serían idénticos a los anteriores a la invasión no supone cuestionar la legitimidad de los territorios tradicionales sino reconocer que los mismos han sido redimensionados, lo que destaca el carácter histórico y político de los mismos.

CAPÍTULO III

LA CIUDAD, LA IDENTIDAD Y EL TERRITORIO

“La etnicidad supone necesariamente una trayectoria (histórica y determinada por múltiples factores) y un origen (una experiencia primaria, individual, pero que también está traducida en saberes y narrativas a los cuales se acopla). Lo que sería propio de las identidades étnicas es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen sino que, incluso, lo refuerza. Es de la resolución simbólica y colectiva de esa contradicción que proviene la fuerza política y emocional de la etnicidad.” Joao Pacheco de Oliveira (1999: 32-33, mi traducción).

3.1 LO URBANO

La ciudad no fue tradicionalmente objeto de análisis de la Antropología. Como señala Lacarrieu (2007a) entre fines del siglo XIX y hasta mediados del XX la producción del “otro” era realizada por una antropología de “lo lejano”, que producto del origen urbano de la propia disciplina se cargó, mirando lo no urbano, de una visión urbana occidental, y negó por ello los diversos otros que comenzaban a activarse como resultado de las crecientes industrialización y urbanización. Pero, como la misma autora indica, cuando las transformaciones de los modos de producción en el campo, vinculadas a los procesos de industrialización y la consecuente demanda de mano de obra, convirtieron a las ciudades en destino de las migraciones (Castells 1979; Durhan 1978), los antropólogos decidieron producir lo “lejano” desde “adentro” de las urbes mismas, constatando que los “otros” también están “en nuestra casa”⁴¹, superando así la disociación entre la antropología “de lo lejano” y la antropología “de lo próximo”⁴².

Cuando los antropólogos siguieron a sus “tradicionales objetos de estudio” en su éxodo a la ciudad debieron afrontar no sólo las dificultades que implicaba aplicar en este contexto conceptos, técnicas y metodologías que habían sido elaboradas para estudiar pequeñas

⁴¹ En este mismo sentido, en su trabajo sobre la migración qom, Tamagno (2001) titula su libro “Los tobas en la casa del hombre blanco”.

⁴² Cabe señalar que los “en nuestra casa” incluye pero también excede el nivel de la otredad definida en razón de criterios culturales.

comunidades -tribales o campesinas- sino también el reto que significaba repensar la diversidad sociocultural en un nuevo medio. Los paradigmas científicos dominantes anunciaban la homogeneización y la pérdida de identidad de quienes migraban a las ciudades. Situación que se transformaría, a medida que se realizaban nuevos aportes teóricos-metodológicos en el campo. La producción antropológica sobre la cuestión urbana, los procesos resultantes de las migraciones y los desafíos enfrentados por quienes habitan y/o transitan el contexto citadino, comenzó a desarrollarse hace ya algo más de medio siglo. Uno de los primeros centros que promovió la elección de una metodología antropológica para abordar las ciudades y dar cuenta de su tumultuoso crecimiento fue el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Chicago; por lo cual, con frecuencia, se hace referencia a la denominada Escuela de Chicago como origen de la Antropología Urbana o bien como una de las vertientes que aportó a su construcción. Uno de sus principales exponentes, Louis Wirth (1938), identificó como rasgos principales de la ciudad moderna el tamaño, la densidad y la heterogeneidad, y consideró que de ellos derivaba una serie de efectos sobre las relaciones sociales y sobre la conducta y personalidad de sus habitantes. El debilitamiento de los lazos de parentesco y vecindad, los contactos físicos estrechos, los contactos sociales transitorios, impersonales, superficiales y segmentados, entre otras particularidades, definían la vida citadina por oposición a la vida rural⁴³. La noción de “desorden” le permitió a este autor referenciar como frágiles e inciertos los vínculos que se establecían entre los habitantes al interior de supuestas “zonas marginales”, así como también la relación entre los pobladores de estas áreas y las instituciones convencionales de la sociedad⁴⁴. Esta definición de ciudad basada en criterios geográficos y espaciales fue duramente criticada por desconocer los procesos históricos y sociales que daban origen a las estructuras urbanas -las cuales parecían explicarse por sí mismas-; por omitir múltiples variables que permiten dar cuenta de la complejidad de los fenómenos de y en la ciudad; por pensar la vida cotidiana como fenómeno de masas negando su desarrollo

⁴³ Robert Redfield (1947) describe, retomando este enfoque dual de Wirth (*op.cit.*), las características de la sociedad folk por oposición a las de la sociedad urbana.

⁴⁴ Cabe aclarar que dentro de la misma tradición de Chicago surgieron críticos a la teoría de la desorganización, que postularon, contrariamente a ésta, una vida sumamente estructurada en las “zonas marginales”. Apareció entonces la noción de “subcultura” como concepto superador del de “desorden”, es decir, fue acuñada la idea de un orden distinto y autónomo dentro de los “enclaves urbanos marginales” producto de la agencia de sus habitantes, más que de las determinaciones estructurales del ordenamiento urbano.

local; por presentar el espacio urbano como fragmentado en un sinnúmero de enclaves y comunidades -unidades “naturales” de análisis- y por dejar sin explicación las oposiciones, concurrencias, cruces e interpelaciones que se dan entre lo rural y lo urbano, al oponer uno y otro ámbito.

En Gran Bretaña la Antropología Urbana, surgió en relación a las situaciones que se daban en las colonias. Por ello al hablar de esta orientación, se hace referencia a las investigaciones impulsadas por el Rhodes-Livingstone Institute de Lusaka y el East African Institute of Social Research de Kampala, a las cuales se une bajo el nombre de Escuela de Manchester. Desde este otro centro se planteó toda una serie de aportes teórico-metodológicos que retomamos en nuestra tarea de investigación; como ser el análisis de redes, que permite mostrar vínculos más allá de lo local, superando así la oposición rural-urbano y la idea de que la presencia de aspectos comunitarios en la ciudad es excepcional, así como lo es la presencia de aspectos ciudadanos en contextos rurales; y el análisis situacional, que posibilita dejar atrás la idea de aislamiento y dimensionar el significado de la persistencia/cambio cultural en nuevos contextos. El uso del término “tribalismo” apareció en el debate entre los africanistas como Mitchell (1966) y Epstein (1961). Gluckman (1971) advirtió que era justamente en la vida en las ciudades que los individuos aglutinados en colectividades o agrupamientos tribales tornaban operativas las relaciones sociales y, agregó, que para entender la situación de contacto era necesario tomar en cuenta los procesos de migración y cambio de las poblaciones indígenas, que influían, a su vez, en la constitución de la sociedad nacional (Gluckman 1987). Estos debates habilitaron la visualización del comportamiento de los individuos en su carácter activo, transformador, guiado por elecciones y estrategias; condujeron a plantear la necesidad de hacer hincapié en la incidencia del contexto económico y político en las situaciones estudiadas. En este contexto han sido sobre todo los estudiosos de orientación marxista, y en particular M. Castells (1979), quienes contestaron a la acción condicionadora del ambiente urbano propuesta por los de Chicago; cuyas explicaciones fueron consideradas limitadas y formales por estar desvinculadas de las condiciones socioeconómicas y definir el espacio como una categoría natural dada *a priori*, en lugar de comprenderlo como algo construido socialmente. Al proponer que las mismas condiciones estructurales que provocan la

formación de las grandes ciudades producen la migración interna -dado que la industrialización y la extensión de las relaciones capitalistas en el campo generan un reordenamiento que obliga a los campesinos a trasladarse, este autor buscó superar el dualismo campo/ciudad y fundamentar la crítica a la ciudad como un modo de vida tal cual era comprendida por Wirth (*op.cit.*).

Estos planteos permitieron explicar la presencia de indígenas en la ciudad “como el producto de las transformaciones de la sociedad de la que [...] forman parte, en tanto migrantes en busca de mejores condiciones de vida, afectados por los cambios de la región de origen y enfrentados a la necesidad de dar respuesta a ello (Tamagno, 2001: 44) y comprender que "la situación de los pueblos indígenas [...] no deriva de su aislamiento, sino de los modos en que están insertos en un orden social construido por el blanco en el marco de las relaciones capitalistas de producción” (47); así como también poner en discusión conceptos tales como desarrollo, marginalidad y exclusión. Desarrollos teóricos que, junto a los planteos de Frederick Barth (1976), fundamentan la idea de reconstrucción/redimensionalización de las identidades étnicas en nuevos contextos de contactos interétnicos, donde el comportamiento de los migrantes -tanto el de los nacidos y criados en los territorios de origen como el de sus descendientes- encaja en la matriz social creada por la estructura comercial, industrial y administrativa de las modernas metrópolis y se amolda a ella (Arias 2005).

Si la ciudad es una construcción social naturalizada, podemos destacar las relaciones y diferencias entre imágenes e imaginarios en la construcción y transformación de los sentidos de lugares y de las identidades asociadas a los mismos. Poniendo en tensión la “pesadez de la materialidad”, de la “ciudad sin cuerpos”, de la “monumentalidad” con la “levedad” de otros espacios, relatos y mapas construidos por los sentidos y prácticas de los ciudadanos. La imagen urbana, normalmente asociada al poder, es parcial y prescriptiva, constituye una representación que se construye a partir de determinados rasgos y/o atributos seleccionados a fin de sintetizar una imagen que diluye y silencia otras tantas posibles. Es esta imagen la que organiza, a su vez, los imaginarios sociales y urbanos sobre la

pertenencia de determinados lugares, sus posibilidades de uso y apropiación (Lacarrière 2007b).

Respecto a la ciudad de La Plata, donde realizamos intensivo trabajo de campo, cabe señalar que la misma fue fundada a fines del siglo XIX cuando tras el proceso de unificación nacional y la federalización de Buenos Aires se decide dar una nueva ciudad capital a la provincia, siendo el ingeniero Pedro Benoit y su equipo los encargados de materializar esta decisión. “La planificación de una nueva ciudad -y no la elección de una ya establecida- obedeció a la necesidad del poder político de utilizar medios espectaculares para resaltar su ascensión en la historia, exponiendo los valores que exaltaba esta futura ciudad: modernidad, desarrollo, pujanza y afirmando su energía por medio de sus ejecuciones” (Catullo 2011: 34). A las necesidades propias de una ciudad capital (edificios públicos, infraestructura comercial, industrial y administrativa, viviendas, espacios recreativos y demás) se le sumaron intereses ganaderos y agrícolas que determinaron su ubicación geográfica vinculada al puerto natural más importante de la zona: el de la Ensenada de Barragán. La propuesta urbana se sintetizó en un cuadrado básico, con dos diagonales mayores uniendo los vértices del mismo y cuatro diagonales menores vinculando al bosque de La Plata -asiento de edificios universitarios y recreativos- con tres parques -Saavedra, San Martín y Belgrano-, avenidas cada seis cuadras y en sus cruces una plaza o parque (García, Vieira y García 2011). Así, conjugando funcionalidad y estética esta ciudad expresaría en el espacio físico el progreso y la modernidad; ostentaría con su materialidad su carácter de urbe europea. Sin embargo en la actualidad es su propia materialidad la que desafía esta imagen y los imaginarios urbanos organizados en función de la misma. La ciudad excede hoy, producto de su crecimiento, el casco de su diseño original, expandiéndose de manera asimétrica principalmente hacia la ciudad de Buenos Aires, lo cual refleja no sólo una relación de relativa dependencia con la capital nacional sino que además de ello da cuenta de un loteo indiscriminado cuyo único objetivo es la renta, loteo que transformó en valor de cambio el valor de uso que la generación fundacional había otorgado al espacio urbano (García, Vieira y García *op.cit.*); varios monumentos y edificios proyectados por Benoit fueron demolidos y a esta metrópoli constituida en sus inicios por un conglomerado cosmopolita principalmente de origen

europeo (Sempé y Baldini 2011) se suma hoy una gran cantidad de migrantes internos y de países americanos. Pluralismo que, en ocasiones, se manifiesta en particulares diseños/apropiaciones de los espacios urbanos (Ver Capítulo VI).

3.2 LO ÉTNICO IDENTITARIO

Los conceptos de etnicidad y grupo étnico se usaron inicialmente en antropología para referirse a personas que, se suponía, pertenecían a la misma sociedad, compartían la misma cultura, hablaban la misma lengua y habitaban el mismo territorio. En 1969 la introducción a “Ethnic groups and boundaries” de Frederik Barth se presenta como obra señera en la crítica a esta idea de que los grupos étnicos se pueden definir por un inventario de rasgos culturales compartidos. El mismo Barth (1976, 1984 y 1989) señala la necesidad de comprender, en el contexto de las sociedades complejas, la unicidad en la diversidad. Planteos que en América Latina tuvieron, en diálogo con otras academias, un desarrollo particular: Roberto Cardoso de Oliveira (1972, 1976), Miguel Bartolomé (1987, 1997, 1998, 2006), Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (1998) y João Pacheco de Oliveira (1999, 2006), entre otros, contribuyeron a pensar la identidad étnica en la transformación, vinculada al uso de la lengua, al parentesco y a lo comunitario, reafirmada a través de lo religioso y construyéndose en el marco de las relaciones estructurales de la sociedad de la cual los indígenas forman parte.

Miguel Bartolomé (1997) afirma que la identidad cambia con la historia, pues el ser no es desligable del acontecer; rescata de Cardoso de Oliveira (1976), quien a su vez cita a Goodenough (1965) y a Barth (1976), la noción de identidad contrastiva para señalar su carácter relacional y advierte, luego, que la etnicidad, en tanto identidad en acción, es política; pero que por ello no debe ser interpretada como restringida a grupos de interés o como meramente instrumental, ya que implica valores y concepciones morales que deben ser entendidas como expresiones de la multiplicidad del ser, de la inagotable aventura humana. Cardoso de Oliveira (1992) utiliza el concepto de fricción interétnica para enfatizar el carácter conflictivo del contacto entre los pueblos indígenas y los Estados-Nación. Mientras que João Pacheco de Oliveira (1999) propone la necesidad de discutir las teorías sobre etnicidad y los modelos analíticos utilizados, repensar el prisma analítico y la

forma de construir etnografías, así como analizar los mecanismos jurídicos y políticos por los cuales los pueblos indígenas fueron incorporados al proceso de construcción nacional. La etnicidad -dice- supone necesariamente una trayectoria, que es histórica y determinada por múltiples factores, y un origen, que es una experiencia primaria, individual, traducida en saberes y narrativas. Destaca que lo que es propio de las identidades étnicas, es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen, más aún, lo refuerza. Y es precisamente de la resolución simbólica y colectiva de esa contradicción que se desprende la fuerza política y emocional de la etnicidad. Finalmente es la identidad étnica, en tanto práctica social, la que se expresa y culmina en procesos de territorialización, o sea, de expresión en el espacio.

Estos planteos posibilitan entender la identidad étnica como la relación con el “otro”, a partir del cual “lo propio” se diferencia y se define, y aceptar que todo encuentro entre dos etnias implica recomponer las propias identidades. Así el proceso de confrontación de múltiples etnias tribales con una etnia nacional en expansión no desembocó en la desaparición de las primeras por aculturación progresiva, ni por asimilación plena a través de un proceso de mestizaje. Si bien todo conflicto interétnico implica algún tipo de etnocentrismo, en la medida en que hay una valoración positiva de la propia etnia y una valoración negativa del “otro” a quien, es preciso dominar anulando la diferencia (Rodrigues Brãndao 1986), las transformaciones operadas también significaron continuidades. En palabras de un referente qom:

“... ahora entendemos que con el sólo hecho de que tenemos trabajo comienza eh transformar lo hombre. Pero sin dejar lo que se llama la identidad” (Varón indígena qom, ciudad de Resistencia, año 2009. Entrevista realizada por joven indígena qom de ciudad de La Plata).

En el caso de los qom migrantes dichas continuidades se expresan en las apelaciones a la historia y la memoria presentes en sus prácticas y representaciones en el medio urbano, en un actuar de modo comunitario, en saberse pertenecientes a un conjunto mayor, en los lazos con los parientes de los lugares de origen que siguen vigentes, en la “presencia del Chaco en la ciudad” que es una constante expresada en visitas periódicas que traen y llevan

noticias, en redes de distribución de artesanías, en envíos de alimentos, ropa u otro tipo de ayuda solidaria (Tamagno, 1986 y 2001; Wright 1999 y 2001). Mendoza (1987) señala:

“La identidad étnica toba se construye y reconstruye permanentemente en la ciudad con el recurso de las redes de cooperación y ayuda mutua, los contactos fluidos y permanentes con individuos de la provincia de origen, y otros mecanismos de cohesión intragrupal [...] De la misma manera, la adscripción se refuerza cuando la manipulación extragrupal de la identidad redundando en beneficios secundarios para los propios actores (como por ejemplo cuando los toba de Ciudadela participan como “indios” en los proyectos implementados desde instituciones oficiales y organismos no gubernamentales)” (9, mi resaltado).

Siempre se habla del Chaco y hablar de los qom es pensar un espacio que incluye todos aquellos lugares habitados por “hermanos”⁴⁵, aun los más alejados. La distancia física, entonces, no provoca olvido, sino que conduce a la reactualización y resignificación de la identidad étnica (Maidana y Tamagno 2009), lo cual conduce a comprenderla en términos de “una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que las separan de otras identidades posibles” (Bartolomé 2006: 83)⁴⁶. Es frecuente que se confunda identidad con cultura ya que es común la apelación a esta última, mediante los denominados emblemas identitarios, para afirmar la distintividad y reproducirse como comunidad diferenciada. La legua, por ejemplo, suele aparecer como emblema identitario, dado que privilegiar una lengua es imponer un modelo de representación único y, por eso mismo, homogeneizar el sistema de información reforzando

⁴⁵ Miller (1966) señala que los términos de parentesco qom tienen un uso que se extiende más allá de la familia, colocando a los individuos generacionalmente. Ego llama a cualquiera de su edad *yāqayā* lo que equivale a “hermano/hermana”. Lo ante dicho se extiende al castellano y según este autor la utilización extendida de este término expresa también una influencia de los misioneros cristianos, por lo tanto, es un término que además refiere al grupo de creyentes.

⁴⁶ En este sentido Wright (2008) señala que la imagen de *lamoGoñi*, que significa literalmente “un tronco que se entierra hacia abajo” o “la parte más baja o profunda de un tronco”, “sugiere que el tiempo actual y la humanidad se conectan con el pasado como un tronco enraizado en la tierra, en las profundidades de la antigüedad. Indica también una clase de continuidad histórica de los grupos y la gente, a través de la analogía vegetal” (131).

las posibilidades de control y de dominación (Raffestin 1993). De allí que tanto las lenguas nativas como las religiones, puedan constituir no sólo emblemas identitarios sino también un punto de apoyo, de resistencia y oposición⁴⁷.

3.3 LO TERRITORIAL

Los actuales procesos de globalización y la consecuente fluidez en la circulación de capitales, bienes, personas y significados, así como la aceleración del ritmo de urbanización y las masivas migraciones generan reordenamientos espacio-temporales, que implican para nuestra disciplina impensados retos teóricos y metodológicos. Desafíos que se expresan en una multiplicidad de conceptualizaciones utilizadas para explicar las transformaciones en la articulación/organización espacio-temporal y fenómenos que, en los nuevos contextos, adquieren inesperados alcances y significados. Conceptos tales como “desanclaje”; “no lugares”; “espacio de flujos”; “desterritorialización”; “reterritorialización”; “culturas híbridas”; “culturas mestizas”, “ciudad video clip”, entre otros, relacionan –aunque con diversos énfasis- territorio, diversidad cultural e identidad. Mediante su uso se torna nuevamente necesario pensar globalmente e interesarse por las interacciones socioculturales; se repiensa los modos en que individuos y grupos locales lejos de ser receptores pasivos de las denominadas condiciones globales participan activamente en el proceso de construcción y reconstrucción de relaciones, prácticas e identidades; y se visibilizan, valoran y/o redescubren múltiples y variadas respuestas, iniciativas y estrategias desarrolladas frente a los procesos de expropiación, dominación y dependencia. Como señala Pacheco de Oliveira (1999) “los esfuerzos para la desustancialización de las unidades de análisis (‘sociedades’, ‘culturas’, ‘etnias’) característicos de los años 1960 y 1970, hoy actualizados por los estudios sobre la globalización, sus límites y contradicciones (Appadurai, Canclini, Hall, entre otros), condujeron a un énfasis creciente en el estudio de las identidades vistas como cambiables y electivas (8, mi traducción).

La noción de territorio no es de manera alguna nueva en la antropología, fue tempranamente utilizada por Morgan (1877) como criterio para distinguir las formas de

⁴⁷ En el Proyecto de documentación y estudio de las lenguas mocoví, tapiete, vilela y wichí en su contexto etnográfico “LENGUAS EN PELIGRO, PUEBLOS EN PELIGRO EN LA ARGENTINA”, dirigido por la Dra. Lucía A. Golluscio, se plantea claramente cómo “parte del despojo ha sido despojar la lengua”.

gobierno *societas* y *civitas*, basadas, respectivamente, en los grupos de parentesco o en el territorio y en la propiedad, y retomada con la misma función por Fortes y Evans-Pritchard (1940) en la clasificación de los sistemas políticos africanos (Pacheco de Oliveira *op.cit.*). Y si bien definir un individuo, un grupo o una sociedad implica necesariamente insertarlo/s en un determinado contexto histórico “temporal” y en un particular contexto geográfico “territorial”, el término “desterritorialización” ha preñado los debates de las ciencias sociales, al menos desde la década de 1970, con la filosofía pos-estructuralista de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Conceptualización que se extendió luego al plano político, donde se utiliza para señalar la fragilidad creciente de las fronteras, especialmente de las fronteras Estatales ante las grandes corporaciones transnacionales, aludiendo a la llamada “crisis del Estado-Nación”⁴⁸; al plano económico, en el cual es empleado para referir a la deslocalización de las empresas; y al plano socio-antropológico, donde se emplea para aludir a la supuesta fragilización de las bases territoriales en las construcciones identitarias, a lo que algunos han identificado con el hibridismo cultural (Bhabha 1994, García Canclini 1997). Sin embargo, y respondiendo críticamente a estos planteos, Bartolomé (2006) señala que “al contrario de lo que asume la retórica posestructuralista, cuando pretende destacar que las fronteras culturales son absurdas en un mundo signado por la hibridez cultural de sus miembros, ya que todos somos ‘impuros’ o *in-between* de acuerdo con la socorrida formulación de O. Bhabha (2002), las fronteras étnicas manifiestan la presencia de sujetos sociales colectivos que no aspiran a disolverse en lo global. El hecho de que todas las configuraciones étnicas contengan aspectos interculturales, sincréticos o apropiados, no excluye el hecho de que se perciban y sean percibidas como grupos diferenciados. [...] Quienes consideran que las fronteras culturales son inexistentes, suelen basarse en la imagen de un mundo de clases medias influidas por el comercio global, el aumento de las comunicaciones de masas, la difusión de las industrias culturales, la emergencia de nuevas identificaciones sociales, el incremento de las migraciones y otros factores globalizantes.

⁴⁸ Es interesante destacar que contrariamente a la mayoría de las interpretaciones que ven al Estado como territorializador, por lo menos en su sentido moderno (Giddens 1991), para Deleuze y Guattari el surgimiento del Estado representa el primer gran movimiento desterritorializador. Pues, señalan que el Estado y las sociedades capitalistas se constituyen imponiendo un intenso proceso de desterritorialización a las sociedades precapitalistas -sociedades de carácter efectivamente territorial en el sentido de mantener una particular relación con la tierra con la cual forman un solo *corpus*- mediante el cual van transformando la tierra en simple mediación de las relaciones sociales (Haesbaert 2004).

Pero estos flujos no afectan a todos por igual y no marcan necesariamente una irreversible tendencia histórica, tal como lo auguraban los fallidos paradigmas sociales preexistentes que veían en la aculturación planetaria un destino indiscutible.” (311). Respecto al hibridismo cultural, el mismo autor señala que “por definición todas las culturas singulares humanas han sido y son híbridas, ya que constituyen configuraciones resultantes de múltiples contactos culturales tanto del pasado como del presente. Por ello, el proponer la existencia de culturas híbridas suena a tautología. Y aquí el concepto clave es el de *configuración*, que no remite a supuestas “purezas” culturales, sino precisamente al proceso de estructuración y reestructuración histórica de las culturas nativas” (Bartolomé *op.cit.*: 99).

Mato (2004) diferencia para el ámbito científico-académico dos tipos de casos: aquellos en los que el término “desterritorialización” es utilizado ligeramente y aquellos en los que es empleado como una categoría analítica complementaria a la de “reterritorialización”. Si bien su crítica se centra en los usos en los cuales el término “desterritorialización” no se acompaña del par “reterritorialización”, propone que este par conceptual es problemático en sí mismo, porque al intentar distinguir dentro de un mismo proceso o experiencia social la existencia de dos “momentos”, que en los hechos no tienen existencia independiente, posibilita un uso liviano de esta categoría analítica en los cuales se asume *a priori* la existencia empírica de situaciones de mera “desterritorialización”. Como el mismo autor señala, que un fenómeno o proceso deje de responder exclusivamente a los mismos referentes territoriales inmediatos que venía haciéndolo para responder a otros, incluso alejados geográficamente, no lo transforma en “desterritorializado”, más bien lo hace “reterritorializado”, “transteritorial/izado” o “multiterritorializado”. Parecen resonar en esta concepción y en las discusiones que genera, viejos términos y antiguos debates. Es en este sentido que coincidimos con Cucó Giner (2004) quien advierte que los actuales conceptos de “desterritorialización” -que aluden a prácticas culturales desarraigadas- y “reterritorialización” -referido a la reelaboración identitaria que se produce simultáneamente al desarraigo cultural de la desterritorialización- recuerdan a otros similares analizados en profundidad por la Escuela de Manchester: “destrribalización” -que ponía el acento en el fin del modo de vida tribal como resultado de adopción por parte de los inmigrantes africanos urbanos del modelo occidental- y “retribalización” -que mostraba

cómo el encuentro interétnico en la ciudad reactivaba y otorgaba nuevos contenidos a unas identidades étnicas cuyo significado original había quedado sobrepasado por los acontecimientos- (Maidana 2008).

Desde el campo de la geografía, Milton Santos fue quien más estimuló el debate sobre territorio y des-territorialización en la década de 1990 ampliando esta noción al punto de incorporar su dimensión cultural, señalando que “desterritorialización” es una palabra más para significar extrañamiento y merece ser criticada del mismo modo que el término desculturización (Santos 1996). Por otra parte, en este mismo campo, autores como Haesbaert, cuestionaban ya para la década de 1990 el “mito” (entendido desde el sentido común como “fábula”) de la desterritorialización afirmando que:

“... generalmente se cree que los “territorios” (geográficos, sociológicos, afectivos...) están siendo destruidos, juntamente con las identidades culturales (o, en el caso, territoriales) y el control (estatal, principalmente) sobre el espacio. La razón instrumental, a través de sus redes técnicas globalizantes, se haría cargo de todo el mundo... Como si la propia formación de una conciencia-mundo no pudiese reconstruir nuestros territorios (de identidad, inclusive) en otras escalas, incluyendo la planetaria (...) hoy se volvió moda afirmar que vivimos una era dominada por la desterritorialización, confundiéndose muchas veces la desaparición de los territorios con el simple debilitamiento de la mediación espacial en las relaciones sociales” (Haesbaert, 1994:210 citado por Haesbaert 2004:25).

Es importante destacar el carácter relacional tanto de las conformaciones identitarias como territoriales cuya re-dimensionalización/re-construcción implica tanto la idea de mantenimiento como de redefinición de fronteras. Fronteras y límites son parte constitutivas de las identidades y de los territorios. En otras palabras, hay fronteras en la medida en que hay territorios (Benedetti 2007).

La confusión resulta principalmente de la polisemia del término territorio y de la falta de explicitación del concepto que se está utilizando: político (referido a relaciones espacio-

poder en general, donde el territorio es visto como un espacio delimitado y controlado, la mayoría de las veces relacionado al poder político del Estado) simbólico-cultural (en el que el territorio es visto como producto de la apropiación simbólica en relación a un espacio vivido), y/o económico (en el que se enfatiza la dimensión espacial de las relaciones económicas, el territorio como fuente de recursos). Algo de suma importancia, si consideramos que de acuerdo a la concepción de territorio a la que se recurra se transforma la definición de desterritorialización.

Haesbaert (*op.cit.*) señala que, generalmente, en los debates sobre desterritorialización no hay una definición clara de territorio, el que aparece muchas veces como algo “dado”, un *a priori*, referido a un espacio absoluto definido de forma negativa; como una dicotomía y no intrínsecamente vinculada a su contraparte: la reterritorialización; como un dualismo ligado a varios otros: espacio-tiempo, material-inmaterial, fijación-movilidad asociado sobre todo al predominio de redes; como un sinónimo de globalización y movilidad.

En geografía predominaron a lo largo de su historia como disciplina diferentes formas de pensar el espacio: como absoluto o materia (1870-1950 “geografía clásica”), como relativo o abstracción geométrica (1950-1970 “geografía analítica”) como producto social (1970 en adelante “geografía crítica”); y diferentes conceptos aparecieron secuencialmente como centrales en las explicaciones-análisis: medio natural, medio físico, ambiente, región, paisaje, espacio, territorio, límites y fronteras, lugar, red (Benedetti 2011).

La geografía crítica aparece en relación al Mayo francés, ante la pregunta por el rol del cientista social. Se propuso entonces una geografía que no fuera abstracta, que se interesara en los problemas sociales, contrariamente a los desarrollos disciplinares vinculados a una “geografía que no sangra”. Aunque cabe destacar que las primeras ideas de espacio como construcción no vienen de esta disciplina, sino que provienen de la sociología de Henry Lefebvre, quien planteó que “el espacio no es un objeto científico separado de la ideología o de la política; siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene apariencia de neutralidad e indiferencia frente a sus contenidos, y por eso parece ser puramente formal y el epítome de abstracción racional, es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y

ya ha sido el foco de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido formado y modelado por elementos históricos y naturales; pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literariamente lleno de ideologías” (1976: 31).

Lefebvre (1991) identifica tres “momentos” interconectados en la producción del espacio: las prácticas espaciales, es decir las formas en que generamos, utilizamos y percibimos el espacio; las representaciones del espacio, formas en que es concebido, derivadas de lógicas particulares y de saberes técnicos y racionales; y los espacios de representación que son los espacios vividos que representan formas de conocimientos locales que llenos de elementos imaginarios y simbólicos, tienen su origen en la historia, la historia del pueblo y de cada individuo que pertenece a ese pueblo. El autor remarca de este modo la relación dialéctica entre lo percibido, lo concebido y lo vivido. Oslender (2002) plantea que los lugares contextualizan y arraigan estas conceptualizaciones lefebvrierianas de lo concebido, lo percibido y lo vivido. Para aclarar este señalamiento toma a Agnew (1987), para quien el concepto de lugar se constituye de tres elementos: localidad -marco dentro del cual se constituyen las interacciones sociales cotidianas-, ubicación -espacio geográfico concreto que incluye la localidad- y sentido de lugar -sentimiento de apego desarrollado por individuos y comunidades a través de experiencias y memorias-. El sentido de lugar expresa el “sentido de pertenencia”, algo central en la propuesta de Bachelard (1958).

Oslender (2002), al señalar que “un *sentido de lugar* particular modela las relaciones sociales e interacciones de la *localidad* (y viceversa), y [que] ambos elementos están influenciados por las estructuras políticas y económicas más amplias y las formas en que éstas están visiblemente expresadas y manifestadas en *ubicación*” hace hincapié en la necesidad de comprender las identidades como construidas por éstos tres elementos, yendo en el sentido de Escobar (2001) quien considera identidades y lugares como intrínsecamente vinculados. Para la geografía radical (Harvey, Santos, Massey) el lugar constituye una porción discreta del espacio, construida a partir de una constelación particular de relaciones sociales. Es decir, constituyen puntos de encuentro de relaciones sociales, movimientos y comunicaciones, centros de significaciones.

Retomamos así el planteo de que los espacios urbanos son construcciones sociohistóricas, políticas y económicas en cuyas formas y estructuras se plasman los conflictos de clases y las múltiples contradicciones de la sociedad de la cual forman parte (Lefebvre 1968), es decir, que expresan materialmente series diacrónicas de transformaciones históricas “(...) transformaciones que jamás hallarán su fuente y su principio en el seno del barrio en cuestión. Ningún ‘corte transversal’ de la metrópolis se comprende sino como precipitado sincrónico, fijado artificialmente por el análisis, de las tendencias ‘longitudinales’ de larga duración que trabajan el espacio social y determinan su proyección en el espacio físico apropiado” (Wacquant 2007:21). De allí la necesidad de considerar al momento del análisis los planteos de Pierre Bourdieu (2001), quien alerta sobre el hecho de que “no se puede romper con las falsas evidencias y con los errores inscriptos en el pensamiento sustancialista de los *lugares*, si no se procede a un análisis riguroso de las relaciones entre las estructuras del espacio social y las estructuras del espacio físico” (119), relaciones que son el producto histórico de luchas por la apropiación del espacio.

3.4 LO SOCIO-TERRITORIAL

La discusión conceptual aquí descrita ha sido fundamental para el análisis de las observaciones de campo. A la hora de dar cuenta de sus espacios de sociabilidad, los jóvenes qom junto a los cuales produjo conocimiento mencionaron diferentes ámbitos, tales como su hogar, su barrio, la escuela, la iglesia, el baile, el ciber, la cancha de fútbol o el local de juegos electrónicos. En cada uno de ellos establecen relaciones con “otros”: pares, padres, hermanos, docentes, compañeros de clase, fieles del culto evangélico, amigos, con los cuales intercambian, comparten y/o confrontan experiencias, gustos y actividades, construyendo sus trayectorias individuales en la relación, combinando individualidad con universalidad y constituyendo, a su vez, clases en el sentido etimológico del término (Bourdieu 1980).

A pesar de la diversidad que presentan los citados espacios de sociabilidad, la identificación étnica está presente en ellos sin solución de continuidad, reafirmando aquello de “una memoria que no pierde coherencia” y “un sentido de origen que sigue siendo referencia”

(Tamagno 2001), dado que -al decir de Bourdieu (*op.cit.*)- han pasado por experiencias que los signaron como parte constitutiva de un conjunto más allá, y a pesar de las diversidades individuales.

“Yo me crié en la provincia de Buenos Aires y yo se que soy toba. No cambié mi identidad porque me lo inculcaron. A cada lugar que voy lo hago notar”
(Mujer indígena qom, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, año 2008)

Las prácticas y discursos de los jóvenes qom permiten afirmar que la identidad étnica constituye un supuesto básico desde el cual participan en la vida social, un punto de partida desde el que se sitúan como sujetos y como miembros de un colectivo. Esto se hizo evidente, en la presentación que una joven de 14 años realizó sobre sí misma, afirmando “soy de la comunidad toba de La Plata, *obvio...*” (Ciudad de La Plata, año 2007, mi resaltado) o en la dirección electrónica creada por un joven de 13 años, que combina su nombre de pila con la palabra qom (Maidana y otros 2007).

Giménez (1996) señala que el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio territorial, por ello, se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a la distancia, la memoria el recuerdo y la nostalgia. Tomar los señalamientos de este autor nos posibilita considerar que son estos mecanismos los que hacen a la resemantización de los espacios a los que se migra, que pasan a formar parte del territorio del pueblo qom junto con aquellos espacios ancestrales efectivamente ocupados o bien rememorados y referenciados. Así la tierra sigue proporcionando un sustento posible a la identidad, incluso entre los grupos migrantes cuyas tierras ancestrales se transforman en referentes.

“Nuestros territorios ancestrales (...) los ríos están muy... este... expropiados o eh... saqueados por, por otra gente que no son los dueños y a veces pensamos ‘sí somos del río Colorado, somos de esta parte de la región’ eh... decimos ‘somos hermanos’ y somos tales como, como, como nos ha visto nacer la tierra misma

¿no? Los montes que nos han dado la vida a esta gente, a mis familiares, conocen rincón por rincón, el impenetrable, los montes, las lagunas, los esteros... ¿está? Entonces con ese territorio nos mantenemos vivos, este, con mucha vida y con mucha fortaleza” (Mujer indígena qom, ciudad de Rosario, año 2009)

Al trabajar junto a jóvenes qom, en el contexto del LIAS, las relaciones de parentesco aparecieron como tema recurrente y significativo en los trabajos realizados a partir del archivo fotográfico (selección de imágenes, relatos e interpretaciones sobre las fotografías y construcción de presentaciones en Power Point). El entusiasmo con el cual se apropiaron de la propuesta de armar genealogías y esquemas de parentesco, quedó evidenciado en el hecho de que al desarrollar esta tarea fueron no sólo más allá de sus familias nucleares, sino también del nucleamientos que habitan, para referirse a parientes que residen en diferentes lugares de origen y migración. El sentido de origen como referencia, como una expresión más de su identidad étnica apareció visiblemente toda vez que recurriamos al mapa de la región chaqueña y daban datos concretos sobre lugares que, en algunos casos, nunca habían transitado. A decir de los adultos “Sueñan con el Chaco”, “Fueron al Chaco pero nunca fueron”, “Conocen el Chaco aún sin conocerlo”; así lo evidenciaron los relatos realizados por los propios jóvenes, en los cuales recuperaron las historias transmitidas por sus padres, por sus abuelos, por sus tíos, por sus parientes (Maidana y otros, *op. cit.*).

Ello nos condujo a analizar la reconstrucción identitaria y la redimensionalización territorial que opera en los territorios de migración, en el marco de identificaciones colectivas que exceden estos espacios, que involucran prácticas, representaciones y relaciones con lugares distantes, tanto de origen como de migración. De allí que sus demandas se centren hoy no sólo en la recuperación de la tierra en los lugares de origen sino también en el reconocimiento territorial de los lugares de migración. Demandas muchas veces abonadas por imaginarios y relatos míticos, que contienen un fuerte contenido crítico sobre las relaciones de dominación y destierro:

“Taygoyic es el primer cacique valiente de Pampa del Indio. Este hombre defendió la tierra. Derramó su sangre, todo. Hasta que firmó la paz en Presidencia Roca. Cuando

empezaron a organizarse, este hombre no entendía la castilla. *Los blanco le decían 'malo', pero él luchaba para defender la tierra.* Taygoyic fue a entrevistar al Presidente de la Nación. Llevó un lenguaraz que se llamaba Maidana. *Primer punto que dijo el Presidente Irigoyen: "¿Así que usted era el indio que está matando a mi gente?" El cacique contestó: "¿Así que usted es el presidente que manda los ejércitos para matar a mis pobres indios? Aquí en este momento si usted quiere eliminarme, acá vamos a pelear."*Entonces se levantó el Presidente, lo abrazó y hubo paz. Y el presidente le preguntó: "¿Qué es lo que quiere usted?" Le dijo: "Quiero la tierra". "¿Dónde la quiere?" "En Pampa del Indio". "¿Cuánto?" "Ochenta mil hectáreas". (Varón indígena qom, Campo Medina, Chaco, citado en Memorias del Gran Chaco 1995-5c: 18, mi resaltado)

Es en este mismo sentido que Josefina Fernández (1986) analiza los relatos sobre Mecxoochi -nombre de la primera organización desde la cual la gente de Villa IAPI intentó tramitar la propiedad de las tierras ocupadas- no sólo como metáfora de la trayectoria histórica del pueblo qom, sino también como argumento en el cual cimentar sus demandas de tierra/territorio. Y Gastón Gordillo (2006) señala la fuerza de la memoria social en la conformación de lugares, al analizar la producción del monte chaqueño como lugar de autonomía relativa.

Las explicaciones mitificadas de por qué se da la ocupación de ciertos espacios constituyen -para nosotros y en función de los planteos teóricos enunciados- un llamado de atención a no considerar que lo mitológico impide reflexionar sobre las condiciones materiales de existencia, sino que por el contrario expresa formas de pensar el mundo y en este caso de "ordenar" los espacios:

"No sé qué año fue, más o menos dejaron una historia allá en el Chaco, en Pampa del Indio, donde me he nacido. Que hoy, en este momento, estamos aquí, cerca de la ciudad de La Plata, en Provincia de Buenos Aires. Resulta que siempre tenemos problemas por tema de tierras, hasta el día de hoy. No tenemos título, ni acá, ni allá en el Chaco. El cacique, primer cacique más nombrado que ha defendido allá en el Chaco... los dos caciques son muy nombrados. El cacique Mecxoochi, cuando el defendió allí, en ese lugar, en Pampa del Indio. Le dicen

Pampa del Indio porque los indios han defendido en ese lugar. Entonces, para tener la paz con los criollos, él se entregó con unas varias familias. Y ahí, uno dos jóvenes que iban a embarcar también, fue embarcado en Presidente Roca. ¿Por qué pusieron Presidencia Roca? Porque el señor Roca, creo que en ese tiempo, él estaba el mando militar. Entonces, por ejemplo, *se entregó nuestro cacique para que haya paz, como dice la gente*. Hasta el día de hoy buscan la paz, pero nunca hemos llegado la paz. Siempre hay problemas entre los ciudadanos argentinos. Después vino el cacique Taygoyi, cacique Taygoyi *también defendió en el Chaco*, por eso le dieron con... como siempre digo, hasta el día de hoy, el defendió en gran manera en la Provincia del Chaco. *Y no murieron, la gente gracias por ellos hemos alcanzado vivir [...] Cuando fue, hizo una gran lucha, para defender esa tierra. Y, lamentablemente, siempre van quitando los terrenos, vienen los dueños, los mismos criollos están tomando como aquí, en Gran La Plata [...] Jóvenes que ya parece que la paz está dentro, pero no hay paz. Porque muchas veces sufrimos y hasta aquí, en este momento, estamos sufriendo acá en Gran La Plata, en Barrio Las Malvinas*. Gracias por la gente que nos han dado, pero no somos dueños todavía, hasta el día de hoy. Tal vez todos los gobiernos que han cambiado, nunca tal vez se acuerdan de nosotros. Viene cerca de elección y la elección ya van a tener, por ejemplo, buscar recién al indio. Sin embargo el indio hay veces como que está olvidado. *Estoy comentando sobre la vida del cacique Mecxoochi, Taygoyi, esos dos caciques. Taygoyi defendió en el Chaco. Y tuvo entrevista. El presidente Irigoyen [...] Entonces hoy en este momento, como yo gracias por los hijos de CARITAS, cuando estuvimos luchando, buscando dónde vivir, buscando tierra en Gran Buenos Aires, no podemos conseguir*. Tiempo del señor Antonio Cafiero, cuando fue como presidente y la señora -que en paz descanse- doña Ana, por ejemplo consiguió este terreno. Y, como una palabra, como que *este terreno que estamos viviendo dice que es a donación. Pero, no tenemos ningún pedacito de papel. Como lo que yo estoy comentando. Tiempo de Taygoyi*. Como que Taigoshe hizo una entrevista en aquel año. Vino aquí, al Gran Buenos Aires, pero en el campo era libre. No está todo, por ejemplo, este alambrado. Ellos vinieron como cuatro, cinco personas, a hacer una entrevista, para saber, a ver qué pasa con el terreno. Resulta que Taygoyi tiene un poder que nadie lo conoce hasta el día de hoy. Nadie sabía. Por eso son nombrados los dos

Mecxoochi tanto como Taygoyi. A través de ellos, tal vez dios les dio ese don que ellos tuvieron. Entonces tuvieron esa gran lucha, pero no pudieron los españoles. Por eso siempre hay un poco de bronca sobre la comunidad aborígenes tobas, ellos mataron, ellos enfrentaron un, se llama, un teniente coronel. Que, por ejemplo, por eso, nombraron allá en Río Bermejo, Bermejito como le dicen, ahí dicen que vivían. Querían entrar acá, allá en el Chaco. Entonces ellos, por ejemplo, era un capitán y ahí agarraron todas las armas de los militares los indios, porque ellos dan, dan agua, por ejemplo. No tenían de nada, por ejemplo, pero, se van formando. *Entonces, en ese momento, cuando vino Taygoyi acá, en Gran Buenos Aires, viene cruzando. Caminaron como cuatro cinco meses más o menos, a caballo.* Pero como le digo, el campo es abierto. Entonces traían plumas de avestruz, cuero de tigre, cuero de gato onza, cuero de carpincho, cuero de nutria. Como esto... como que ellos vendían esos cueros. Entonces, tuvieron que llegar allí en ese lugar. Él no sabía hablar en castellano ni nada, pero no se, tuvo un coraje, vino a hacer esta entrevista a ver qué dice el presidente. Como que él viene para enfrentar, para liquidarse tal vez en su vida, pero él no tiene miedo, porque él sabía que no tiene nada que ver con las balas. No le matan así nomás. Porque tenía un poder. Pero venían, como dicen, nosotros le llamamos como nuestro médico, y acá la gente dice que son brujos, porque ellos se comentaban con los pájaros todas las novedades, ellos escuchan los vientos, los árboles [...] *Como ciudadano hemos trabajado, y hasta el día de hoy doy gracias por la Institución. Por eso hemos puesto nombre Asociación Civil Toba Ntaunaq Nam Qom. A través de esta institución ya, desde ya en ese momento estuvimos trabajando juntos con todos los hermanos que vivían en la provincia, en Gran Buenos Aires. En Quilmes, en Isidro Casanova, en Bunge, Ingeniero Bunge, después allá en General Pacheco y allá en Moreno. Todas las comunidades nos hemos formado un equipo para enfrentar, para vivir. Viviendo siempre trabajando.* Gracias en aquel tiempo, el año 67, cuando he llegado acá en Gran Buenos Aires, por ejemplo, había mucho trabajo [...] Y gracias, porque yo fui creyente hasta el día de hoy. Ahora estoy como pastor evangélico acá en este barrio La Plata. Por eso he puesto el nombre de *nuestra institución evangélica que se llama Templo de Fe. Porque no tenemos estudio y por fe hemos estado aquí en este lugar [...] yo no sabía ni leer ni escribir, pero gracias por la memoria.* Entonces me han elegido los hermanos en aquel

tiempo, en ese momento, el año ochenta... el año ochenta y siete. Me pusieron como presidente de esta asociación civil toba. Entonces hemos luchado, hemos trabajado, gracias entonces. Por ejemplo, cuando salió este terreno procuramos de conseguir en Gran Buenos Aires, hicimos una nota, dirigida al ministro, en Gran Buenos Aires. Fue rebotado, la nota, por el tema de la ley nacional, el 23302, la Ley Nacional Aborigen. Pero maneja el Estado, hasta el día de hoy sigue, por ejemplo, los hermanos saben o no saben lo que es. Cuantas veces hemos tenido un parlamento indígena. Y hay como cuatro artículos a favor de los indios, han presentado, pero nunca se han aprobado. Nunca hubo reglamentación sobre estas leyes... *Hace poco hicieron una ley nueva, pero siempre es del Estado. Yo estoy en contra sobre todo esto. A través de la historia, como ustedes quieren saber la historia, bueno, acá está la historia...* Cuando Mecxoochi tanto como Taygoiyi. Cuando hizo la entrevista con el presidente Irigoyen ¿qué hizo Irigoyen con él? Lo quería matar con... hasta luego... leche con veneno o té con veneno, o café, en ese momento. Pero él no quiso. No quiso tomar. Como le digo, él tenía un poder y conocía. Entonces lo que él hizo, por ejemplo, alrededor de ellos, por ejemplo estaban en la mesa, entonces primero agarró la taza, dice “acá estoy buscando la unidad como humano”, levantó la taza y le dio al presidente Irigoyen y tuvo miedo Irigoyen, no quiso tomar. Ese había sido que tenía leche con veneno. Entonces se asustó Irigoyen. ‘Bueno’ dice ‘cacique’, le pusieron el nombre como cacique, no es Cacique, Mayordomo. Mayordomo. Le dieron la ropa militar. Se fue, le dieron una carabina. *Con la gente que venía acompañando con él, bueno, hizo un choque de manos. No hay nada, completamente ningún comprobante. Durante el tiempo de los políticos allá en el Chaco han buscado, por ejemplo, que sea un pedacito de papel que en realidad pertenece a la comunidad toba en el Chaco.* Dice ‘Tenés 40.000 hectáreas cacique, entonces usted va a ser Mayordomo’. Le dieron una espada, una espada que significa la paz [...] Porque hasta el día de hoy siguen apoderando sobre todo. Todos los nombres aquellos, por ejemplo, tanto como Belgrano, como Colón, cuando dice que descubrió acá nuestro país, sin embargo, tal vez, esa persona está perdido y encontró en el puerto, tal vez, ya había gente [...] *Van a hacer 19 años y no tenemos título de propiedad. Entonces, a través de esto, luchas, pruebas, dificultades. Toda la gente me pregunta, le digo ‘por la fe en dios, por la fe en Jesús hemos llegado aquí en*

Gran Buenos... en Gran Provincia de La Plata' estamos aquí, siempre con muchas dificultades. Niegan de dar un título de propiedad. Hasta ahora no sabemos el terreno, no sé si pertenece. Pero no pertenece en la Municipalidad. No pertenece tampoco en el Instituto de la Vivienda. Hemos llegado acá el año... fin de 89 para 90 [...] *Mientras estoy en pie todavía entonces seguiré luchando hasta el fin de mi carrera* [...] El Estado quiere dominar al indio, y seguirá dominándonos [...] Entonces estamos aquí luchando a través de la Iglesia Evangélica, por ejemplo, con la ayuda del señor vamos a edificar. Aunque tal vez, como he comentado, por ejemplo, mencionando que el terreno no es de nadie. Los terrenos pertenecen Dios. Hasta aquí, muchas gracias por todo, que Dios les bendiga.” (Varón indígena qom, ciudad de La Plata, año 2009, entrevista realizada por jóvenes qom).

“Taigoye fue a Buenos Aires a entrevistarse con el presidente y pidió tierras para su gente. Gracias a él las tenemos, aunque ahora están sembrando todo de soja⁴⁹” (Varón indígena qom, Pampa del Indio, año 2007).

Observamos a través de estos relatos que espacio y territorio no son términos equivalentes. El territorio se conforma a partir del espacio. Cuando éste es apropiado de forma concreta o abstracta (por ejemplo, por la representación) el actor “territorializa el espacio” (Raffestin 1993):

“... en ese lugar que lo llaman Napalpí. Esa parte también. Esa gente era de un barrio, lo querían obligar a trabajar, entonces, en ese día estaban haciendo la parte del, para el ferrocarril. Entonces esa gente se reunieron “nosotros no podemos estar así, de esta forma, eh... trabajando por la comida” decían ellos, entre ellos se reunieron. Entonces un día se amotinaron, no quisieron trabajar más. “Nosotros ya no queremos trabajar más por la comida” decían ellos, los hermanos. Entonces, “nosotros queremos la plata, que nos paguen en efectivo, entonces nosotros podemos comprar lo que nosotros necesitamos y no lo que hicieron los militares de hacer ese convenio”, quedó así. Entonces qué pasó: no trabajaron más, se quedaron. Vinieron los militares, mandaron a, a matar a esa

⁴⁹ Calcula que de unas 42.000 hs. Hoy sólo ocupan 9.500.

gente. A niños, ancianos, ancianos... y lo mataron todo un barrio entero, por eso es que lo llaman Napalpí en este momento. También una parte que... de un cacique en Castelli, que era Mecxoochi, que tenía poderes sobrenatural en esa época de la persecución del indio. Que dice que ponía una, un... una sábana blanca, bien estirante. De punta a punta, de hasta abajo, sobre tierra. Entonces dice de que cuando el militar hacía tiro blanco, pero nunca, nunca impactaba esa, esa sábana. Se desviaban los tiros que ellos largaban. Entonces decía el cacique “pónganse detrás mío, no salgan del, del, del, detrás del, de la sábana blanca” “No salgan más para allá” dice “Pónganse detrás mío, y de la sábana blanca, pónganse todos detrás mío” Y eso así fue, no, no fueron todos eh... no se le, no se le impactó nunca esa sábana. Se desviaban los, los proyectiles. Ese también fue otro caso, que fue también en la parte esa de los tobas, de los caciques, que tenían poderes sobrenatural. Y a nosotros nos contaban nuestros abuelos. Se va transmitiendo. Eso también que ahora, ese cacique está en una laguna que... allá en parte de Castelli. Creo que está en Miraflores, en esa parte. Está. No sé si está el, vivo el cacique o el alma está allí [...] Bueno, en ese lugar dicen que se va la gente a curarse. Por decir que siempre diciendo el nombre del cacique, que “Abuelo necesito una sanidad de, de esta enfermedad” “Abuelo” decían pero en su dialecto, en su idioma, de la etnia qom. “Abuelo necesito que me sanes” “Abuelo” decían arrodillándose y con lágrimas, demás, bueno. A veces algunos se mojaban la cabeza de esa misma agua que, de ese lugar que todavía existe en ese lugar. O sea, gente que se iban, se animaban, porque hay que tener coraje para llegar en ese lugar. Entonces uno a veces “no se dónde recurrir” Justo en ese lugar dice cuando llega esa persona empieza eh... a nombrar el cacique “Abuelo sáname, necesito la... que me sanes de esta enfermedad” y esa persona, muchos se sanaron en ese lugar. Y hasta ahora esa gente empiezan a, a decir de lo que les pasó. Ese lugar, que todavía existe ese lugar” (Varón indígena qom, ciudad de La Plata, año 2009, entrevista realizada por jóvenes qom).

Incluso encontramos relatos que permiten ser comprendidos como fundamentación del resguardo territorial; como expresión de derechos colectivos que también son históricos. Algo que se pone de manifiesto en la recuperación de la memoria, entretejida con mitos y leyendas, que otorgan al conjunto un pasado compartido que lo conduce a asumirse como una colectividad de destino (Bartolomé 1997) en el sentido de mantener la expectativa de

compartir también un futuro, proyectando su singularidad étnica más allá de la coyuntura y/o los acontecimientos contemporáneos. Relatos que en ocasiones permiten también, y al mismo tiempo, reflexionar sobre las argumentaciones indígenas que a lo largo de centurias advirtieron sobre el peligro de no preservar/respetar el medio ambiente y sus recursos. Una joven, de tan sólo 13 años, nacida en la ciudad de La Plata, nos contó “hay un gigante que habita un bosque cerca de Resistencia que cuando camina, por su tamaño y peso, agita las ramas de los árboles y mueve el piso. Así la gente, sin verlo, porque no se muestra, sabe de su presencia. No se si todavía vive, por ahí ya se murió... lo que sé es que iban a hacer un barrio ahí cerca y la gente no quiso por el gigante” (2007). El gigante, entonces, está allí para decir no al avance sobre los territorios indígenas, incluyendo a los periurbanos.

“Para nosotros no se vende la tierra. No se vende ni el río, ni las plantas, no se vende. Como que va en contra de nuestra cosmovisión y a nosotros, este, nos han, este, desalojado. Muchas veces vendieron nuestras tierras con familias enteras y... porque... si analizo el por qué, por qué quieren las tierras nuestras: porque son fértiles, porque hay mucho, mucho desarrollo económico con los árboles ya. Porque árboles que han crecido hace años, años, y son árboles muy buenos, y la gente que aspira a desarrollar económicamente con los billetes, con lo, con el peso argentino, lo va y lo corta y sin, sin piedad de lo que no ha habido, no ha crecido con la planta. O sea, como vinieron de afuera lo cortan como diciendo ‘lo cortamos’ y la planta necesitó del cuidado de los indígenas que habitan el lugar, la región [...] Necesitó de ese cuidado para que sea grande y una gran, un gran árbol, de muchos años de crecimiento. Este, y a veces lamentamos nosotros, yo por lo menos que escucho a mis ancianos cuando voy para allá, para Pampa del Indio. Dice ‘vienen los blancos y nos cortan nuestros árboles’ sin piedad y sin, sin, sin darse cuenta o sin reflexión. Cuando se corta hay una consecuencia que se trae...” (Mujer indígena qom, ciudad de Rosario, año 2009).

Buscamos superar la dicotomía material/simbólico, analizando los territorios en términos de espacios geográficos culturalmente modelados, valorizados y apropiados simbólica y/o instrumentalmente por la sociedad; llamando etnoterritorios a los territorios culturales o simbólicos que se establecen, en relación con el proceso de identificación étnica y la

práctica de las culturas a través del tiempo, como territorios históricos e identitarios (Barabas 2002). Territorios conformados por lugares de origen y migración. De esta forma nos oponemos a cualquier tipo de definición/interpretación ahistórica y despolitizada de los mismos, que los describan como contrapartes de identidades étnicas inalteradas, pues, entendemos que cuando hablamos de territorio estamos describiendo una relación entre colectividades y recursos naturales que necesariamente pasa por la dimensión política y se refiere a un determinado cuadro jurídico (Pacheco de Oliveira 2006). Es decir, que el territorio es político - en tanto resulta de relaciones de poder en un sentido amplio, no sólo restringido al papel de los Estados⁵⁰ - y relacional -definido por un conjunto de relaciones de poder entramadas en dimensiones sociohistóricas, económicas y culturales particulares- (Raffestin *op.cit.*). Y justamente por ser relacional, el territorio es también movimiento, fluidez, interconexión, en síntesis y en un sentido más amplio temporalidad.

Recuperamos aquí los planteos realizados por la antropología y también por geografía, desde una perspectiva político-cultural, para comprender el territorio como lugar de construcción identitaria. Lo cual nos permitirá señalar que ejercer el derecho a la tierra es ejercer el derecho a la identidad (ver Capítulo VII). Así mismo, señalamos que pensar en términos de “desterritorialización” implica pensar errónea y peligrosamente en términos de des-ubicación, de un territorio sin sujetos, sin relaciones sociales, sin colectivos que lo recorran, produzcan y reproduzcan.

El trabajo de investigación realizado nos permitió afirmar que en el caso de la población gom migrante que analizamos, así como no hubo “destrribalización”, sino transformaciones de lo tribal; no hubo pérdida de la cultura sino transformación de la misma; no hubo “desterritorialización”⁵¹ sino procesos de territorialización⁵², de construcción de nuevas

⁵⁰ Ver Foucault (1976).

⁵¹ Si bien debemos reconocer en este término un interesante énfasis del territorio como proceso, es el hincapié puesto en la dicotomía lo que nos lleva a colocarlo en discusión, al dificultar y/o en ocasiones impedir una vinculación directa e intrínseca a su contraparte de la dinámica de territorialización: la reterritorialización.

⁵² Pacheco de Oliveira (1999) describe los procesos de territorialización de los siglos XVII y XVIII asociados a las misiones religiosas y aquellos desplegados en el siglo XX con la agencia indigenista oficial. La noción de territorialización es definida por este autor como un proceso de reorganización social que implica: i) la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora; ii) la constitución de mecanismos políticos especializados; iii) la redefinición del control

territorialidades, que deben comprenderse tanto en función del tercer período descrito en el Capítulo III como en su historicidad; no siendo nada más y nada menos que producto de relaciones de poder que se expresan en el espacio y que implican desplazamientos, modificaciones e incluso inversiones de las relaciones de fuerza (Maidana y Tamagno 2009). Con ello no minimizamos los violentos y traumáticos procesos de destierro y expropiación a los que se vieron y aún ven sometidos los pueblos indígenas⁵³, ni desconocemos que sus reclamos de tierra/territorio constituyen un claro pronunciamiento político sobre el derecho al espacio físico del cual han sido despojados; sino que buscamos evitar cualquier tipo de análisis y comprensión de los etnoterritorios en términos esencialistas, colocando la reflexión y el análisis de los mismos en el contexto de la cambiante manifestación espacial de las experiencias de dominación/resistencia. Es en este sentido que afirmamos que:

- La apropiación cultural de nuevos espacios los convierte en territorios de migración (Barabas 2003).
- Existen territorios de itinerancia que se construyen en la circulación entre aquellos de origen y los de migración.
- Lo local (el reconocimiento como parte de un colectivo en tanto residentes de determinado nucleamiento) se articula con lo translocal (el reconocimiento como parte de un colectivo más allá lo local y a pesar de la dispersión espacial)⁵⁴.

social sobre los recursos ambientales; iv) la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado” (22, mi traducción). Con ella el autor pretende añadir un elemento nuevo al clásico análisis de Barth (1969) sobre los grupos étnicos y sus fronteras, que conlleva a cambiar el foco de atención de las culturas (como aisladas) hacia procesos identitarios, que deben ser estudiados en contextos precisos y percibidos también como actos políticos. Si bien es mismo autor plantea que esta noción refiere “a una intervención de la esfera política que asocia -de forma prescriptiva e inequívoca- un conjunto de individuos y grupos a límites geográficos bien determinados” (Pacheco de Oliveira *op.cit.*: 23, mi traducción) el mismo señala que este proceso jamás debe ser entendido simplemente como de mano única, dirigido externamente y homogeneizador, ya que es constantemente actualizado por los indígenas. Tomando sus planteos denominamos procesos de territorialización a los procesos de construcción de territorios, a las experiencias históricas de confrontación, dominación, lucha y resistencia que los configuran y reconfiguran a lo largo del tiempo.

⁵³ En los siglos pasados las campañas militares y la expansión de la frontera agrícola, hoy el avance del desmonte y la producción de soja o sojización, que perpetúan los desalojos violando no sólo normas internacionales sino la Constitución Nacional y específicamente la Ley 26160 que -en respuesta a los altos grados de tensión generados por estos procesos- declaró la suspensión de las sentencias y actos procesales cuyo objeto sea el desalojo de las “*tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas*” (*sic.*)

⁵⁴ Situaciones que han merecido reflexión en términos de lo que algunos autores denominan “comunidad transnacional” (Kearney 1995), “cultura translocal” (Sahlins 1997a y 1997b) o “comunidad transregional” (Barabas 2003; Farfán y otros 2003).

- Las reconfiguraciones culturales y redimensionalizaciones de la identidad étnica se vinculan con los procesos de territorialización.
- Los territorios de pertenencia no desaparecen sino que se dan nuevas formas de experimentar el espacio (Massey 1994).
- Los territorios son, al igual que las identidades, procesos dinámicos, por eso no puede hablarse de “desterritorialización”, de pérdida “cultural”, sino de procesos de territorialización, de redimensionalización del territorio y transformación de la cultura. “Ciertamente los indígenas no son receptores pasivos de influencias y acciones exógenas, son actores sociales que seleccionan y reapropian cultura en función de estrategias que elaboran frente a la situación inter e intraétnica” (Barabas 2006:255)

CAPITULO IV

QOM EN PROVINCIA DE BUENOS AIRES

“Las ‘imágenes’ territoriales revelan las relaciones de producción y consecuentemente las relaciones de poder, y es descifrándolas que se llega a la estructura profunda”
(Raffestin 1993:152, mi Traducción)

Argentina está constituida por una gran diversidad de pueblos y culturas, entre las que se encuentran los *pueblos indígenas* [Imagen XIV]. En la actualidad existen unos veintiséis pueblos distintos, que en su conjunto hacen un total aproximado de 600.329 personas⁵⁵.

Tras el despojo territorial iniciado con la conquista y colonización, algunos pueblos ocuparon dentro de sus territorios ancestrales zonas relativamente compactas, mientras otros se dispersaron en distintas regiones como consecuencia, fundamentalmente, de los movimientos migratorios que caracterizaron a la Argentina del siglo XX. En ese momento sectores de muy bajos recursos, muchos de ellos campesino-indígenas, migraban a las ciudades expulsados/despojados de sus tierras, intentando evitar situaciones de explotación y/o yendo en busca de mejores condiciones de existencia; dando lugar a nuevas configuraciones territoriales e identitarias.

El pueblo qom fue uno de los protagonistas de estos fenómenos que darían lugar a las llamadas hiperurbes. Este pueblo indígena que habitaba, con anterioridad a la llegada de los europeos, la región de América del Sur denominada Gran Chaco, vivía de la caza, pesca y recolección en las tierras, cuyo uso vieron abruptamente limitado en función de la apropiación del blanco, que generó confinamiento y arrinconamiento, exterminio y explotación. En palabras de los referentes qom Juan Chico y Mario Fernández: “Y así te van empujando a vivir, o mejor dicho a sobrevivir y a mendigar en las ciudades, después de haber estado no treinta ni cien sino miles de años en esta tierra, nuestra tierra” (2008: 49).

⁵⁵ Según el INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Resultados disponibles en línea: http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp.



XIV. Pueblos Indígenas de Argentina⁵⁶

⁵⁶ INAI, disponible en línea:
<http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/3.MapaDePueblosOriginarios.pdf>

En la provincia de Chaco los primeros nucleamientos periurbanos se empezaron a formar a partir de la década de 1950 (Wright 1999). En la ciudad de Resistencia unas 220 familias qom accedieron, en la década de 1970, a un plan de viviendas del municipio, que formalizó el “Barrio Toba”. Hecho que también se registra, para la misma época, en las periferias de algunas ciudades de la provincia de Formosa donde numerosas familias qom han contado con planes de viviendas municipales (Ibáñez Caselli 2002). Hacia la década de 1940-1950 arribaron a los alrededores de la ciudad de Buenos Aires las primeras familias qom migrantes (Tamagno 1986, 2001). En tanto que la primera corriente migratoria de familias qom a la ciudad de Rosario se registra a fines de la década de 1960 (Bigot, Rodríguez y Vásquez 1991 y 1992, Garbulsky 1994, Pivetta 1999).

Actualmente los qom viven en asentamientos rurales y semirurales denominados “colonias” y, debido a las migraciones de la segunda mitad del siglo XX, numerosas familias se nuclean tanto en las periferias de poblados y ciudades del interior de las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, como en las periferias de grandes ciudades como Resistencia, Rosario, Buenos Aires y La Plata. Wright (2001) señala que la llegada de los primeros contingentes de migrantes qom a Buenos Aires, que en la década de 1950 se instalaron en villas miseria del sur de la ciudad y su conurbano, es un movimiento paralelo a las migraciones internas en la región chaqueña hacia pueblos y ciudades, donde se conformaron los denominados “barrios toba”.

En la actualidad, y según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas ECPI⁵⁷ - realizada durante los años 2004-2005 sobre una muestra diseñada a partir del universo de hogares que, en el Censo Nacional 2001, contestaron afirmativamente la pregunta que incluía la denominada variable indígena- los qom suman 69.452 individuos, de los cuales 47.591 residen en las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, 14.466 en la Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires, y 7.363 en el “resto del país”. Estas “regiones muestrales” fueron definidas a partir de la combinación de dos criterios: “la localización ancestral de los pueblos indígenas en el actual territorio de nuestro país, de acuerdo con la bibliografía especializada en la temática y el territorio actual de

⁵⁷ Ver resultados en: http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp.

asentamiento, que se determinó combinando la información de la distribución geográfica de los hogares con respuesta afirmativa en la pregunta sobre pertenencia y/o descendencia de un pueblo indígena en el Censo 2001 y datos de las comunidades indígenas suministrados por el INAI, ONG e investigadores reconocidos en la temática” (INDEC 2006: 14).

La población urbana corresponde al 57% para el caso de Chaco, Formosa y Santa Fe, mientras que en la Ciudad de Buenos Aires y partidos del Gran Buenos Aires asciende al 100%⁵⁸. Al Gran Buenos Aires, que cuenta -según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2010⁵⁹- con 15.594.428 habitantes, comenzaron a llegar las primeras familias Qom en la década de 1950. Allí constituyeron una serie de nucleamientos, siendo el más antiguo el localizado en la Villa IAPI del municipio de Quilmes (Fernández 1986, Tamagno 1986).

Si bien las estimaciones realizadas por distintas organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales (ONGs) superan ampliamente las cifras oficiales -las propias modalidades censales y criterios utilizados han sido agudamente cuestionados, al mostrar datos objetivos que son subjetivados, por los propios indígenas, en función de propósitos políticos, sociales y/o culturales (Bello 2002)- los números permiten legitimar sus presencias en la ciudad y fortalecer sus demandas, transformándose así en herramienta de lucha⁶⁰. De allí que consideremos a las cifras censales como significativas para la reflexión sobre la migración y la reconstrucción territorial e identitaria de los migrantes qom, en tanto hacen visibles los lugares en los cuales éstos se nuclean, y dan cuenta de procesos de auto adscripción y categorización/adscripción por otros. Pero los datos así obtenidos, aunque expresivos e interesantes, presentan una serie de limitaciones; no sólo por ser incompletos sino porque, además, de ellos no es posible deducir las disposiciones, motivaciones y/o necesidades que indujeron y provocaron los desplazamientos, como tampoco las condiciones que posibilitaron la concentración de la población migrante en

⁵⁸ No se consigna el dato para el “resto del país” por no encontrarse disponible.

⁵⁹ En: <http://www.indec.gov.ar> pueden consultarse los resultados arrojados por el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2010.

⁶⁰ En relación a ello, en Maidana y otros (2010) planteamos los alcances y las limitaciones tanto de la ECPI, como del Censo Nacional (2001) que le dio origen y del Censo Indígena Nacional 1966-68, en tanto antecedente de medición estadística de pueblos indígenas a nivel nacional.

ciertos espacios geográficos, ni las percepciones que los migrantes tienen sobre estos procesos. De allí nuestra propuesta de cruzar este tipo de información con las obtenida a través del análisis de redes sociales, cadenas migratorias e historias de vida, para profundizar en el conocimiento de quiénes migran, de por qué se desplazan, de las maneras en que la migración se realiza, de los lugares de origen y destino, de cómo y dónde se ubican aquellos que migran, y de qué forma se relacionan con el nuevo medio; es decir, para dar cuenta no sólo de la multidimensionalidad de los fenómenos migratorios -en particular de las migraciones indígenas-, sino también del carácter multifacético de los fenómenos de redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria (ver Capítulo V).

El Informe de la Dirección de Tierras y RENACI del INAI (2010), señala: “La Resolución N° 4811/96 de la Secretaría de Desarrollo Social fue dictada con el objetivo principal de adecuar los requisitos para la tramitación de la personería jurídica de comunidades indígenas con el espíritu del Artículo 75 Inciso 17 de la Constitución Nacional. Al reformarse la constitución en el año 1994 y reconocerse la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garantizando el respeto a su identidad, se entendió que había una contradicción en la Ley 23.302. ¿Cómo es posible reconocer la preexistencia étnica y cultural y al mismo tiempo obligar a que las relaciones entre sus miembros sean bajo la forma de cooperativas y asociaciones? Por esto fue creada la Resolución 4811 donde no existen estatutos modelos sino que cada comunidad debe describir cómo se organiza”. Así en la Resolución 4811 se resuelve:

“ARTICULO 1°.- Autorizar la inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas con los alcances del artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional, de todas las comunidades que así lo soliciten y cumplan con los requisitos dispuestos en el artículo segundo.

ARTICULO 2°.- Establecer como únicos requisitos para la inscripción a que alude el artículo primero nombre y ubicación geográfica de la comunidad, reseña que acredite su origen étnico - cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible; descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades; nómina de los

integrantes con grado de parentesco, mecanismos de integración y exclusión de sus miembros.

ARTICULO 3°- Asistir a las comunidades inscriptas en las gestiones que realicen ante el Registro, las instituciones públicas y privadas, nacionales y/o internacionales.

ARTICULO 4°- Encomendar al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas la celebración de acuerdos con los gobiernos provinciales en orden a homogeneizar criterios para la inscripción, el reconocimiento y la adecuación de las personerías oportunamente otorgadas a las comunidades indígenas en jurisdicción nacional y/o provincial, cuando las formas asociativas adoptadas por ellas resulten ajenas a su organización y así lo soliciten. Los acuerdos se celebraran sobre la base de los criterios indicados en el modelo que se adjunta como anexo 1.

ARTICULO 5°- Instruir al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas para que integre una base de datos de todas las comunidades indígenas asentadas en el país, con toda la información disponible en sede nacional y/o provincial.”

Según el mencionado informe las Comunidades Indígenas qom de la Provincia de Buenos Aires inscriptas en el RENACI y aquellas que se encuentran transitando el proceso de inscripción de sus personerías jurídicas en el mencionado registro son [Ver ubicación en Imagen XV]:

1. COMUNIDADES INDIGENAS INSCRIPTAS

Comunidad	Pueblo	Lugar de tramitación de la personería jurídica	Localidad	Municipio
-----------	--------	--	-----------	-----------

Asociación Civil Aborígenes Unidos para Crecer	sin dato ⁶¹	Dirección Provincial de Personas Jurídicas	La Plata	La Plata
Comunidad Toba Residentes Quilmes	Toba	Dirección Provincial de Personas Jurídicas	Bernal	Quilmes
Comunidad Aborígen Dapiguen Le´Epci	Toba	RENACI	Bernal Oeste	Quilmes
Comunidad Indígena Daviaxaiqui	Toba	RENACI	Derqui	Pilar
Comunidad Indígena Yecthakay	Toba	RENACI	Talar de Pacheco	Tigre
Comunidad Indígena 19 de Abril	Toba	RENACI	Dock Sud	Avellaneda
Comunidad Raíces Tobas	Toba	RENACI	Melchor Romero	La Plata
Comunidad Aborígen Toba Yapé	Toba	RENACI	Bernal	Quilmes
Comunidad Aborígen Toba Migtagan	Toba	RENACI	Adrogué	Almirante Brown
Comunidad Laphole	Toba	RENACI	La Emilia	San Nicolás de los Arroyos

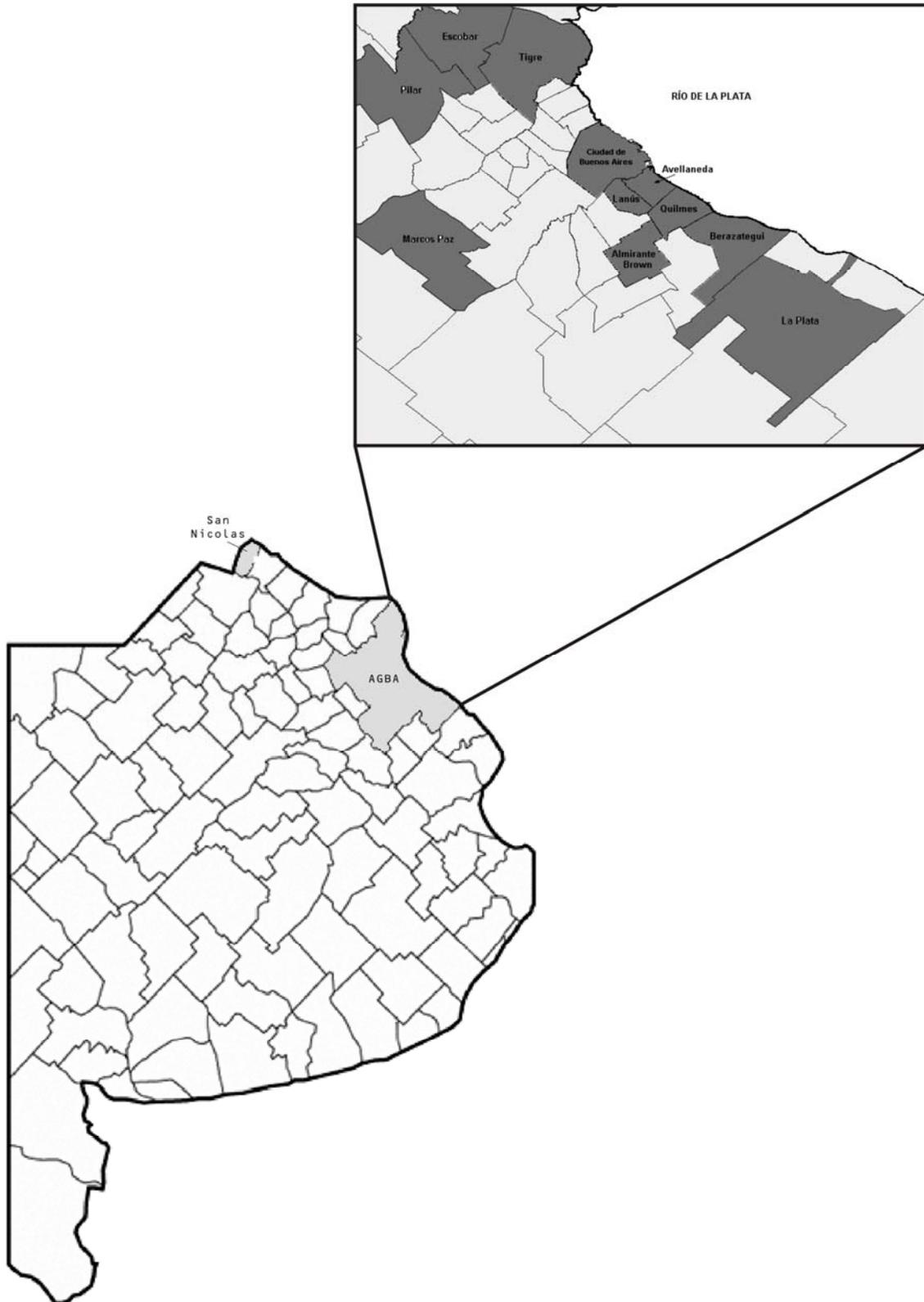
⁶¹ Si bien en el mencionado informe figura “sin datos” cabe señalar que esta Asociación nuclea a unas 30 familias qom.

Comunidades Indígenas Movimiento 19 de Abril	Toba	Dirección Provincial de Personas Jurídicas	La Plata	sin dato ⁶²
Comunidad de los Pueblos Originarios	Toba	RENACI	Berazategui	Berazategui

2. COMUNIDADES INDÍGENAS EN TRAMITE

Comunidad	Pueblo	Partido
Comunidad Balaxaxy	Toba	La Plata
Comunidad Los Kompí	Toba	Quilmes
Comunidad Toba Nogoyin Nala	Toba	Almirante Brown
Comunidad Indígena Qom Pi - Hermanos Toba	Toba	Escobar
Comunidad Ntaunaq Nam Qom	Toba	La Plata

⁶² Si bien en el mencionado informe figura “sin dato”, cabe señalar que corresponde al Municipio de La Plata.



XV. Ubicación de comunidades qom inscriptas y en proceso de inscripción en el RENACI

El informe destaca que “...en la mayoría de los casos el trámite se encuentra obstaculizado por las siguientes razones: la comunidad solicitante no ha cumplido con los requisitos establecidos por la Res. 4811/96 de la ex - Secretaría de Desarrollo Social de la Nación; existen varias solicitudes de una misma comunidad, presentada cada una por distintos dirigentes en conflicto; se trata de una misma solicitud en la cual se manifiesta un conflicto de autoridades; la comunidad solicitante tiene su personería jurídica inscripta en el registro provincial correspondiente; la solicitud consiste en un fraccionamiento de una comunidad con personería jurídica inscripta; se trata de una solicitud de una comunidad que abandonó el trámite de inscripción porque inscribió su personería jurídica en el organismo provincial correspondiente o por razones desconocidas; la solicitud presentada no corresponde a una comunidad Indígena, sino a otro tipo de entidad, como ser una organización, una asociación de segundo grado, etc.”

A principios del año 2008, según la implementación de la Ley provincial 11331 que adhiere al contenido y alcance de la Ley Nacional N°23.302 “Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes” y lo establecido en su ARTÍCULO 5°, debía constituirse el Consejo Indígena de la Provincia de Buenos Aires (CIBA)⁶³, mediante la elección de “[...] DOS (2) representantes por cada pueblo indígena que posea al menos tres comunidades en el territorio de la provincia de Buenos Aires inscriptas en el Registro Provincial de Comunidades Indígenas o en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, y hasta un máximo de ocho (8)” (Sic.). Según este criterio quedaron representados los Pueblos Qom, Mapuche y Guaraní. En este contexto, y en oportunidad de debatir la elección de los representantes qom, un referente indígena nos señaló que en provincia de Buenos Aires se contabilizan entonces unas 14 comunidades, de las cuales 5 se ubicarían en La Plata y las 9 restantes en Ciudad de Buenos Aires y Gran Buenos Aires (registro de campo 13/02/2008).

Es entonces necesario señalar que la constante dinámica de gestación, conformación, transformación y/o división de nucleamientos acompañando relaciones clientelares y disputas de liderazgos tanto políticos como religiosos, así como la existencia de

⁶³ Institución que integra el Consejo Provincial de Asuntos Indígenas, con dependencia directa de la Secretaría de Derechos Humanos.

organizaciones indígenas de hecho, organizaciones indígenas estructuradas en comisiones vecinales con reconocimiento municipal, organizaciones indígenas estructuradas en cooperativas legalmente constituidas, organizaciones indígenas institucionalizadas bajo la forma legal de Asociaciones Civiles y organizaciones indígenas institucionalizadas bajo la forma legal de Comunidades indígenas no son expresadas por las cifras oficiales, y los recuentos de “comunidades” que realiza la propia gente indígena dependen de los criterios puestos de manifiesto según coyunturas y según momentos de su dinámica socioespacial

Respecto a la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom una de sus referentes me señalaba:

“Somos “comunidades de segundo grado”, porque somos Asociación Civil, sí... Bueno, el estatuto que te da el RENACI, o sea el INAI, te dice... de que dos o tres familias reunidas ya es una comunidad. No especifica si tienen que estar juntas, no, son si se reconocen, si se reconocen eh... ah... “originarias”, como quieren llamarlo, y el estatuto nuestro lo hicimos en función de que éramos familias. En su época teníamos 80 familias que respaldaban toda una la asociación y ahora nos representan ¿cuántos?... 34-35, acá, las que estamos viviendo en las casitas. Bueno, y esa era el gran, el gran planteo que le hacíamos al INAI. Porque fue pararse y decirle yo te, yo [...] si yo te pongo acá y te empiezo a buscar dentro de lo que vos me decís que son comunidades yo quiero saber si me respaldan con hecho de que están todos juntitos como nosotros [...] Nosotros nos sentimos que somos una comunidad por la cantidad de gente que tenemos [...] más allá de que, de la cantidad de familias... eso...nosotros les decíamos, primero y principal, de que nosotros tuvimos que hacer un estatuto de una asociación porque el INAI no existía. No existía... y, cuando dan, cuando sale la ley nacional no hablaba específicamente... hablaba de comunidades, no hablaba de asociaciones tampoco. Pero si vos a tu asociación le decís que sos... le ponés su... ¿cómo se dice?... el distintivo de que sos toba, pesa, yo entiendo que pesa. Porque cómo a los de, a los de afuera “asociación ucraniana”... se ven representativos de sus países y por qué no nosotros con una asociación no somos representativos de una nación que, que, que nació, o sea, que se... que es propio del lugar. Aparte eh... nos avalaban los años que seguíamos permaneciendo [...] Nosotros seguimos, sí, seguimos a... así, primero eh... no entendíamos qué era,

qué era ese papel, qué es lo que tenía en la mano, no se sabía que formalidades cumplir y bueno, llegó el momento que... que se tuvo que hacer, se tuvo que aprender [...] en el 86-85 se crea nuestra institución. Legalmente comienza a regir en 1991.” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008)

“De las comunidades les llaman caciques. Ellos sí, porque eh... el estatuto eh... dice que respeta la modalidad de, de organización que tiene cada...cada Pueblo. Y nosotros no podíamos ponernos cacique porque el instrumento público no, no está... o sea, el país no estaba preparado, o la provincia no estaba preparada para recibir gente originaria. Porque ellos estaban pensando que nosotros todavía estábamos con el taparrabo... y ese tuvo que adecuarse más o menos a... porque vos fijate, salíamos ¿no? poco tiempo del, del... todo el gobierno de facto... que... ¿Qué se pudo haber tenido? No sé, la mayoría de la gente quería conservar lo suyo y ¿qué?, ¿qué derecho?, ¿qué defender los derechos de los demás?...” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008)

En el mes de julio del año 1986 quince referentes qom se reunieron en la localidad de Isidro Casanova, partido de La Matanza, para constituir la asociación Nam Qom (Ntaunaq Nam Qom) teniendo como finalidad: “a) La defensa de los derechos del aborigen Toba; b) La atención integral de los asociados en sus necesidades de tierra, vivienda, consumo, educación y salud; c) Recuperar la historia, conservar y difundir su idioma, sus costumbres, sus tradiciones y su cultura” (Artículo 2º ESTATUTOS DE LA ASOCIACIÓN NAM QOM (NTAUNAQ NAM QOM). TÍTULO I. DENOMINACIÓN, DOMICILIO Y OBJETO SOCIAL). De los quince referentes siete residían entonces en el partido de Quilmes, 5 en La Matanza, dos en tres de Febrero y uno en Lomas de Zamora.

En 1991 se inició el “Programa de Radicación de 36 familias Tobas en barrio ‘Las Malvinas’ La Plata - Provincia de Buenos Aires” de la Dirección de Ordenamiento Urbano de la Provincia de Buenos Aires. Este fue un emprendimiento a ejecutar en el marco del Programa “PRO-TIERRA” que contemplaba la venta de terrenos con provisión de agua corriente, desagües cloacales y pluviales, alumbrado público, electricidad y apertura de calles. El programa observó un desarrollo en etapas, por el cual se trasladaron, en principio, 7 familias compuestas por 51 personas (entre adultos, niños y adolescentes) que habitaron

viviendas provisorias. Una vez instaladas en el terreno iniciaron -a través de un proyecto de autoconstrucción del Instituto de la Vivienda de la Provincia de Buenos Aires (IVBA)- la construcción de 8 viviendas para ese grupo inicial.

La posibilidad de sistematizar la información respecto de los asentamientos/comunidades/nucleamientos se ve dificultada por el hecho de que quienes los nombran (indígenas, académicos y/o funcionarios públicos) se refieren a en algunas ocasiones a barrios específicos y en otras a localidades y/o municipios⁶⁴. Complejidad que se incrementa con el hecho de que en ocasiones el término comunidad es utilizado por la gente indígena como sinónimo de pueblo y otras veces para referirse a un asentamiento/nucleamiento específico:

“Aparte de la familia que es el hogar, nuestros padres, hermanos, aparte de todo eso en la comunidad existe otra familia que es más grande, que representa a toda la comunidad aborígen. [...] Casi toda la comunidad se respeta. Por ejemplo, entre nosotros, si se encuentran dos ancianos, aunque no sean familiares, pero siempre se tratan como hermanos [...] si es medio joven, no es muy viejo como para llamarlo abuelo, se le dice tío, es como que es una sola familia.” (Testimonio citado por Achilli y Sánchez 1997: 39, mi resaltado)

En 2010 una referente qom comentaba que discutía con un “paisano” porque él decía que “Comunidad somos todos. Yo tengo derecho a entrar a cualquier asociación por mi círculo de pertenencia. Primero la familia, los tíos, los abuelos, el parentesco y más allá” mientras que ella afirmaba “Esto [las casas, el barrio] lo hicimos nosotros. Cada comunidad se reserva el derecho de admisión”.

⁶⁴ Por ejemplo Martínez Sarasola (1997) señala que en Buenos Aires, los qom se agrupan en su gran mayoría en barrios de La Plata, Monte Chingolo, Bernal Oeste, Ciudadela y Mataderos.

En la “GUÍA ORIENTADORA PARA LA INSCRIPCIÓN DE LA PERSONERÍA JURÍDICA DE COMUNIDADES INDIGENAS” del RENACI⁶⁵, ante la pregunta ¿QUE ES LA PERSONERIA JURIDICA? se destaca que:

“La Personería Jurídica es el Documento de la Comunidad. Al igual que las personas, las comunidades existen aunque no tengan su DNI. Pero para poder hacer efectivos algunos derechos es necesario que cada uno de nosotros tenga su DNI. Por ejemplo sin DNI no podemos votar, no podemos tener una propiedad a nuestro nombre, no podemos acceder a algunos planes del gobierno. Lo mismo pasa con *las comunidades indígenas. Sabemos que existen aunque no tengan su personería jurídica. Pero sin la personería jurídica una comunidad no puede tener un título de tierras a su nombre, gestionar proyectos, ser querellante en un juicio, etc.* Es una herramienta para la comunidad” (Página 2, mi resaltado).

Luego se indica quiénes pueden inscribirse en el RENACI:

“... Sí pueden inscribirse las Comunidades Indígenas que cumplan con los requisitos mencionados en la legislación vigente. *NO pueden estar inscriptas en el RENACI ni Asociaciones Civiles, ni Entidades de bien público, ni Centros vecinales ni federaciones, aunque sus miembros sean indígenas. NO pueden estar inscriptas en el RENACI las organizaciones de segundo grado que agrupan a varias comunidades. NO pueden estar inscriptas en el RENACI las organizaciones internas de una comunidad como grupos de artesanos, de mujeres, iglesias, etc. NO pueden solicitar personería jurídica un grupo de personas de la comunidad sino se incluye a todos los miembros de la misma. No es un Registro de Pueblos Originarios sino de las comunidades que pertenecen a esos pueblos.*” (Mi resaltado)

⁶⁵ Entendida como una orientación para la presentación de la documentación y no obligatoria, ya que mientras cumpla los requisitos de las normativas vigentes la presentación de la documentación puede hacerse de maneras alternativas.

Y entre las diferencias mencionadas con otras personerías figuran: "... Los socios de una asociación civil pueden estar asociados en muchas asociaciones en cambio los miembros de una comunidad solo pertenecen a una comunidad y no a varias".

Además en este documento el INAI aconseja que una misma comunidad no tenga más de una personería jurídica, señalando que:

"...Cualquier personería jurídica debidamente registrada debe respetarse en todas las instancias. Es decir una comunidad con una personería jurídica provincial puede realizar gestiones ante organismos nacionales y una comunidad con personería jurídica nacional puede realizar gestiones antes organismos provinciales."

La LEY Nacional N ° 23.302 del año 1985 dice, entre otras cosas, que:

"A los efectos de la presente ley, reconócese personería jurídica a las comunidades indígenas radicadas en el país. Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad. La personería jurídica se adquirirá mediante la inscripción en el Registro de Comunidades Indígenas y se extinguirá mediante su cancelación"
(ARTICULO 2)

El Decreto 155 del año 1989, Reglamentario de la Ley 23302, especifica en su ARTÍCULO 20 que:

"Serán inscriptas en el REGISTRO NACIONAL DE COMUNIDADES INDÍGENAS las comprendidas en las prescripciones del artículo 2, segundo párrafo de la Ley N. 23.302. A tal efecto, podrán tenerse en cuenta las siguientes circunstancias: a) que tengan identidad étnica. b) que tengan una lengua actual o pretérita autóctona. c) que tengan una cultura y organización social propias. d) que hayan conservado sus tradiciones esenciales. e) que convivan o hayan

convivido en un hábitat común. f) que constituyan un núcleo de por lo menos TRES (3) familias asentadas o reasentadas, salvo circunstancias de excepción autorizadas por el Presidente del INAI mediante resolución fundada, previo dictamen del Consejo de Coordinación”

El concepto de “comunidad” que guía las normas legales no siempre expresa y/o contiene los significados que la propia gente le otorga y reconoce:

“... la gente que no vive en comunidad no tiene ese amor... [Hace gesto circular con la mano], no hay esa amistad, ese amor” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008).

“Cuando hablás de comunidad tiene que ser un espacio común a todos” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2011)

“Mi comunidad se llama Travesía. Dentro de esa comunidad hay organizaciones, que son de ahí, parte de ahí, que son miembros de esa comunidad. Hay otras comunidades. En este momento son ocho comunidades, en Rosario, de *qom pi* y todos pertenecen al mismo Pueblo, a la misma Nación” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2007)

“Nosotros *nos sentimos que somos una comunidad por la cantidad de gente que tenemos*, que es diferente a tener dos o tres, o a tener diez, no se... [...] Nosotros les decíamos, primero y principal, de que *nosotros tuvimos que hacer un estatuto de una asociación porque el INAI no existía [...] no existía...* y, cuando dan, *cuando sale la ley nacional* no hablaba específicamente... *hablaba de comunidades; no hablaba de asociaciones* tampoco. *Pero si vos a tu asociación le decís que sos...* le ponés su... ¿cómo se dice?... el distintivo de que sos *toba*, así lo entiendas que sos originario o no, eh... *pesa*, yo entiendo que pesa. Porque cómo a los de... a los de afuera “asociación ucraniana”... se ven representativos de sus países y *por qué no nosotros con una asociación no somos representativos de una nación* que, que, que nació, o sea, que se... que es propio del lugar [...] *Aparte eh... nos avalaban los años que seguíamos permaneciendo*[...]Nosotros seguimos, sí, seguimos a... así, primero eh... no

entendíamos qué era, qué era ese papel, qué es lo que tenía en la mano, no se sabía que formalidades cumplir y bueno, llegó el momento que... que se tuvo que hacer, se tuvo que aprender [...] Porque... en el 86-85 se crea nuestra institución [...] Legalmente comienza a regir en 1991[...] y primero no entendían qué es lo que tenían, es más, eh... nos tuvieron que hacer adelante de un escribano público. Y cuando nos mandaron acá a La Plata, eh... personería jurídica nos quería rebotar y que no, que no cumplía las normativas... y J.R. se levantó y les dijo que no, porque era un instrumento público, era un poder eso, los que ellos ten... lo que les había hecho el abogado, no, escribano, escribano [...] Nosotros estábamos vencidos ahí nomás.... y este no, se plantó ahí y 'no', dice, '...yo no me voy, yo quiero...', dice, 'y no me de...', dice, '...la copia de... de su estatuto, porque a mi no me sirve, *a mi me sirve ese porque lo pagó mi gente*'..." (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008)

“[Nosotros somos considerados] “comunidades de segundo grado” [...] porque somos asociación civil, sí [...] Bueno, el estatuto que te da el RENACI, o sea el INAI, te dice... de que dos o tres familias reunidas ya es una comunidad, [...] no especifica si tienen que estar juntas, no; son si se reconocen, si se reconocen eh... ah... ‘originarias’ como quieren llamarlo. Y *el estatuto nuestro lo hicimos en función de que éramos familias* [...] *En su época teníamos 80 familias que respaldaban todo una... la asociación*” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008)

“[A la gente] de las comunidades les llaman caciques. Ellos sí, porque eh... el estatuto eh... dice que respeta la modalidad de, de organización que tiene cada... [...] Cada Pueblo. Y *nosotros no podíamos ponernos cacique porque el instrumento público no, no está... o sea, el país no estaba preparado, o la provincia no estaba preparada para recibir gente originaria* [...] Porque ellos estaban pensando que nosotros todavía estábamos con el taparrabo... y ese tuvo que adecuarse más o menos a... porque vos fijate, salíamos ¿no? poco tiempo del... del... todo el gobierno de facto... que... [...] ¿Qué se pudo haber tenido? No se, la mayoría de la gente quería conservar lo suyo y... ¿Qué? ¿Qué derecho? ¿Qué defender los derechos de los demás?...” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008)

La “comunidad” se constituyó en los inicios de la antropología como disciplina científica como su objeto privilegiado, en tanto organización social alejada del flujo modernizador de la Revolución Industrial, y en el siglo XX se acuñó el concepto de “comunidad folk” para dar cuenta de sociedades “aisladas” en contraste con las ciudades modernas (Redfield 1947). Cravino (2004) señala que la concepción de “comunidad” desde una perspectiva que la valoraba positivamente en los inicios de las ciencias sociales, no será abandonada a pesar de los esfuerzos positivistas y que en las actuales acciones del Estado se encuentran supuestos que conceptualizan a los barrios como comunidades⁶⁶. La misma autora señala que las políticas de vivienda del Estado, particularmente aquellas que apelan al trabajo no remunerado de individuos u organizaciones barriales como gestores de su implementación, se basan en supuestos que conceptualizan a los barrios como comunidades, en las cuales las relaciones entre los miembros sean intensas, armónicas, solidarias y el sentimiento de defensa de lo colectivo prime por sobre lo individual. Dejando de lado la posibilidad de pensar el conflicto y la heterogeneidad, algo que se expresó específicamente en los años 1990 en la obligación de adquirir responsabilidad y entidad jurídica y, en algunos casos, en la obligación de especializarse, profesionalizarse u organizarse en redes que debieron asumir las organizaciones barriales.

Un referente del CPI me comentaba en el mes de julio de 2010 que ya se había entregado toda la información sobre los qom en Bs. As., que ahora venía la etapa de la regularización dominial “darle las tierras a los que ya están viviendo y luego buscar tierras para que la gente que vive dispersa se junte y se la otorguen”

Ese mismo año, otro referente qom me expresaba que las familias que residían en la localidad de Monte Chingolo, municipio de Lanús, se asumían como parte de un conjunto

⁶⁶ Tamagno (1996, 2010) revisa el concepto de “comunidad” que guía las políticas públicas para pensarlo luego en término del filósofo italiano Roberto Esposito quien critica la concepción de “comunidad” que se encuentra en toda la filosofía liberal, que coloca a la “comunidad” en el horizonte de lo “propio” y de la “propiedad” de un pueblo singular y que exagera la idea de un individuo que busca un alter ego semejante en todo y para todo, suponiendo a la comunidad como un valor que se puede perder o reencontrar, donde lo “común” es la propiedad -étnica, territorial, espiritual- que une a los sujetos; definición que tendría en Hobbes su máximo exponente.

de familias residentes en Villa IAPI, municipio de Quilmes. Familias que se hallaban inscritas como comunidad en el RENACI. En Villa IAPI, aclaraba, también hay familias nucleadas en torno a una asociación. A estas últimas, comentaba, les decían [los que se nucleaban en torno a la comunidad] que sigan adelante a pesar de que en ocasiones no encontraban un reconocimiento desde el INAI. Luego, y en relación a la etapa de regularización dominial, afirmaba que alguna gente de Villa IAPI, Monte Chingolo, La Boca y los Eucaliptus estaban buscando un predio para viviendas. De La Boca muchos habían ido a Marcos Paz “Era lejos. Si bien no estamos en la ciudad lo que hacemos [trabajo] tiene que ver con la ciudad”. El relato de su trayectoria migratoria no se hizo esperar y abarcó Budge, Fuerte Apache, y los Eucaliptus. También el relato de cómo lograron asentarse y organizarse en La Plata y después en Derqui. Logros que vivencia como una lucha colectiva. “Nos fuimos porque éramos muchos y pensamos ‘que vayan los que más las necesiten, los que tengan más necesidad de una vivienda’” (Varón indígena Qom, ciudad de Quilmes, año 2010).

TOBAS EN LA PLATA

El nucleamiento del “barrio toba” de las Malvinas, ciudad de La Plata, constituido en torno a la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom muestra singular relevancia, ya que fue constituido a partir de un conjunto de familias qom migrantes que consiguió tierras y por medio de un plan de autoconstrucción de viviendas conformó un barrio organizado; luego le seguiría con similares características el “barrio toba” de Derqui⁶⁷. Además este nucleamiento de La Plata constituye un desprendimiento del de Villa IAPI (Quilmes), primer nucleamiento importante del AGBA (Tamagno 1986, 2001) que junto con aquellos ubicados en Ciudadela, General Pacheco, Lanús y Dock Sur son los más antiguos y que ocupan tierras fiscales (Ibáñez Caselli 2002).

La ciudad de La Plata es la capital de la provincia de Buenos Aires. La misma se ubica a 56 Km. al sudeste de la ciudad homónima, capital de la República Argentina. Según el censo de 2010 (llevado a cabo por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos/INDEC), la

⁶⁷ En Carrasco y Briones (1996) y con mayor profundidad en Hetch (2010) se encuentra una descripción de los procesos de nucleamiento que dieran origen a este barrio, esta última autora ofrece además una detallada descripción del mismo.

ciudad tiene una población de 649.613 habitantes⁶⁸. El nucleamiento de referencia, conocido como “barrio toba” por los blancos y conformado en torno a la Asociación Civil *Ntaunaq Nam Qom*, se ubica en la periferia urbana, específicamente en Melchor Romero [Imagen XVI], uno de los 18 centros comunales que conforman el partido de la Plata⁶⁹.



XVI. Ubicación Nucleamiento Asociación Ntaunaq Nam Qom

Este nucleamiento ocupa una manzana de viviendas distribuidas en torno a un espacio verde comunitario, más una cuadra. Los primeros ocupantes arribaron a esta zona en 1991. Si bien las cadenas migratorias constituyen un factor clave en la decisión de migrar, en la concreción del desplazamiento y en la producción espacial resultante; estos procesos también dependen de la posibilidad de acceso a la tierra y la vivienda en el medio urbano (mercado inmobiliario y del suelo, políticas públicas, legislación vigente, etc.). El nucleamiento de referencia comenzó a gestarse en el año 1984, en Ciudadela (provincia de Buenos Aires), cuando un conjunto de familias se organizó a los fines de “buscar un pedacito de tierra donde desarrollar nuestra cultura”. En el año 1991 llegaron a la periferia de la ciudad de La Plata las primeras ocho familias, para autoconstruir sus viviendas en el

⁶⁸ <http://www.censo2010.indec.gov.ar>

⁶⁹ El Partido de La Plata está conformado por diferentes Centros Comunales: Casco Urbano, Abasto, Arturo Segui, City Bell, Etcheverry, El Peligro, Gonnet, Gorina, Hernández, Lisandro Olmos, Los Hornos, Melchor Romero, Ringuélet, San Carlos, San Lorenzo, Tolosa, Villa Elisa y Villa Elvira.

marco de un Plan de Saneamiento Habitacional del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires; algunas de ellas recorriendo con anterioridad, y al seguir redes de relaciones, otras localidades del Gran Buenos Aires [Cuadro N° 1].

	Directo	Quilmes ⁷⁰	3 de febrero ⁷¹	La Matanza ⁷²	Capital Federal ⁷³	Lomas de Zamora ⁷⁴	Escobar	Esteban Echeverría ⁷⁵
1	X							
2		X						
3		X						
4		X	X	X				
5			X					
6	X							
7					X			
8		X			X			
9		X						
10		X						
11		X						
12			X					
13		X	X	X		X		
14		X						
15			X				X	X

Cuadro N° 1. Trayectorias migratorias de referentes que arribaron a La Plata en 1991. Encuesta realizada en el marco de la Línea de Investigación “Identidad, etnicidad, interculturalidad. Indígenas en ciudad” del LIAS

En 1996, y tras haber finalizado el proceso de autoconstrucción, el número de familias se elevaba a treinta y seis. Para ese entonces la población alcanzaba aproximadamente 250 habitantes, población cuya fluctuación pude observar durante el período de trabajo de

⁷⁰ Dentro de este partido se mencionan algunas localidades (Bernal - Don Bosco) y barrios (Villa Los Eucaliptus - Villa IAPI)

⁷¹ La localidad de Ciudadela y específicamente Fuerte Apache.

⁷² Dentro de este partido se mencionan la localidad de Isidro Casanova y el barrio San Alberto.

⁷³ Específicamente La Boca.

⁷⁴ Particularmente Ingeniero Budge, de la localidad de Banfield.

⁷⁵ Específicamente la localidad de Monte Grande.

campo intensivo (2006-2009) debido al significativo crecimiento vegetativo⁷⁶ y según la tasa de migración. Si bien son 36 las familias que viven en unidades domésticas de tipo nuclear (compuestas por una pareja y sus hijos) y de tipo extendido (compuestas por tres generaciones: la de los abuelos, los hijos y los nietos), frecuentemente, dichas unidades albergan a alguna persona o familia que llega “de visita” y/o para buscar un lugar en Buenos Aires donde asentarse; a los hijos mayores que se van a vivir temporalmente a las casas de otros parientes; a las parejas de hijas/os adolescentes, y a los hijos/as de éstos que quedan al cuidado de los abuelos. De allí que la constitución del nucleamiento varíe a lo largo del tiempo.

La gestación del barrio se vincula tanto a las redes de parentesco [Cuadro N° 2], como a las circunstancias políticas nacionales, provinciales y municipales. Ante las alternativas dadas por la encuesta las respuestas señalaron claramente la significación del vínculo parental. En este sentido la importancia de las relaciones de parentesco está dada no sólo por constituir un factor significativo en la migración -central al momento de tomar la decisión de migrar y responsable de la configuración de determinados modelos de desplazamiento (Bieder 1973)- sino porque proporciona una base para la explicación de los mecanismos de reconstrucción territorial e identitaria (Maidana 2009b).

	Familiar	Vecino qom	Vecino no qom	Grupo del culto	Otros
1	X	X			
2	X	X			
3	X				
4	X	X			
5		X			
6	X				
7	X				
8	X	X			
9		X			

⁷⁶ La propia gente indígena calcula una descendencia de entre 7 y 8 niños por pareja.

10		X			
11	X				
12	X				
13	X				
14	X				
15	X				

Cuadro N° 2 ¿Cómo se enteraron del plan las familias de la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom que accedieron a la tierra y las viviendas en la ciudad de La Plata?

En palabras de uno de los referentes:

“...Y bueno, yo cuando vine estuve en Ciudadela Norte. Me metí en un local que estaba desocupado. Nos metimos por necesidad, porque no teníamos dónde vivir. Precariamente no nos quedamos. Para quedar ahí definitivamente, no teníamos que quedarnos. Pero era la forma de organizarnos un poco, cuando una... alguna comunidad mía. Éramos como treinta familias que vivíamos allá, por las inundaciones, por todo esto. Entonces surgió ahí, en Ciudadela, que nos quedamos. Venían gente de todas partes preguntando quién nos dio permiso... Nadie. Nos metimos porque teníamos necesidad, para tener un techo. Bueno, nos encontramos acá y un día con esa misma necesidad teníamos todos. La misma necesidad y, bueno... Digo, no puede ser que estemos así, que no podemos ser... organizarnos, de juntarnos, hacer un plan, a ver... No sabemos nada de eso, ¿viste? Qué papeles se debe hacer. Y bueno, un día fuimos a una fundación de vivienda que está acá en Ciudadela Norte también [...]. No espere porque nosotros decimos ‘sí, somos indios, somos dueños de la tierra’, pero nunca no nos dan nada. Tenemos que organizarnos para que nos cedan la tierra... para que nos den algún crédito por entre medio de una organización. Pero acá, no porque somos aborígenes nos dieron la tierra, nos dieron la casa... Si no, nos dieron crédito, la tierra y a pagar. Pero con personería jurídica formada. Entonces, recién se dio un crédito, Pero mientras no había eso. Acá no se dio nada. No se dio nada. Si nosotros enfrentamos a pagar. Eso es lo que a veces dicen ‘somos dueños de la tierra’. Nosotros hoy en día tenemos que comprar. Pero así es la vida [...].” [Testimonio tomado del audiovisual *NTAUNAQ NAM QOM* -

Identidad y lucha por la tierra - Gente Toba en la Ciudad, producido por las familias Barreto, Canciano, Gómez, González, Lagos, Ramírez, Rossi y Villeta, junto a la Cátedra de Antropología Sociocultural I de la FCNyM-UNLP. Dirección: Liliana Tamagno. Idea y realización: Liliana Tamagno y Carlos Barreto. Ciudad de La Plata, año 1994.]

El nucleamiento en el cual se ha centrado el análisis, en tanto promovido por un plan del Gobierno Provincial, destinado a atender el déficit habitacional en la zona, no se constituyó, en principio, como un asentamiento informal⁷⁷. Sin embargo, el hecho de que la gente indígena no haya podido cumplir con una cláusula inicial -que estipulaba el pago por las tierras obtenidas- imposibilitó la formalización de la ocupación territorial desde el punto de vista jurídico. De allí que hoy y pese a los esfuerzos realizados, sólo posean un título provisional de uso de los terrenos donde han autoconstruido sus viviendas. La personería jurídica que les posibilitara otrora el acceso a la tierra y la vivienda, en el marco de un programa que no contemplaba su especificidad étnica, les permite hoy, al reconocer su preexistencia como pueblo indígena, reclamar soberanía, derechos de propiedad/titulación y autodeterminación sobre tierras y territorios así como también acceder a programas y planes del gobierno. Cabe agregar que conforme a lo establecido en la Ley 26.160 la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom debió tramitar la figura legal de “Comunidad Indígena” para inscribirse en el RENACI. Esto les ha generado una serie de tensiones ya que según la “GUÍA ORIENTADORA PARA LA INSCRIPCIÓN DE LA PERSONERÍA JURÍDICA DE COMUNIDADES INDIGENAS” del INAI establece, entre las pautas para inscribirse en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas que “NO pueden estar inscriptas en el RENACI ni Asociaciones Civiles, ni Entidades de bien público, ni Centros vecinales ni federaciones, *aunque sus miembros sean indígenas*” (página 2, mi resaltado)

Si bien los diversos nucleamientos conformados en provincia de Buenos Aires difieren en cuanto a ubicación geográfica, grados de institucionalización y/o instituciones que los representan (asociación, comunidad, iglesias), agentes que los conforman, al mismo tiempo

⁷⁷ La informalidad/ilegalidad/irregularidad implica dos formas de transgresiones respecto a los aspectos dominiales y al proceso de urbanización: 1. La falta de títulos de propiedad (o contratos de alquiler); y 2. Incumplimiento de las normas, subdivisión, uso, ocupación, y construcción de la ciudad, así como de los requerimientos ambientales para la localización de usos urbanos (Clichezsky 2009: 64-65).

que están sujetos a las tensiones locales expresión de coyunturas políticas y económicas, no podemos menos que señalar en ellos un denominador común: todos son emergentes de la historia del pueblo qom, historia signada por el destierro, el etnocidio y el despojo, pero también por la lucha, la resistencia y la organización. Expuestos a la misma contradicción: otrora obligados a resolver su existencia en términos del individualismo y la propiedad privada), hoy debiendo afrontar la exigencia de colectivizarse en términos ajenos a los propios modos en que materializan y subjetivan lo colectivo/comunitario. Situación que vuelve a tornar vigente lo expresado por Tamagno (1997b) cuando señala que “los derechos indígenas no se agotan ni se resuelven en el contexto de los marcos legales de ninguna política indigenista, los derechos de los indígenas se harán realidad cuando desaparezcan las relaciones de fuerza y disciplinamiento a las que están constantemente sometidos” (131).

CAPITULO V

MIGRACIÓN, PARENTESCO Y TERRITORIO

“Resulta indudable que para los pueblos nativos el territorio representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva, en la medida en que la ideología social se construye también en relación con un medio ambiente determinado.”
Bartolomé (1997: 86).

5.1. PROCESOS MIGRATORIOS. CONCEPTUALIZACIONES Y ANÁLISIS

Los desplazamientos poblacionales y migraciones a las ciudades no son fenómenos particulares de nuestra época. Pero el volumen y la amplitud de los movimientos migratorios internos durante el siglo XX, en América Latina en general y Argentina en particular, señalan profundas transformaciones socioeconómicas.

En el análisis de los procesos migratorios los tradicionales modelos explicativos se basaban en la teoría del *pull and push*, que permite dar cuenta de las condiciones estructurales que actúan como factores de atracción y expulsión de población en ciertas localidades y/o regiones espacialmente delimitadas; marco analítico utilizado por primera vez -aunque en forma implícita, tal como lo destaca Arango (1985)- en la obra de Ernest George Ravenstein (1885, 1889). Si bien las transformaciones económicas, los mecanismos de oferta y demanda de mano de obra y la industrialización permiten explicar la migración rural-urbana en la época moderna y cuando ésta se presenta a escala masiva (Durhan 1978), esta relación causal sólo esclarece parcialmente el fenómeno, ya que no permite dar cuenta ni de la selectividad de los migrantes -¿por qué no todos migran? o bien ¿por qué no todos lo hacen de la misma manera?- ni de las variaciones ocurridas en distintos períodos históricos y en diferentes lugares (Arizpe 1976 y 1978). Las revisiones del determinismo económico como explicación única y las objeciones realizadas a las explicaciones unifactoriales de la migración condujeron, a partir de la década del '50, a incorporar las nociones de campo, flujo, red y cadena como instrumentos metodológicos/herramientas analíticas para el estudio de los movimientos poblacionales. Con ellos se destaca la

multivocalidad del fenómeno y se busca superar interpretaciones mecanicistas y/o formalistas que observaba el contexto económico, político y socio histórico en el que las migraciones acontecen, sin tener en cuenta la capacidad de agencia de los migrantes, sin comprenderlos en tanto sujetos activos y capaces de tomar -tras la consideración de numerosas alternativas- múltiples y diversas decisiones. Estos enfoques constituyen un punto de encuentro entre visiones “micro” y “macro” (Silvestre 2000), que torna visibles las interacciones entre el lugar de origen y los lugares de destino, así como las de estos últimos entre sí. Fueron Charles Price (1963) y John y Leatrice Mac Donald (1964) quienes definieron el fenómeno de las “cadenas migratorias”, por el cual familiares, amigos y/o paisanos informan sobre las condiciones en los lugares de migración a quienes persisten en los lugares de origen y en algunos casos los animan a emigrar y los hospedan a su llegada, ayudándolos a asentarse y organizarse en el nuevo medio. Luego, autores como Franc Sturino, Alain Morel y Samuel Baily, realizaron sustanciales aportes en el sentido de señalar el carácter multipolar de la red social⁷⁸. Para el caso de la migración interna en Latinoamérica han sido varios los autores que señalaron, tempranamente, la tendencia de los migrantes a vivir con sus parientes y “paisanos” del lugar de origen (Cardoso de Oliveira 1972, entre otros). Larissa Lomnitz (1976) concluye que la red de intercambio entre parientes es vital para la supervivencia de los migrantes en una barriada de México. McDonald (1968, citado por Arizpe 1978: 26) llega incluso a afirmar que el hecho de que la gente tenga parientes en la ciudad es el motivo por el que migran.

En nuestro trabajo, los procesos migratorios nos interesan en la medida en que conducen a procesos que definimos como redimensionalizaciones territoriales e identitarias entendidas como procesos sociales complejos. Para interpretar la información ofrecida por nuestros interlocutores respecto de las percepciones sobre la migración, en el contexto de particulares procesos de industrialización y urbanización, de las políticas gubernamentales y de los cambios demográficos, encontramos sumamente operativa la propuesta de Lourdes Arizpe (1976 y 1978) quien, tomando a Mitchell (1959), planea distinguir las causas necesarias (factores estructurales) de las causas suficientes de la migración (forma subjetiva en que el

⁷⁸ En los trabajos de Ana Jofre (2002, 2003), sobre movimientos poblacionales internacionales, se puede encontrar una detallada síntesis del desarrollo de herramientas teóricas-conceptuales y metodológicas para el abordaje de las migraciones.

individuo percibe dichos factores y las decisiones que toma en base a ello), identificando tres niveles causales de la migración: 1) el de las causas generales o condiciones, que constituye el nivel de mayor magnitud que afecta a la unidad social mayor, es decir, al área de análisis que incluye a las comunidades de origen y las ciudades de destino 2) el de las causas mediatas, que comprende aquellos factores que influyen directamente en los grupos sociales y culturales de una región dada y 3) el de las causas inmediatas o factores precipitantes, que incluye acontecimientos precisos que constituyen el último empujón que necesita el migrante para partir, lo que Gulliver (citado en Mitchell, 1959) llama “last straw causes”.

Para el caso de la migración qom que nos ocupa en este trabajo, las causas generales o condiciones estarían dadas por el modelo general de desarrollo adoptado por el Estado-nación argentino; por su inserción en el mercado mundial como país agro exportador junto a una incipiente industrialización y la consecuente agudización de los desequilibrios económicos entre regiones); por las políticas indigenistas no exentas de violencia y por las políticas sociales que regulan el acceso a vivienda y servicios y viviendas en el medio urbano. Las causas mediatas estarían dadas por las abruptas transformaciones en los lugares de origen, generadas por la expansión de la frontera agraria, la privatización y concentración de la propiedad de la tierra, la mecanización del agro y la consecuente imposibilidad de reproducir su existencia en términos de lo colectivo comunitario y al mismo tiempo por lo que sucede en los lugares de destino (localización de industrias, generación de alternativas ocupacionales y necesidad de mano de obra). Los factores precipitantes estarían dados por acontecimientos a nivel local tales represiones, inundaciones, sequías, enfermedades que determinan el momento específico de partida. Como ha señalado Barabas (1999) la migración alivia la presión demográfica, posibilitando la reproducción de las comunidades indígenas en los territorios de origen⁷⁹.

⁷⁹ Radovich (2004) señala para el caso del pueblo mapuche cómo luego del sometimiento militar y debido a usurpaciones de tierras, distintas comunidades mapuche tuvieron que reasentarse compulsivamente en áreas de reducido tamaño, con escasa productividad y de difícil acceso. Posteriormente y durante el transcurso del siglo XX, distintas unidades domésticas se convirtieron en proveedoras de fuerza de trabajo asalariada en diversas explotaciones económicas y la creciente presión demográfica sobre una limitada disponibilidad de tierras condujo al desplazamiento de fuerza de trabajo hacia localidades urbanas. Este autor destaca la migración como el resultado de factores estructurales de la economía como así también una respuesta de los grupos domésticos, una estrategia de la unidad doméstica aunque sólo se traslade un miembro de la misma.

Las experiencia de migración y asentamiento en el medio urbano que se relata a continuación no sólo da cuenta de los diversos factores que causan la migración e influyen en la selectividad de los migrantes, es decir, de las “razones para irse”, sino que permite la comprensión teórica de cómo se combinan dichos factores con aquellos que el migrante afronta, encuentra y/o construye en el lugar de destino:

“Mi historia personal comienza, según mi relato, desde que tengo uso de razón [...] Mi niñez transcurrió en un barrio llamado Barrio General Güemes de Fontana y todos los años íbamos a *Pampa del Indio* que era *mi lugar de origen, el lugar de origen de mis abuelos, de mis padres y mío, porque yo nací ahí. Cuando tenía quince días, me contaba mi mamá, se fueron a ‘la capital’, como ellos decían, a Resistencia, para buscar mejores horizontes. Porque desde esa época ya empezaban a vender las tierras de los hermanos, porque siempre vivieron en tierras fiscales, siempre. Si bien decían que era la tierra de los aborígenes, pero lamentablemente cuando hay, había un comprador se le iba corriendo de lugar [...] Empecé a trabajar desde el colegio secundario, estudiaba y trabajaba [...] después fui dejando, fui metiéndome en las organizaciones que se estaban gestando en ese momento, cuando se estaba tratando de armar la ley 3.258 en Chaco, que es la ley del aborígen, que se creaba el Instituto del Aborígen Chaqueño y, bueno, fui empezándome a meter ahí [...] con la creación de eso entré [...] porque el presidente de ese momento era, es *mi abuelo, el primo hermano de mi abuela, la mamá de mi mamá, [...] es toda una cadena [...] entonces bueno, porque lo conocía, porque el sabía de mi capacidad, porque él siempre buscaba gente formada y que sea toba [...] Cumplió su mandato y después ya no fue más electo [...] y nosotros que éramos contratados de servicio, nos corrieron todo [...] era una época difícil [...] Cuando nos despidieron éramos ocho mil contratados entre aborígen, no aborígen, barrieron una barbaridad [...] con esa gente a veces nos encontrábamos, para ir a buscar un puesto de trabajo tenías tres, cuatro cuadras de cola. Para un puestito de vendedor, de vendedora, de lo que fuere. Bueno, anduvimos todo un año así, ida y vuelta con una amiga [...] Con ella iba a todos lados, porque trabajábamos en**

el IDACH⁸⁰ [...] y bueno, *el hermano de ella* [...], *él ya vivía acá, él cuando fue allá, a visitar a sus padres, les decía que acá se iba a armar unas viviendas, que los paisanos de acá estaban mejor que los de allá* [...] Bueno, cuando vino él de vuelta, porque él *en realidad fue a buscarla a* [...] *su mujer*, que estaba viviendo en la casa de los suegros [...] *cuando vino él de vuelta le trajo a la hermana, a mi amiga* [...] *entonces, vino él, la señora, mi amiga y yo me colé* [...] Era en el mes de mayo, del noventa y dos, noventa y dos, noventa y uno, no me acuerdo ya, la cuestión es que vinimos en el tren que salía de Corrientes, nos fuimos a Corrientes para venir a la Capital en tren. Como doce horas duró ese tren, un frío hacía, y *yo me acuerdo que venía llorando por el camino ‘Chau comunidad, chau Barrio Toba... nunca más voy a estar en ninguna comunidad’* [...] y *cuando llegué acá ‘¡Oh, otra comunidad!’* [...] Estaban estas 8 casas, que ya se habían inaugurado. Nosotros llegamos en mayo, en abril de ese año se habían inaugurado. Así que estaban estrenaditas recién” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008).

Como señala Durhan (1978) ninguna migración puede ser comprendida exclusivamente como un desplazamiento geográfico. Los migrantes van y vienen, cuentan sus experiencias, describen los lugares donde estuvieron, explican cómo se hace el viaje de un lugar particular para otro, o bien mandan noticias de boca en boca y de ese modo las experiencias individuales son incorporadas por la “comunidad”. “El espacio, el mundo físico no es una concepción abstracta, resulta de la experiencia concreta de la colectividad, elaborada a través de la comunicación interpersonal directa. El universo espacial del hombre de campo se compone de los lugares donde sus conocidos estuvieron, o donde viven personas de su relación. Espacio geográfico y espacio social se constituyen como una realidad única” (136-137, mi traducción).

Frecuentemente el hecho de poseer parientes, amigos y/o paisanos (en el sentido de coterráneos) en un lugar, es lo que orienta la migración, fundamentalmente cuando los desplazamientos implican cambios radicales: campo-ciudad. Es decir, la elección de un destino sobre otros posibles se basa en las relaciones sociales. Los lugares que conocen son

⁸⁰ Instituto del Aborigen Chaqueño.

aquellos que hacen parte de la experiencia del conjunto de pertenencia -en sentido amplio- y son fundamentalmente las relaciones de parentesco las que sirven de apoyo en el desplazamiento. El migrante no se aventura a lo desconocido, sino que se orienta por relatos, noticias, referencias, informaciones, obtenidas a través de sus relaciones personales. Las entrevistas realizadas son extremadamente claras al respecto:

“Tengo repartidos allí [Travesía] familiares, familiares en Rouillón, en los Pumitas. Familiares, parientes de mi papá y de mi madre [...] desde el Chaco tengo a mi madre y los familiares de ella y los familiares de mi papá. En Formosa tengo familia de mi madre, familiares de mi padre y... y aquí en Buenos Aires tengo familiares por parte de mi padre y de mi madre [...] están en Derqui, acá en La Plata, tengo a mis primos (maternos) aquí en La Plata [...] y a mi tío [...] y allá en Derqui tengo mis tíos por parte de mi padre [...]” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2007)

La migración no implica por lo tanto un abandono de las relaciones establecidas en y con los lugares de origen, sino un reordenamiento de las mismas. La movilización de conocimientos y relaciones establecidas en y con los lugares de origen constituyen el punto de apoyo con el cual los migrantes cuentan para arribar, asentarse y organizarse en la ciudad, cuyas grandes concentraciones de población, particular arquitectura y dinámica se presentan como verdaderos desafíos.

Bigot, Rodríguez y Vásquez (1991) afirman que la lógica de los asentamientos en barrios periféricos de Rosario “responde a un sistema de lealtades y *parentesco* inherente a la familia ampliada. En términos generales persiste una pauta: cuando un aborigen se instala en uno de los asentamientos y consigue, mediante “changas” u otros trabajos a destajo, dinero suficiente para traer a una parte de su familia (o fundar otra), un nuevo aborigen pariente o amigo del primero reside en su casa hasta poder costearse la construcción de una vivienda precaria para recibir su propia familia” (230) y agregan que “*debido a la crisis económica en la que está sumergido todo el país, parece configurarse una nueva pauta de migración: la de grupos familiares enteros que prueban fortuna contando con la solidaridad de sus ‘hermanos’*” (mi resaltado).

Lo cierto es que las referencias a parientes, paisanos y/o amigos que “*llegaron antes*” se multiplican no sólo en La Plata. Una mujer referente indígena qom, en una entrevista realizada en la ciudad de Rosario, expresaba:

“... antes de venir acá me, me fui a Las Palmas a buscar a mi hermano y me dijeron ahí, la gente del lugar, de La Leonesa, Las Palmas... *recorrí todas partes para [...] buscar, para encontrar a mi hermano.* Y me dicen la gente “no, no, no está más aquí en La Palmas, *se fue a Rosario*” Bueno, ya tengo una, un punto de llegada hasta aquí. Después tengo a mi prima Norma, donde ella vivía en Buenos Aires, después se traslada a Rosario, porque ya hay familias indígenas acá. *Entonces nos largamos de allá, yo porque me quedé cesante de mi trabajo [...] me quedé cesante después de nueve años de trabajo [...] Nos vinimos acá y bueno, porque ya estaba mi prima y mi hermano [...] Mi prima ya lo conocía, ella se crió con nosotros en Pampa del Indio, y allá nos habló de la existencia de una escuela indígena donde se necesitaban maestros indígenas.* Ahí [...] digo voy allá a ver si es real lo que está diciendo mi hermana y aprovecho a buscar a mi hermano, a encontrar a mi hermano mayor. Bueno, hice así, me trasladé con mi familia, con mi marido y mi hijo [...] También, también había otros familiares, que realmente primero vinieron aquí o fueron a Buenos Aires primero, como lo hizo mi prima. Fue a Buenos Aires, después se traslada a Rosario y se queda en Rosario. *Porque en Buenos Aires había primos o parientes ya en la década del cincuenta.* Han ido a Buenos Aires a vivir y desarrollaron su vida allí, sus hijos, su familia. *Entonces de ahí salieron para acá, esta prima mía. Ahora mi hermano tenía ya parientes aquí, familiares aquí. Con las pocas familias que estaban aquí ya eran conocidos, gente de Las Palmas. Entonces la familia de mi hermano se radica aquí por la familia de ellos aquí existente*” (año 2009, mi resaltado).

Marcela Mendoza (1987) al referir a la reproducción social de familias tobas migrantes al conurbano bonaerense señala la presencia de gente toba migrante tanto en Rosario como en diversas localidades del conurbano: Ingeniero Mashwitz, Grand Bourg, Pilar, Ciudadela, Villa Rosa, General Pacheco, San Miguel Laferrere, Florencio Varela, Lanús, Quilmes, San Alberto y Budge, indicando que en todos los casos por ella analizados el traslado fue posible por la existencia de parientes ya instalados en la ciudad.

Las nociones de cadena y red enriquecen significativamente la comprensión de la dinámica sociocultural del pueblo qom, al hacer visible la forma en que las redes parentales se reactivan con la migración permitiendo la circulación de los recursos y el apoyo necesario tanto para el traslado como para la instalación en el lugar de destino. Además es la vigencia de vínculos de parentesco establecidos en y con los lugares de origen lo que contribuye a mantener viva la memoria genealógica, lo que hace que los migrantes se reconozcan en un origen común y en una pertenencia, y se identifiquen como parte de un pueblo más allá de la situación geográfica.

Contrariamente a lo que las teorías clásicas sobre migración sostenían respecto de la inevitable “asimilación cultural” y “descaracterización étnica”, son los procesos de reivindicación étnica y cultural los que dinamizan más profundamente la vida de los migrantes indígenas. Pero la revalorización de la identidad indígena y la reproducción cultural no deben entenderse sólo como mecanismos de resistencia frente a realidades discriminatorias, o sólo como expresiones de poder en el contexto de los derechos culturales de los pueblos. La identidad étnica del migrante se expresa en referencias culturales emblemáticas como el pasado común, el parentesco, el idioma y la pertenencia a un origen en un proceso constante de reconfiguración de las culturas “tradicionales” y de redimensionalización de identidades (Barabas 1999).

5.2. LOS QOM MIGRANTES

En América Latina en general y en Argentina en particular, las denominadas “migraciones internas”, de carácter rural-urbano, se incrementaron exponencialmente durante la segunda mitad del siglo XX. Se estima que el 50% del crecimiento urbano de la región se ha debido a este tipo de migración (Arizpe 1978), asociada a la expansión industrial y a la urbanización, a la demanda de mano de obra en las ciudades y a la expulsión de población campesino-indígena que se vio empobrecida y desempleada ante el avance de la frontera agrícola y debido a que su labor fue suplida por modernas maquinarias. Estos procesos de transformación económica plantearon nuevos desafíos en relación a la experiencia de

localización, organización y manejo del espacio transitada por la gente qom en el Gran Chaco⁸¹. Desafíos que dieron lugar a múltiples y variadas respuestas/resistencias (Tamagno 2001); una de ellas: la migración. Referir a las migraciones en términos de respuestas/resistencias implica entenderlas como un fenómeno recurrente y constante - aunque se densifique o flexibilice según períodos- históricamente relacionado con la expansión colonial y por lo tanto inescindible de los violentos y traumáticos procesos de destierro y expropiación a los que se vieron y aún se ven sometidos campesinos e indígenas (Maidana 2009b).

Los desplazamientos migratorios de los qom desde zonas rurales hacia las periferias urbanas se dieron en los dos últimos momentos de contacto con el blanco que señalamos en el Capítulo II, visiblemente vinculados a condicionamientos no sólo socioeconómicos sino también políticos. A fines del siglo XIX - mediados del siglo XX se dirigieron a ciudades y poblados del Gran Chaco, y a partir de la década del '50, hacia las periferias urbanas de Rosario⁸², Buenos Aires⁸³ y La Plata⁸⁴, dando lugar a la conformación de “barrios tobas”.

Entre los qom la división de la tierra -a la que conduce el crecimiento vegetativo en los lugares de origen- y la falta de fuentes de trabajo -producto de los procesos de privatización y mercantilización de la tierra y de la industrialización- son enunciadas recurrentemente como las causas mediatas de la migración; el alambrado y los carteles de “prohibido cazar” son, según los testimonios, signos de estos procesos. Cuestiones económicas se combinan entonces con factores políticos y sociales, tanto a nivel nacional como regional y local. Cuando los migrantes dicen que la vida en el Chaco era difícil no se refieren a una

⁸¹ Ante las situaciones de carencia y explotación generadas en este contexto los qom protagonizaron importantes movilizaciones guiadas por poderosos líderes-chamanes que pregonaban la llegada de una nueva era. Estos movimientos (Napalpí 1924, El Zapallar 1933, Pampa del Indio 1935 y Rincón Bomba 1947) que fueran sofocados y reprimidos resultando en matanzas, fueron analizados en términos de “los últimos intentos chamánicos por reestablecer la armonía” (Miller 1979) “movimientos de tipo milenaristas y mesiánicos” (Cordeu 1969, Bartolomé 1971, Cordeu y Siffredi 1971, Fuscaldó 1982, Vuoto 1986, Vuoto y Wright 1991) o “respuestas socio-religiosas” (Tamagno 2000 y 2001, Tamagno y otros 2010).

⁸² Ciudad del centro-este de Argentina, cabecera del departamento homónimo, y la más populosa de la provincia de Santa Fe.

⁸³ Capital de la República, situada en la región centro-este del país, sobre la orilla occidental del Río de la Plata.

⁸⁴ Capital de la provincia de Buenos Aires, ubicada a 56 kilómetros al sudeste de la ciudad homónima.

dificultad pasajera, sino a una condición inherente, a lo que ha sido denominado como causas generales (Arizpe 1976, 1978).

Las configuraciones sociales y espaciales que han adoptado los qom en el camino de la migración dan cuenta de estos procesos, así como también de sus reclamos y sus luchas, y de las políticas públicas con las cuales éstos se articulan. Miller (1989) señala que con la conformación del Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH)⁸⁵, en octubre de 1998, se generaron expectativas respecto a las posibilidades de restituir la tierra y otros recursos a la gente indígena:

“Un rumor que corría por las comunidades rurales y asentamientos urbanos afirmaba que el IDACH compraría terreno vecino a la Colonia Aborigen de la Provincia del Chaco para facilitar el retorno de familias que habían migrado a Rosario y Buenos Aires [... donde...] habían ya empezado a hacer planes para regresar al Chaco contando con la promesa de los terrenos que les serían provistos.” (8).

Pero fundamentalmente, sus presencias en la ciudad, dan cuenta de las redes de relaciones que vehiculizan la migración, el acceso al suelo y la organización urbana. En el desarrollo de nuestra investigación, pudimos apreciar la significación de dichas redes - fundamentalmente las de parentesco- no sólo para facilitar y hacer posible la migración sino para mantener constantes vínculos (económicos, religiosos, políticos y afectivos) con otros nucleamientos producto de la migración y con los lugares de origen, permitiéndoles reproducir -en la transformación- un patrimonio material y simbólico, que les otorga distintividad y les permite pensar y actuar como parte de un pueblo.

Considerar el concepto de cadena migratoria definido por John y Leatrice Mac Donald como “... movimiento por el cual los migrantes futuros toman conocimiento de las oportunidades laborales existentes, reciben medios para trasladarse y resuelven su

⁸⁵ Ente autárquico que depende del Poder Ejecutivo de la Provincia del Chaco. Organismo administrado por un Directorio compuesto por un Presidente y seis Vocales, (dos por cada etnia reconocida; a saber: Qom, Wichí, y Mocoví), que son elegidos cada tres años mediante elecciones en las que participan todos los indígenas mayores de dieciocho años. El IDACH cuenta con una estructura administrativa que maneja los fondos del presupuesto del organismo -aportados por las rentas generales de la provincia-, y con siete Delegaciones Regionales distribuidas en las zonas de mayor densidad de población Indígena.

alojamiento y su empleo inicial por medio de sus relaciones sociales primarias con migrantes anteriores”(Jofre 2002:97), ha sido central para aplicar el análisis de redes al estudio de los movimientos migratorios y consecuentes procesos de territorialización. Ya que, tal como expresa Sturino (Jofre *op.cit.*:99) “contribuye a explicar los patrones de asentamiento [...], al dar cuenta de la capacidad de los migrantes para insertarse a su arribo en redes informales o formales de coterráneos y conservar en el nuevo espacio esas redes de solidaridad fundadas en un origen común”.

Los desarrollos teórico- metodológicos ya presentados, junto a la teoría del campo migratorio, nos condujeron a ampliar la unidad de análisis; al permitirnos dar cuenta de las conexiones entre los lugares de origen de los migrantes qom y los lugares de destino y superar la idea de que los desplazamientos se dan sólo en la dirección campo-ciudad -al considerar los continuos y frecuentes retornos, las dobles residencias y los retornos diferidos que implican distintas generaciones.

Los procesos de territorialización de los migrantes qom, no pueden ser comprendidos si sólo tomamos en cuenta el lugar del cual emigran, de la misma forma que no se comprenden los procesos de construcción territorial que experimentan en la ciudad estudiando solamente las localidades de migración. En este sentido conceptos tales como “cadenas migratorias”, “campos migratorios” y “redes” complementan y enriquecen el análisis ya que posibilitan comprender los movimientos poblacionales y los consecuentes procesos de construcción territorial no ya como rupturas, sino como procesos continuos y dinámicos de aceptación/rechazo a las presiones recibidas desde lo hegemónico; permiten interpretar los espacios en constante transformación. Hablamos de “dinámica sociocultural del pueblo qom” e interpretamos que la constitución de “barrios tobas” en los lugares de destino se da a partir de la transposición, reproducción y recreación de las redes sociales en contextos particulares (Maidana 2009b). Pensar entonces en términos de procesos de territorialización y construcción identitaria como procesos que son parte de la dinámica sociocultural y que se desarrollan sin solución de continuidad, posibilita superar la visión dualista presente en el par destribalización / retribalización y el par desterritorialización / reterritorialización como fuera ya discutido teóricamente en el Capítulo III.

5.3. EL ANÁLISIS DEL PARENTESCO

La significación del parentesco en los procesos migratorios, de territorialización y de construcción de identidades condujo a detenernos en el análisis de las redes parentales como así también en las discusiones teóricas referidas al campo del parentesco.

A pesar de las definiciones sociales del parentesco utilizadas desde Durkheim, y del debate de los años '60 en torno a su naturaleza biológica y/o social (Barnes 1964, Needahm 1960, Gellner 1960 y 1963, Beattie 1964 y Schneider 1964), se ha tendido a su biologización. Así se han homologado genealogía y parentesco, utilizando los diagramas genealógicos como ilustraciones de las relaciones parentales. A lo largo del trabajo de campo hemos relevado genealogías, registrando, a partir de diferentes egos, el nombre de sus ancestros, colaterales y descendientes y nos hemos remontado a distintas generaciones en función de la capacidad de recordar de cada interlocutor. Sin embargo realizamos un particular empleo de la técnica ideada por Rivers (1910), en el sentido de que nos dejamos llevar por los relatos biográficos que aparecían en tanto construimos las genealogías. Algunos de los componentes de la misma merecían por parte de ego, un detenimiento particular poniendo en evidencia emociones y afectos que no se explican por la distancia que, en el diagrama separaba al ego de referencia de las personas que eran nombradas, sino que obedecían al parentesco en tanto relación social y no meramente biológica. Nuestra prioridad no fue entonces la reconstrucción fidedigna de las genealogías de los referentes con los cuales trabajábamos, sino la reconstrucción del parentesco. Trabajar con el parentesco facilita el activar recuerdos con la sola mención de un nombre, o bien mostrando fotografías (algo que realizamos recurrentemente durante el trabajo de campo) permitiendo el acceso a sucesos lejanos en el tiempo y a personas que pueden o no estar hoy presentes. Recuerdo cuando en la instancia de seleccionar fotografías, a partir de los álbumes del LIAS, sobre la historia del nucleamiento erigido en torno a la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom una mujer adulta trajo al espacio donde realizábamos la selección una bolsa repleta de fotografías. Allí no sólo estaban las familias que constituyeron y constituyen hoy el nucleamiento sino sus parientes que vivieron y/o actualmente viven en las localidades de origen así como en otros

nucleamientos de Bs. As. y Santa Fe. Los relatos sobre sus historias y trayectorias no se hicieron esperar como tampoco la reconstrucción narrativa de la lucha por la tierra ilustrada en las fotografías de aquellos momentos considerados como verdaderos hitos dentro de esta suerte de epopeya (las reuniones en Ciudadela, la inauguración de las viviendas, entre otros). El trabajo de campo no se centró entonces en la realización de preguntas derivadas de una rigurosa aplicación del método genealógico⁸⁶. Al preguntar a nuestros interlocutores por las personas con quienes realizaron los primeros contactos para la migración pudimos observar el rol central de los parientes (Ver Capítulo IV).

En este sentido y en la necesidad de prestar, como hemos dicho, particular atención a la dimensión práctica del parentesco, el análisis de redes se presentó como una importante herramienta. El mismo nos permitió avanzar en una relectura/análisis informatizado tanto de datos recogidos con anterioridad por miembros del equipo de investigación del LIAS⁸⁷ como de datos de nuestro propio trabajo de campo, posibilitando una expresión gráfica de dichos datos. La construcción gráfica de las redes y la teoría de las redes que la sustenta, permite pensar al unísono el espacio físico y social; observar qué referentes del nucleamiento qom analizado se vinculaban al denominado efecto llamada; observar posiciones centrales o periféricas de los individuos respecto de la estructura de la red construida; observar la intensidad y cercanía de las relaciones de los individuos entre sí así como la densidad de la red.

Antes de la conquista y colonización, el Pueblo Qom vivía en bandas bilaterales nómades de familias extensas (Miller 1999) que se desplazaban por un territorio determinado de manera cíclica, reuniéndose en determinadas épocas del año para realizar intercambios, acordar matrimonios y desarrollar actividades rituales. “Las diferencias entre las bandas estaban dadas a partir de varios elementos. Uno de estos es la diferencia de carácter

⁸⁶ Porqueres i Gené (*op.cit.*) presenta un interesante recorrido por la historia de la antropología que, siguiendo las trazas del método genealógico, habilita la reflexión sobre esta técnica de estudio.

⁸⁷ El diagrama de parentesco, centrado en la familia del primer presidente de la Asociación que es hoy pastor de la Iglesia Unida Templo de Fe, fue construido en el tiempo, a medida que la gente indígena iba marcando las relaciones que consideraban significativas. Éste sirvió en principio para mostrar la importancia de las relaciones de parentesco en el orden social, determinando y legitimando liderazgos tanto religiosos como políticos (Tamagno 2001 e Ibáñez Caselli 2007).

direccional, según la proveniencia de las parcialidades: los *sheu-l'ec* (“habitantes del norte), los *dapiguem-l'ec* (“habitantes del oeste”), los *lañaga-shec* (“habitantes del sureste”) y los *collaxa-l'ec* (“habitantes del sur”)” (Salamanca 2006). Las bandas se agrupaban en unidades sociales mayores de carácter político denominadas “tribus” (Braunstein 1983). Las mismas representaban, bajo el régimen de jefatura masculina, la extensión máxima de los nexos parentales y coincidían -en líneas generales- con las unidades culturales y lingüísticas conocidas como “dialectos” (Miller 1979, Sánchez 1986, Braunstein y Wright 1990, Censabella 1999). Se daba el sororato, el levirato y la poligamia, siendo el modelo de matrimonio preferencial exógamo a nivel de banda y endógamo a nivel de tribu. Sin embargo, eran proclives a los matrimonios intertribales e interétnicos. En tanto miembros de la familia Guaycurú, los qom poseían pautas bilaterales de descendencia, aunque, como señala Braunstein (*op.cit.*) algunos autores como Karsten dan cuenta de la presencia de principios unilaterales. En cuanto a la localidad de residencia post-matrimonial solían seguirse las reglas de matrilocidad o uxorilocidad. La terminología de parentesco se utilizaba para designar al individuo del propio grupo local o banda, estableciéndose una diferencia clasificatoria entre los parientes “propios” y “la familia del lugar” (Braunstein *op.cit.*).

En la actualidad los nucleamientos pueden estar conformados por distintos desprendimientos de antiguas bandas, así lo evidencia en el caso estudiado las diferencias lingüísticas atribuidas a algunas familias, aunque la mayoría de los vecinos se reconocen como parientes. La fuerza de los lazos de parentesco -tanto en el nucleamiento de La Plata como en otros- se expresa a través de una endogamia étnica regulada por reglas de exogamia interna fundadas en antiguos linajes y marcadas por diferencias lingüísticas⁸⁸; algo que contribuye a la cohesión social⁸⁹. Ninguna organización parental ha permanecido inalterada, ya que los mismos sistemas parentales comenzaron a ser alterados desde la conquista y la instauración colonial. Los sistemas parentales están integrados por relaciones

⁸⁸ Braunstein (1983) hace referencia a la endogamia tribal entre los tobas señalando, al mismo tiempo, la existencia de una exogamia de banda.

⁸⁹ Cabe agregar que las mismas normas de exogamia pueden modificarse o de hecho se modifican, en tanto estrategias de reproducción en relación a los cambios/transformaciones atravesadas. Algo que podría constituirse por si mismo en un tema significativo de investigación. Ver Tola (2006).

diádicas⁹⁰ e interdiádicas que representan su aspecto dinámico, al suponer el desempeño de conductas sociales concretas. Todas las relaciones diádicas son importantes, pero en cada cultura hay alguna que tiende a predominar sobre las otras; algo que notó a mediados del siglo pasado Radcliffe Brown quien advirtió la tendencia a extender hacia todos los miembros de un grupo cierto tipo de conductas originadas en determinado modelo de relaciones parentales (Bartolomé 2003b). Tomando en cuenta estas consideraciones se podría pensar, para el caso qom, en términos de un predominio del modelo de conducta derivado de la díada fraterna (relaciones de afectividad, colaboración económica, responsabilidades compartidas, ayuda mutua y respaldo emocional), que sirve como patrón referencial para otros comportamientos sociales. De este modo observamos que es frecuente recurrir a la palabra hermano para designar una relación de proximidad afectiva que alude a una filiación étnica compartida. Cuando en 2007 llegamos a Barrio Toba de Resistencia en un cruce de calles vimos un grupo de gente qom vendiendo artesanías. La mujer indígena adulta que nos acompañaba expresó: “los hermanos están vendiendo arcos”. A lo que uno de los jóvenes agregó “allá enfrente hay otro hermano vendiendo canastos”. La mujer no tardó en corregirlo “ustedes por respeto a las personas mayores por más que no los conozcan ‘tío’ o ‘tía’ le tienen que decir”. En términos de un hombre adulto “es una relación la que entra como parentesco”.

El comportamiento matrimonial representa una manera de mantención de aquello que el grupo considera un valor (Woortmann 1995), manifiesta la voluntad de resguardo del capital material y el capital social-cultural del mismo (Bourdieu 2002), la tierra y la identidad. En este sentido no sólo es expresión sino condición para la reproducción/reconstrucción/redimensionalización identitaria y territorial. Pero si bien los lazos de parentesco pueden ser pensados como vínculos más o menos instrumentales, reducirlos a ello obstaculiza la posibilidad de comprenderlos como indispensables en materia de filiación e identidad. Las relaciones de parentesco por lo tanto no deben ser sólo explicadas en función de los desafíos del presente, ya que al establecer un vínculo entre “antiguos” y “nuevos” permiten refundar la relación entre pasado, presente y futuro;

⁹⁰ Los pares articulados: esposo-esposa (díada conyugal), madre-hijo/a (díada materna), padre-hijo/a (díada paterna) y hermano/a-hermano/a (díada fraterna).

haciendo que aún los jóvenes nacidos en la ciudad, se reconozcan e identifiquen en una trayectoria, un origen y una historia común, consolidando el sentido de pertenencia a un colectivo. A través del uso de la lengua, de la transmisión de las costumbres, de los relatos, de los cuentos, de las visitas de parientes, de las anécdotas y de las leyendas, los lugares de origen se hacen presentes en los lugares de migración y “el Chaco” se hace presente tanto en Buenos Aires como en Rosario y en La Plata. Es la red de relaciones de parentesco la que se plasma en el espacio y -en función de la concentración y el aglutinamiento- da lugar a una extensa e intensa red de nucleamientos que permite identificarse en el tiempo y en el espacio, que posibilita que los individuos sepan quiénes son y de dónde vienen. Por ello, ante la pregunta por la identidad étnica la gente indígena responde que cuando se encuentran entre paisanos se reconocen no sólo por la lengua, sino porque rápidamente aparece la pregunta por los antepasados y apelando a la memoria genealógica dan cuenta de su filiación, reconstruyen su genealogía y se ubican en una historia compartida (Maidana 2009b): “...enseguida te das cuenta, primero *por la lengua*” (Hombre indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008, mi resaltado) “...después *porque todos somos parientes*” (Hombre indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008, mi resaltado).

“... y la mayor parte de La Palmas son gente mía, de padre, de parte de mi padre, son gente mía. Me reconocen ellos sin saber, este... *si ellos recuerdan de mi padre son gente mía, se me consideran familia*” (Mujer indígena qom, ciudad de Rosario, año 2008, mi resaltado).

Si bien el parentesco ha sido considerado en tanto indicador de identidad y vinculado incluso a la necesidad de resguardar un capital simbólico-material⁹¹, planteamos aquí que al influir en la elección del destino hacia el cual dirigirse y en el cual asentarse, generando determinados territorios de itinerancia y delineando trayectorias migratorias particulares, configura un importante elemento aglutinador de las poblaciones en el medio urbano; cumple un rol central en los “procesos de territorialización”⁹². Entendemos que en los

⁹¹ La relación entre parentesco y resguardo de capital simbólico-material aparece en Tamagno (1999).

⁹² Utilizamos esta expresión, tomando a autores como Oliveira (1999) y Almeida (2009), para dar lugar a la comprensión de cómo los territorios de pertenencia se construyen históricamente, como resultado de una conjunción de factores políticos, económicos y socioculturales, y un cierto juego de fuerzas en que los agentes sociales luchan y reivindican derechos de cara al Estado (Ver capítulo III).

lugares de migración, los qom migrantes se transforman pero a su vez reconstruyen, reestructuran, reproducen y resignifican su cultura y su identidad; generando formas espaciales particulares. Organizaciones que con frecuencia se formalizan para poder relamar y/o demandar en tanto población indígena, algo que para las políticas públicas implica necesariamente mostrar lo colectivo-comunitario (Ver capítulo IV).

Gordillo (2006) señala que mientras James Scott (1998:64-71) “ha analizado la creación de apellidos como el resultado histórico de intentos estatales por producir sujetos legibles con fines impositivos o de reclutamiento militar” (183), en el Chaco occidental la producción de indígenas “legibles” estuvo vinculada en un principio a un sistema capitalista de disciplina laboral, que requería de registros con los cuales clasificar, medir y pagar el trabajo. “La selección de nombres en castellano solía ser el resultado de los caprichos del empleado a cargo de registrarlos en una planilla. Ello hizo que muchos wichí y tobas fueran nombrados en base a figuras de la historia argentina (Larrea, Saavedra, Moreno, Estrada) o según criterios más crudos y despersonalizados, como su ubicación en la fila (Primero, Segundo o Tercero).” (183) “En otras ocasiones, los trabajadores indígenas maniobraban frente a estas constricciones y creaban versiones fonéticas en castellano de sus nombres aborígenes o elegían los nombres de sus vecinos criollos en el Chaco” (184). En relación a ello, una referente indígena de la ciudad de Rosario reflexionaba sobre el hombre blanco, quien en la necesidad de desarrollar estrategias para dominar y apropiarse del territorio indígena, pareció darse cuenta de la importancia del parentesco; buscando disolver o borrar las historias y las pertenencias para evitar las posibilidades de la herencia, a través de ciertas prácticas como las de cambiar los nombres indígenas y/o desconocerlos:

“Mi mamá es de Pampa del Indio, el papá de ella vivió siempre ahí, siempre ahí en Pampa del Indio, en la zona de esa parte de Chaco. Y mi padre era de La Palmas [...] Todos los parientes de mi padre están aquí ubicados aquí [señala en el mapa] y todos los que salen de Las Palmas son mis parientes [...] El nombre de mi papá es, era, NM Era único M [...] Porque cuando el registro [...] después de la Campaña del desierto, para quitarnos las tierras, divide a los hermanos, de un mismo, de una misma familia poniendo distintos nombres, para no tener acceso a la propiedad, o a heredar la tierra. Y eso fue un etnocidio tremendo [...] distintos apellidos [...] ¿entendés? O sea, para

sacarnos las tierras hicieron eso. Lo dividió a nuestra gente. Mi papá es M y los demás son L, son F, son S [...] Entonces, en la división de apellido, no tenían acceso a las tierras. Porque si vos decís que vos sos hijo de aquél, con este apellido, pero no tenés el apellido del que nombraste, no sos hijo. Eso es lo que nos hicieron con las tierras, con nuestra propia persona, poniéndonos otro apellido, otros nombres”

"... Pero nosotros como pueblo qom, reconocemos toda la línea de sangre del abuelo... eh... papá de mi mamá, sabemos quiénes son su gente, quiénes son su familia, sus familiares, sus nietos, sus sobrinos, sus primos, sus hermanos, todo reconocemos [...] *no nos guiamos por el apellido que nos impone el registro civil, sino nos reconocemos a través de los lazos sanguíneos ¿está?* de la parcialidad que pertenecemos [...] y nos relacionamos de, en todas partes. Yo voy a Buenos Aires tengo mis familiares, yo voy a La Plata tengo mis familiares ¿sí? al norte chaqueño me voy: tengo mi familia, tengo, y ellos ya saben, dicen “sí, existe eh [...] que es nuestra sobrina, nuestra nieta” ¿está? Formosa también tengo familia, familiares míos, parte de la familia paterna de mi madre. *Si, por eso, tenemos ese contacto fuerte, fuerte, fuerte... que hasta ahora no se cortó, a pesar de la separatoria de apellidos, el desalojo de la gente de sus territorios ancestrales [...] los lazos sanguíneos o consanguíneos son lo más sagrado que debemos cuidar, eso es un mandato de nación, del pueblo toba, sí, del pueblo qom, que es real y muy necesario de cuidar, sí, muy necesario y es muy bueno, porque donde vaya, vaya a Buenos Aires tengo mis primos, tengo mis tíos, tengo mis abuelos, sí, o sea, cuento con esa gente, con esas personas que realmente reconocen”* (Mujer indígena qom, ciudad de Rosario, año 2009, mi resaltado).

Son fundamentalmente las relaciones parentales las que permiten a los migrantes reafirmar su origen y ubicarse en el espacio; espacio que constituyen, definen y significan a través de su apropiación material y simbólica, en el marco de constantes luchas, tensiones y/o negociaciones con lo hegemónico, que se desarrollaron a partir de la expropiación del territorio por parte del blanco. Es por ello que entendemos al territorio como una construcción social dinámica, como “la historia de un pueblo en un lugar” (Barabas 2003) y al parentesco como uno de los factores que posibilita a los migrantes *volver a la tierra*; no sólo en el sentido de retornar a los lugares de origen sino de construir territorio más allá de éstos, lo cual implica la redimensionalización territorial e identitaria del Pueblo Qom en su

conjunto. Redimensionalización que permite valorar la importancia de los espacios sociales aunque físicamente distantes entre sí y respecto al origen, y tener en cuenta como parte del pueblo qom a las concentraciones de familias más allá de su significación numérica. Esto implica una nueva racionalidad del espacio que fundamenta no sólo el derecho a la tierra/territorio del cual han sido despojados sino el derecho a aquellas tierras urbanas que constituyen hoy parte del territorio qom⁹³(Maidana *op.cit.*).

5.3 REDES SOCIOPARENTALES Y REDIMENSIONALIZACIÓN TERRITORIAL

El desarrollo de la técnica de redes sociales surgió del análisis de la “adaptación” de migrantes africanos a las ciudades (Hannerz 1980). El concepto de red social (*social network*) ganó aceptación dentro de las ciencias sociales a partir del trabajo pionero de J. A. Barnes (1954), quien definió la red social como “la red de relaciones efectivas o potenciales conectando distintas personas, una vez que las relaciones estructurales en términos de categorías sociales o del sistema de roles han sido abstraídas”.

Se considera que las redes sociales juegan un rol crítico en la decisión de emigrar, al reducir el costo de la migración y aumentar la probabilidad de encontrar empleo en el área de destino⁹⁴. Es en este contexto que proponemos pensar los procesos migratorios del Pueblo Qom, analizados desde 1986 (Tamagno 1986; 2001), utilizando los conceptos de flujo de relaciones y redes. Como flujos al interior de territorios/redes que, enlazando actores sociales y lugares, desempeñan un importante papel la estructuración/organización territorial (Blanco 2007). Reconocemos que esta metodología si bien no alcanza a dimensionar los efectos de la compleja interacción social, enmarcada en el contexto de la

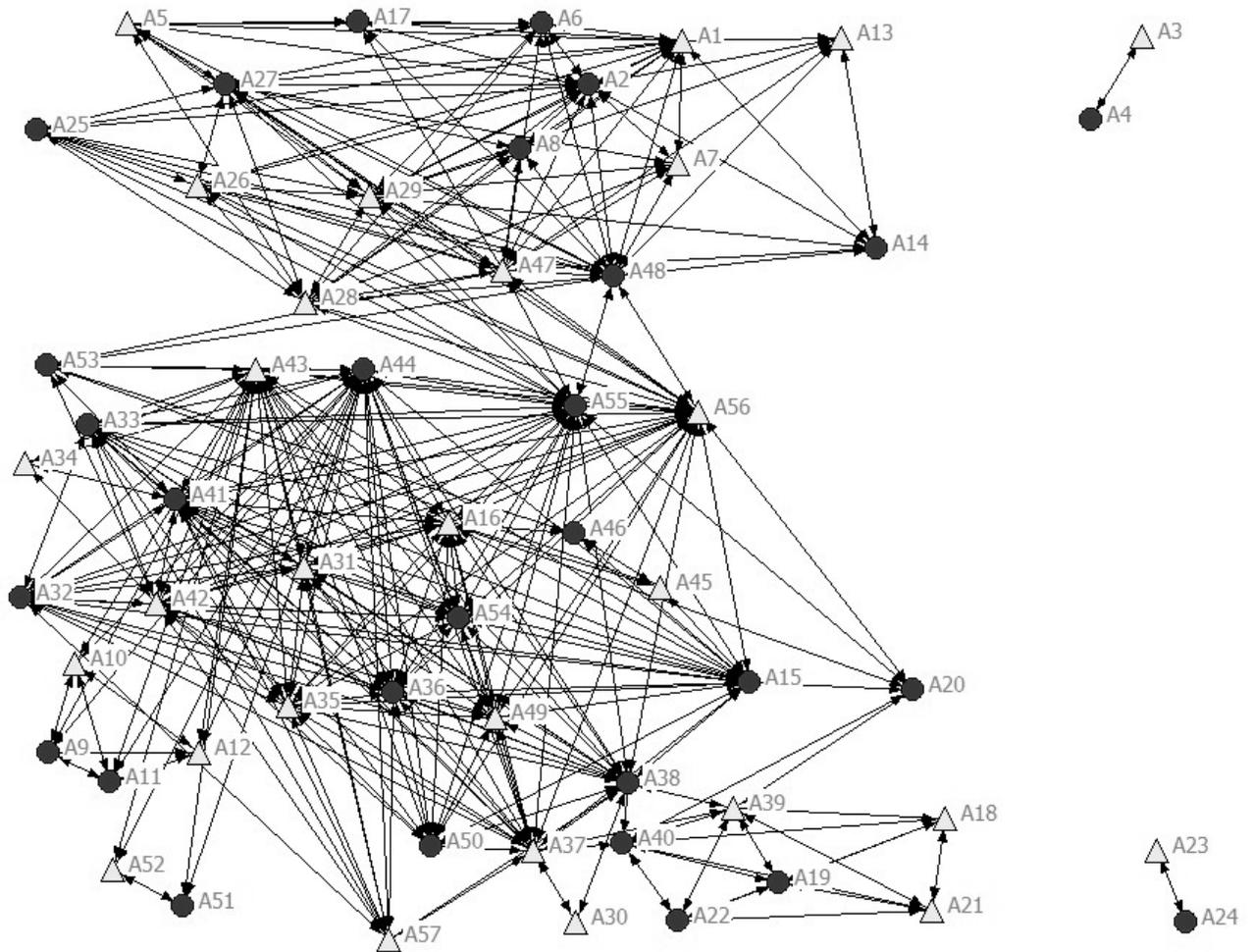
⁹³ Esto se reviste de sumo valor si pensamos que que a los fines de ejecutar la Ley 26.160 antes mencionada, el Gobierno Nacional ha creado -a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y mediante la resolución 587/2007- el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas. Programa que teniendo como objetivo “garantizar a las comunidades indígenas los derechos constitucionalmente reconocidos, regulados por el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y los convenios de Derechos Humanos Internacionales”, deberá garantizar el relevamiento técnico, jurado, catastral de la situación dominial de las “tierras que en forma tradicional, actual y pública ocupan las comunidades indígenas”.

⁹⁴ Para el caso de México Skoufias y otros (2010) señalan la gran cantidad de evidencia empírica existente sobre la significación de las redes sociales en la migración indígena de México a Estados Unidos; remitiendo como ejemplo de ello a los trabajos de Massey y Espinosa (1997), Orrenius (1999) y Munshi (2003). A la vez que ponen de relieve la escasa evidencia sobre el rol de las redes sociales en la migración interna. Temática que abordan en su trabajo confirmando la significación de las mismas en estos tipos de desplazamientos.

etnografía contribuye al estudio de los efectos de las redes no sólo para la migración, sino también para la consecuente redimensionalización territorial operada tras la misma.

Los procesos migratorios, el acceso al suelo urbano y las consecuentes redimensionalización territorial e identitaria que éstos implican son analizados desde el punto de vista de la utilización de las redes de parentesco, centrándonos tanto en las características formales de las mismas como en la movilización de distintos tipos de capital a través de ellas. Planteamos para ello el estudio de las relaciones/vínculos de parentesco de un conjunto de indígenas qom (considerados, utilizando la terminología del análisis de redes, como actores-nodos) que habitan uno de los tantos asentamientos que los mismos han constituido -producto de la migración- en diversas localidades de la provincia de Buenos Aires.

La red analizada es la conformada por referentes indígenas (qom) migrantes nucleados en torno a la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom y sus vínculos de parentesco. Expresada en una matriz cuadrada, donde se consignan la presencia o ausencia de lazos parentales. Es decir, tanto en la vertical (columnas) como en la horizontal (renglones) se registra a los sujetos y en las intersecciones se marca la presencia o ausencia de la relación. Se trabajó así con lo que se denomina *escala binaria*, donde lo que queda expresado es la presencia o ausencia del lazo entre los nodos.



Con la mera observación del grafo correspondiente a la red presentada notamos que la misma posee tres componentes. A3-A4 y A23-A24 están unidos entre sí por una relación de alianza. Ambas parejas provienen de Pampa del Indio, zona de procedencia de la mayor parte de los individuos considerados y se vinculaban con A35 no sólo por su procedencia sino por ser practicantes del mismo culto. Esto es de suma importancia al momento de considerar la “accesibilidad”, dado que prácticamente todos los actores pueden acceder al resto de la red, aunque no presenten vínculos directos con cada uno de los nodos que la conforman, es decir, aunque las distancias entre ellos sean distintas (presenten diferentes longitudes). Asimismo, reparando en el número de actores y la cantidad de lazos presentes en relación a los posibles, anticipamos una densidad alta. Algo que confirmamos a través del cálculo con UCINET:

DENSITY / AVERAGE MATRIX VALUE

	Density	No. of Ties
Matriz revisada codificada	0.1952	623.0000

Pero, si bien la mayoría de los nodos se relacionan entre sí, al observar el grafo resaltan ciertas regiones de la red por su mayor o menor conectividad. Las diferencias en cómo los individuos están conectados puede ser extremadamente útil para entender sus atributos y comportamientos, su significación dentro de la red (Hanneman 2000). Realizaremos una primera aproximación a la estructura de esta red mediante el análisis de tres medidas de centralidad⁹⁵: rango (*degree*), grado de intermediación (*betweenness*) y cercanía (*closeness*).

FREEMAN'S DEGREE CENTRALITY MEASURES:

	1 Degree	2 NrmDegree	3 Share
43 A43	26.000	46.429	0.041
44 A44	26.000	46.429	0.041
55 A55	25.000	44.643	0.039
56 A56	25.000	44.643	0.039
38 A38	21.000	37.500	0.033
37 A37	21.000	37.500	0.033
15 A15	20.000	35.714	0.032
41 A41	20.000	35.714	0.032
42 A42	20.000	35.714	0.032
16 A16	20.000	35.714	0.032
47 A47	18.000	32.143	0.028
36 A36	18.000	32.143	0.028
48 A48	18.000	32.143	0.028
35 A35	18.000	32.143	0.028
32 A32	16.000	28.571	0.025
31 A31	16.000	28.571	0.025
33 A33	16.000	28.571	0.025
29 A29	16.000	28.571	0.025
2 A2	15.000	26.786	0.024
1 A1	15.000	26.786	0.024
54 A54	15.000	26.786	0.024
27 A27	14.000	25.000	0.022
28 A28	14.000	25.000	0.022
49 A49	13.000	23.214	0.021
50 A50	13.000	23.214	0.021
57 A57	11.000	19.643	0.017
25 A25	10.000	17.857	0.016
26 A26	10.000	17.857	0.016
5 A5	9.000	16.071	0.014
6 A6	9.000	16.071	0.014

⁹⁵ Por medida de centralidad se entiende un conjunto de algoritmos calculado sobre cada red, que permite conocer la posición de los nodos al interior de la misma y la estructura de la propia red.

39 A39	8.000	14.286	0.013
53 A53	8.000	14.286	0.013
40 A40	8.000	14.286	0.013
8 A8	7.000	12.500	0.011
7 A7	7.000	12.500	0.011
17 A17	6.000	10.714	0.009
13 A13	6.000	10.714	0.009
20 A20	6.000	10.714	0.009
14 A14	6.000	10.714	0.009
10 A10	5.000	8.929	0.008
18 A18	5.000	8.929	0.008
9 A9	5.000	8.929	0.008
19 A19	5.000	8.929	0.008
11 A11	5.000	8.929	0.008
21 A21	5.000	8.929	0.008
12 A12	5.000	8.929	0.008
22 A22	5.000	8.929	0.008
45 A45	4.000	7.143	0.006
46 A46	4.000	7.143	0.006
34 A34	4.000	7.143	0.006
52 A52	3.000	5.357	0.005
51 A51	3.000	5.357	0.005
30 A30	2.000	3.571	0.003
3 A3	1.000	1.786	0.002
24 A24	1.000	1.786	0.002
4 A4	1.000	1.786	0.002
23 A23	1.000	1.786	0.002

DESCRIPTIVE STATISTICS

	1	2	3
	Degree	NrmDegree	Share
1 Mean	11.123	19.862	0.018
2 Std Dev	7.192	12.842	0.011
3 Sum	634.000	1132.143	1.000
4 Variance	51.722	164.929	0.000
5 SSQ	10000.000	31887.756	0.025
6 MCSSQ	2948.140	9400.958	0.007
7 Euc Norm	100.000	178.571	0.158
8 Minimum	1.000	1.786	0.002
9 Maximum	26.000	46.429	0.041

Network Centralization = 27.53%
Heterogeneity = 2.49%. Normalized = 0.75%

El rango (*degree*) es el número de lazos directos de un actor o nodo, es decir, con cuántos otros nodos se encuentra directamente conectado. En este caso observamos que A43 y A44 tienen los mayores rangos. Lo cual nos indica que son las personas más conectadas de este grupo, las de mayor centralidad. Podríamos suponer que son quienes controlan la mayor cantidad de información. Ya que el rango puede ser considerado una medida que permite acceder al índice de accesibilidad a la información que circula por la red. Siendo los actores de rango más alto los que cuentan con mayor probabilidades de conocer la información y difundirla. El grado también puede ser interpretado como el grado de oportunidad de influir o ser influido por otras personas en la red. Los estadísticos descriptivos brindan información sobre los valores que tomó el rango en el conjunto de la red. Vemos que el rango promedio de la red (*mean*) es de 11.123 y que los valores oscilan entre 1 y 26 (la

menor y la mayor cantidad de lazos). Esta medida entonces no sólo nos ofrece una primera aproximación para determinar cuáles son los nodos centrales, sino que al mostrar una alta tasa de conexiones puede estar indicando una significativa capacidad para movilizar recursos y resolver problemas, algo de suma importancia para el caso, dado que nos estamos refiriendo a población migrante. Además, la presencia vínculos parentales directos entre la mayoría de los actores permite dimensionar la importancia del parentesco no sólo durante el proceso migratorio, sino también durante los posteriores procesos de asentamiento y reorganización en los territorios de migración.

FREEMAN BETWEENNESS CENTRALITY

 Important note: this routine binarizes but does NOT symmetrize.

Un-normalized centralization: 27018.887

	1	2
	Betweenness	nBetweenness

56 A56	542.542	17.615
55 A55	542.542	17.615
44 A44	314.557	10.213
43 A43	314.557	10.213
39 A39	269.718	8.757
38 A38	248.717	8.075
37 A37	248.717	8.075
47 A47	187.318	6.082
48 A48	187.318	6.082
29 A29	139.237	4.521
20 A20	130.800	4.247
40 A40	118.542	3.849
16 A16	94.881	3.081
15 A15	94.881	3.081
28 A28	87.142	2.829
27 A27	87.142	2.829
53 A53	60.894	1.977
41 A41	51.391	1.669
42 A42	51.391	1.669
2 A2	32.193	1.045
25 A25	23.770	0.772
5 A5	14.475	0.470
6 A6	14.475	0.470
1 A1	11.143	0.362
26 A26	10.571	0.343
35 A35	6.054	0.197
36 A36	6.054	0.197
33 A33	4.221	0.137
31 A31	4.221	0.137
32 A32	4.221	0.137
45 A45	1.158	0.038
46 A46	1.158	0.038
24 A24	0.000	0.000
23 A23	0.000	0.000
3 A3	0.000	0.000
22 A22	0.000	0.000
9 A9	0.000	0.000
21 A21	0.000	0.000
4 A4	0.000	0.000
12 A12	0.000	0.000
10 A10	0.000	0.000
7 A7	0.000	0.000
8 A8	0.000	0.000
30 A30	0.000	0.000
17 A17	0.000	0.000
18 A18	0.000	0.000

19 A19	0.000	0.000
34 A34	0.000	0.000
49 A49	0.000	0.000
50 A50	0.000	0.000
51 A51	0.000	0.000
52 A52	0.000	0.000
11 A11	0.000	0.000
54 A54	0.000	0.000
13 A13	0.000	0.000
14 A14	0.000	0.000
57 A57	0.000	0.000

DESCRIPTIVE STATISTICS FOR EACH MEASURE

	1	2
	Betweenness	nBetweenness
1 Mean	68.526	2.225
2 Std Dev	124.301	4.036
3 Sum	3906.000	126.818
4 Variance	15450.745	16.287
5 SSQ	1148356.250	1210.529
6 MCSSQ	880692.500	928.374
7 Euc Norm	1071.614	34.793
8 Minimum	0.000	0.000
9 Maximum	542.542	17.615

Network Centralization Index = 15.66%

Output actor-by-centrality measure matrix saved as dataset FreemanBetweenness

El grado de intermediación (*betweenness*) indica la frecuencia con que aparece un nodo en el tramo más corto (o geodésico) que conecta a otros dos. Es decir, muestra cuando una persona es intermediaria entre otras dos del mismo grupo, cuando actúa de “puente”. En este caso A 55 y A56 son las personas con mayor grado de intermediación. Si observamos el gráfico vemos que conectan dos grandes bloques dentro del mismo, bloques que expresan diferentes líneas de parentesco. Le siguen A43 y A44 que también actúan como “puente” entre líneas de parentesco.

CLOSENESS CENTRALITY

Note: Data not symmetric, therefore separate in-closeness & out-closeness computed.

The network is not connected. Technically, closeness centrality cannot be computed, as there are infinite distances.

Closeness Centrality Measures

	1	2	3	4
	inFarness	outFarness	inCloseness	outCloseness
56 A56	312.000	311.000	17.949	18.006
55 A55	312.000	311.000	17.949	18.006
44 A44	321.000	320.000	17.445	17.500
43 A43	321.000	320.000	17.445	17.500
38 A38	322.000	320.000	17.391	17.500
37 A37	322.000	320.000	17.391	17.500
15 A15	326.000	325.000	17.178	17.231
16 A16	326.000	325.000	17.178	17.231
42 A42	327.000	325.000	17.125	17.231

41 A41	327.000	325.000	17.125	17.231
36 A36	329.000	327.000	17.021	17.125
35 A35	329.000	327.000	17.021	17.125
33 A33	331.000	329.000	16.918	17.021
32 A32	331.000	329.000	16.918	17.021
31 A31	331.000	329.000	16.918	17.021
54 A54	332.000	330.000	16.867	16.970
50 A50	334.000	332.000	16.766	16.867
49 A49	334.000	332.000	16.766	16.867
48 A48	338.000	333.000	16.568	16.817
29 A29	338.000	337.000	16.568	16.617
47 A47	338.000	333.000	16.568	16.817
28 A28	340.000	339.000	16.471	16.519
27 A27	340.000	339.000	16.471	16.519
25 A25	344.000	343.000	16.279	16.327
53 A53	346.000	363.000	16.185	15.427
20 A20	346.000	345.000	16.185	16.232
26 A26	347.000	343.000	16.138	16.327
57 A57	355.000	353.000	15.775	15.864
40 A40	360.000	383.000	15.556	14.621
39 A39	360.000	359.000	15.556	15.599
45 A45	362.000	372.000	15.470	15.054
46 A46	362.000	372.000	15.470	15.054
10 A10	368.000	367.000	15.217	15.259
12 A12	368.000	367.000	15.217	15.259
9 A9	368.000	367.000	15.217	15.259
11 A11	368.000	367.000	15.217	15.259
34 A34	369.000	367.000	15.176	15.259
52 A52	370.000	369.000	15.135	15.176
51 A51	370.000	369.000	15.135	15.176
30 A30	372.000	370.000	15.054	15.135
2 A2	374.000	371.000	14.973	15.094
1 A1	375.000	371.000	14.933	15.094
6 A6	380.000	376.000	14.737	14.894
5 A5	380.000	376.000	14.737	14.894
7 A7	382.000	378.000	14.660	14.815
8 A8	382.000	378.000	14.660	14.815
14 A14	383.000	379.000	14.621	14.776
13 A13	383.000	379.000	14.621	14.776
17 A17	383.000	420.000	14.621	13.333
19 A19	407.000	406.000	13.759	13.793
22 A22	407.000	406.000	13.759	13.793
18 A18	407.000	406.000	13.759	13.793
21 A21	407.000	406.000	13.759	13.793
3 A3	3136.000	3136.000	1.786	1.786
24 A24	3136.000	3136.000	1.786	1.786
4 A4	3136.000	3136.000	1.786	1.786
23 A23	3136.000	3136.000	1.786	1.786

Statistics

	1	2	3	4
	inFarness	outFarness	inCloseness	outCloseness
1 Mean	548.947	548.947	14.925	14.936
2 Std Dev	711.161	711.221	3.776	3.800
3 Sum	31290.000	31290.000	850.747	851.335
4 Variance	505749.906	505835.344	14.258	14.437
5 SSQ	46004308.000	46009176.000	13510.446	13538.197
6 MCSSQ	28827744.000	28832614.000	812.724	822.898
7 Euc Norm	6782.647	6783.006	116.234	116.354
8 Minimum	312.000	311.000	1.786	1.786
9 Maximum	3136.000	3136.000	17.949	18.006

El grado de cercanía (*closeness*) indica la cercanía de un nodo respecto al resto de la red, representa su capacidad de alcanzar a los demás. A56 y A55 son quienes cuentan con un grado de cercanía más grande. A ellos les siguen A44 y A43. Estos últimos son los mismos que aparecen como centrales al considerar la medida de grado. Es interesante notar que los mayores niveles de Intermediación (*Betweenness*), si bien se corresponden a grandes rasgos

con los de grado y cercanía, muestran a A56 y A55 como los actores de mayor relevancia en cuanto al acceso total a la red, pues son ellos quienes presentan los valores más altos. Esto podría relacionarse con el denominado “efecto llamada”, el hecho de que ser capaz de “alcanzar” al resto de la población con menos esfuerzo que los demás integrantes de la red estaría señalando a estos cuatro nodos como un eslabones centrales de la cadena migratoria, como personas con un lugar privilegiado para informar sobre las condiciones en el destino de migración a quienes habitan los lugares de origen, para animarlos a emigrar, para hospedarlos a su llegada, para ayudarlos a asentarse y a organizarse en el nuevo medio.

Para continuar el análisis veremos si existen subredes dentro de nuestra red, es decir, subgrafos o *cliques*⁹⁶. Esta es una aproximación a la estructura de la red de “abajo hacia arriba”, como señala Hanneman (*op.cit.*):

“La noción [de clique] parte de los vínculos simples para “construir” la red. Un mapa de toda la red puede ser construido examinando los tamaños de los distintos cliques y agrupaciones de tipo de clique, notando sus tamaños y yuxtaposiciones. Este tipo de aproximación, acerca de las subestructuras de las redes, tiende a enfatizar cómo lo macro puede surgir de lo micro. Tiende a enfocar nuestra atención primero a los individuos y en entender cómo están inmersos en la estructura mayor de la red a partir de los grupos yuxtapuestos. Esta idea aparentemente obvia se tiene que destacar porque también es posible aproximarse a la cuestión de las subestructuras de las redes desde una perspectiva de arriba hacia abajo. Ambos aspectos son valiosos y complementarios” (Cap. V: 6).

CLIQUES

Minimum Set Size: 3
22 cliques found.

1: A14 A16 A31 A32 A33 A35 A36 A37 A38 A41 A42 A43 A44 A54 A55 A56

⁹⁶ En sentido estricto se denomina *clique* a un conjunto de nodos que presentan todos los vínculos posibles entre ellos. Por ejemplo, en el caso de la relación analizada “ser pariente de”, todas las relaciones están presentes entre A, B y C si A es pariente de B y de C, B es pariente de C y de A, y C es pariente de B y de A.

- 2: A14 A16 A35 A36 A37 A38 A41 A42 A43 A44 A49 A50 A55 A56
- 3: A31 A32 A33 A35 A36 A37 A38 A41 A42 A43 A44 A57
- 4: A34 A41 A42 A43 A44
- 5: A41 A42 A43 A44 A53
- 6: A9 A10 A11 A12 A43 A44
- 7: A43 A44 A51 A52
- 8: A1 A2 A25 A26 A27 A28 A29 A47 A48
- 9: A1 A2 A8 A27 A28 A29 A47 A48
- 10: A1 A2 A5 A6 A27 A28 A29 A47 A48
- 11: A1 A2 A7 A27 A28 A29 A47 A48
- 12: A1 A2 A13 A14 A29 A47 A48
- 13: A1 A2 A5 A6 A17 A47 A48
- 14: A18 A19 A21 A22 A39 A40
- 15: A14 A16 A20 A55 A56
- 16: A20 A39 A40
- 17: A25 A26 A27 A28 A29 A47 A48 A55 A56
- 18: A30 A37 A38
- 19: A37 A38 A39 A40
- 20: A14 A16 A45 A46
- 21: A45 A46 A53
- 22: A47 A48 A53

Clique Proximities: Prop. of clique members that each node is adjacent to

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	
A1	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A2	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A3	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000
A4	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000
A5	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.778	0.875	1.000	0.875	0.714	1.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.556	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A6	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.778	0.875	1.000	0.875	0.714	1.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.556	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A7	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.778	0.875	0.778	1.000	0.714	0.571	0.000	0.000	0.000	0.000	0.556	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A8	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.778	1.000	0.778	0.875	0.714	0.571	0.000	0.000	0.000	0.000	0.556	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A9	0.125	0.143	0.167	0.400	0.400	1.000	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000
A10	0.125	0.143	0.167	0.400	0.400	1.000	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000
A11	0.125	0.143	0.167	0.400	0.400	1.000	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000
A12	0.125	0.143	0.167	0.400	0.400	1.000	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000
A13	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.556	0.625	0.556	0.625	1.000	0.571	0.000	0.000	0.000	0.333	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A14	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.556	0.625	0.556	0.625	1.000	0.571	0.000	0.000	0.000	0.333	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A15	1.000	1.000	0.917	0.800	0.800	0.333	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	0.333	0.222	0.667	0.500	1.000	0.667
A16	1.000	1.000	0.917	0.800	0.800	0.333	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	0.333	0.222	0.667	0.500	1.000	0.667
A17	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.444	0.500	0.667	0.500	0.571	1.000	0.000	0.000	0.000	0.222	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A18	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	0.000	0.667	0.000	0.000	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000
A19	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	0.000	0.667	0.000	0.000	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000
A20	0.250	0.286	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.333	1.000	1.000	0.222	0.000	0.500	0.500	0.000	0.000	0.000
A21	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	0.000	0.667	0.000	0.000	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000
A22	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	0.000	0.667	0.000	0.000	0.500	0.000	0.000	0.000	0.000
A23	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000
A24	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000
A25	0.125	0.143	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	0.875	0.778	0.875	0.714	0.571	0.000	0.400	0.000	1.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A26	0.125	0.143	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	0.875	0.778	0.875	0.714	0.571	0.000	0.400	0.000	1.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A27	0.125	0.143	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	1.000	1.000	1.000	0.714	0.857	0.000	0.400	0.000	1.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667
A28	0.125	0.143	0.000	0.000	0.000	0.000	1.000	1.000	1.000	1.000	0.714	0.857	0.000	0.400	0.000	1.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.000	0.667


```

18 A18 000000000000000001101100000000000000011000000000000000
19 A19 000000000000000001101100000000000000011000000000000000
20 A20 0000000000000001100020000000000000000110000000000000110
21 A21 000000000000000001101100000000000000011000000000000000
22 A22 000000000000000001101100000000000000011000000000000000
23 A23 0000000000000000000000000000000000000000000000000000000
24 A24 000000000000000000000000000000000000000000000000000000
25 A25 11000000000000000000000002222200000000000000022000000110
26 A26 11000000000000000000000002222200000000000000022000000110
27 A27 440011110000000000000000022555000000000000000055000000110
28 A28 440011110000000000000000022555000000000000000055000000110
29 A29 550011110000110000000000225560000000000000000066000000110
30 A30 00000000000000000000000000000001000000110000000000000000
31 A31 000000000000000110000000000000022202222002222000000001111
32 A32 000000000000000110000000000000022202222002222000000001111
33 A33 000000000000000110000000000000022202222002222000000001111
34 A34 000000000000000000000000000000010000001111000000000000
35 A35 000000000000002200000000000000222033330033330000110001221
36 A36 000000000000002200000000000000222033330033330000110001221
37 A37 0000000000000022000000000000001222033551133330000110001221
38 A38 0000000000000022000000000000001222033551133330000110001221
39 A39 000000000000000011111000000000000011330000000000000000
40 A40 000000000000000011111000000000000011330000000000000000
41 A41 000000000000002200000000000000222133330055550000110011221
42 A42 000000000000002200000000000000222133330055550000110011221
43 A43 000000001111002200000000000000222133330055770000111111221
44 A44 000000001111002200000000000000222133330055770000111111221
45 A45 000000000000001100000000000000000000000000002200000010000
46 A46 000000000000001100000000000000000000000000002200000010000
47 A47 660022110000110010000000225560000000000000000088000010110
48 A48 660022110000110010000000225560000000000000000088000010110
49 A49 00000000000000110000000000000000001111001111000011000110
50 A50 00000000000000110000000000000000001111001111000011000110
51 A51 0000000000000000000000000000000000000000000011000000110000
52 A52 0000000000000000000000000000000000000000000011000000110000
53 A53 00000000000000000000000000000000000000000000111111100003000
54 A54 00000000000000110000000000000011101111001111000000001110
55 A55 000000000000003300010000111110111022220022220011110001440
56 A56 000000000000003300010000111110111022220022220011110001440
57 A57 000000000000000000000000000000001110111100111100000000001

```

HIERARCHICAL CLUSTERING OF OVERLAP MATRIX

```

      AAAAAAAAAA AAAAA  AAAAA AAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAA
AA223112223455A111111AAAA2222AA444453455333333444411555
343408912090129012347875656789128756349041235678123446567

      223112223455 111111  2222  444453455333333444411555
Level 343408912090129012347875656789128756349041235678123456567
-----
8.000 .....XXX.....
7.000 .....XXX.....XXX.....
6.000 .....XXXXXXXX.....XXX.....
5.667 .....XXXXXXXX.....XXX.....
5.000 .....XXXXXXXXXXX.....XXXXXXXXXXX.....
4.722 .....XXXXXXXXXXXX.....XXXXXXXXXXX.....
4.000 .....XXXXXXXXXXXX.....XXXXXXXXXXXXXX.....
3.000 .....XXX.....XXXXXXXXXXXX.....XXXXXXXXXXXXXXX.....
2.000 .....XXX.....XXX XXXXXXXXXXXXXXXXXX.....XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX.....

```

```

1.786 ..... XXX ..... XXX XXX XXXXXXXXXXXXXXXX XXX ..... XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
1.784 ..... XXX ..... XXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX XXX ..... XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
1.348 ..... XXX ..... XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX XXX ..... XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
1.000 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXX . . . XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX . XXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.856 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXX . . . XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX . XXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.750 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXX . . . XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX . XXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.692 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXX . . . XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX . XXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.639 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXX . . . XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX . XXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.516 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX . XXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.431 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX . XXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.358 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX . XXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.128 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.091 ..... XXXXXXXX XXXXX XXX XXXXXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.079 ..... XXXXXXXXXXXXXXXX XXX XXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.039 ..... XXXXXXXXXXXXXXXX XXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX .
0.036 ..... XXXXXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XX
0.029
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
0.015
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
0.000
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

```

Group indicator matrix saved as dataset CliqueSets
Actor-by-Actor clique co-membership matrix saved as dataset CliqueOverlap
Clique co-membership partition-by-actor indicator matrix saved as dataset CliquePart

Clique-by-Clique Actor Co-membership matrix

```

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
-----
1 16 12 11 4 4 2 2 0 0 0 0 0 0 4 0 2 2 2 2 0 0
2 12 14 8 4 4 2 2 0 0 0 0 0 0 0 4 0 2 2 2 2 0 0
3 11 8 12 4 4 2 2 0 0 0 0 0 0 0 0 0 2 2 0 0 0
4 4 4 4 5 4 2 2 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0
5 4 4 4 4 5 2 2 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 1 1
6 2 2 2 2 2 6 2 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0
7 2 2 2 2 2 4 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0
8 0 0 0 0 0 0 9 7 7 7 5 4 0 0 0 7 0 0 0 0 2
9 0 0 0 0 0 0 7 8 7 7 5 4 0 0 0 5 0 0 0 0 2
10 0 0 0 0 0 0 7 7 9 7 5 6 0 0 0 5 0 0 0 0 2
11 0 0 0 0 0 0 7 7 7 8 5 4 0 0 0 5 0 0 0 0 2
12 0 0 0 0 0 0 5 5 5 5 7 4 0 0 0 3 0 0 0 0 2
13 0 0 0 0 0 0 4 4 6 4 4 7 0 0 0 2 0 0 0 0 2
14 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 6 0 2 0 0 2 0 0 0
15 4 4 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 5 1 2 0 0 2 0 0
16 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 2 1 3 0 0 2 0 0 0
17 2 2 0 0 0 0 0 7 5 5 5 3 2 0 2 0 9 0 0 0 2
18 2 2 2 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 3 2 0 0 0

```

```

19 2 2 2 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 2 0 2 0 2 4 0 0 0
20 2 2 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 2 0 0 0 0 4 2 0
21 0 0 0 0 1 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 2 3 1
22 0 0 0 0 1 0 0 2 2 2 2 2 2 0 0 0 2 0 0 0 1 3

```

HIERARCHICAL CLUSTERING OF OVERLAP MATRIX

```

      1 1 1      1 1 2 2 1 1 1 1 1 2
Level 4 6 9 2 1 3 4 5 6 7 8 5 0 1 3 2 8 9 0 1 7 2
-----
12.000 ...XXX.....
9.500 ...XXXXX.....
7.000 ...XXXXX.....XXXXXXXX..
5.500 ...XXXXX.....XXXXXXXXXX.
4.600 ...XXXXX.....XXXXXXXXXXXX.
4.000 ...XXXXXXXXX.....XXXXXXXXXXXX.
2.000 XXXXX XXXXXXXXXXXXXXXX .XXX .XXXXXXXXXXXXXXXXXX
1.000 XXXXX XXXXXXXXXXXXXXXX .XXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXX
0.857 XXXXX XXXXXXXXXXXXXXXX XXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXX
0.542 XXXXX XXXXXXXXXXXXXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXX
0.273 XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
0.071 XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

```

El primer dato obtenido es que se han encontrado 22 cliques en esta red. Al considerar éstas subestructuras observamos un amplio grado de solapamiento entre ellas. Esta yuxtaposición de miembros puede contribuir a explicar tanto el sentido de la migración (efecto llamada), como el posterior asentamiento en determinada zona. La formación de los cliques identificados es factible de ser analizada luego sobre la base de algún atributo como ser la procedencia, cruzando los datos relacionales con los atributivos, para estimar el peso relativo de la procedencia en el contexto más amplio de los lazos de parentesco, en cuanto a la circulación de sujetos y su concentración e interacción en el espacio.

Queremos destacar que en términos cualitativos este análisis implica la posibilidad de valorar la significación de determinados nodos que aparecen ocupando posiciones centrales. Los mismos, unidos por alianza vinculan a la familia del primer presidente de la asociación y del actual "cacique" con otras líneas de descendencia presentes en el barrio.

En esta red, altamente conectada, las posiciones estratégicas asumidas por individuos que ocupan la intersección de las relaciones los convierten en actores principales de los

procesos de territorialización; les permite movilizar distintos tipos de capital necesarios para la migración, acceso al suelo urbano y organización socio-territorial.

En este sentido se cumple el hecho de que las posiciones anteriormente descriptas posibilita la eficaz activación de una porción de la red total con fines específicos, lo que Adrián Mayer (1966) denomina “*action-set*”.

Cuando le preguntábamos a la gente qom de La Plata por la presencia de parientes en otros nucleamientos de Buenos Aires eran notables las unánimes respuestas afirmativas. Lo mismo sucedió en las visitas a los nucleamientos de Rosario y en las localidades de origen del Chaco, donde todos y cada uno de nuestros interlocutores afirmaron “tener familia” en las periferias de Buenos Aires. Nuestras conversaciones con los jóvenes qom derivaban, tarde o temprano, en anécdotas que enlazaban lugares de origen y lugares de migración, uniendo el monte con la ciudad, haciendo explícito un sentido de pertenencia socio territorial que excede lo local. Entre las nuevas generaciones, la migración, no sólo está presente en las nostálgicas historias y memorias transmitidas por padres y abuelos, sino también en las vivencias cotidianas de quienes tienen “familia” aquí y allá, y que por eso mismo pueden ir y volver, quedarse o regresar.

Durante mi trabajo de campo, a menudo, le preguntaba a la gente por las causas de la migración y la mayoría me hablaba no sólo de las transformaciones que habían sufrido en relación a las condiciones materiales de existencia sino que además enfatizaban la voluntad de estar junto a “los parientes”.

“Somos tobas, alrededor de 250 familias, todas aborígenes. Nosotros estamos mal por el asunto de las tierras; algunos tenemos dos hectáreas, otros una y media, y en estos momentos casi no podemos vivir. Teníamos más tierra, pero resulta que ahora apareció un dueño y ya no tenemos más, cada vez estamos peor. El gobierno no hace nada y es por eso que yo estoy acá, intentando saber qué pasa con la ley. [...] La gente se agranda y la tierra escasea cada vez más. Los antiguos dicen que nos corresponden 16.000 hectáreas de tierra en la parte donde hoy estamos, pero sin embargo estamos arrinconados. Nosotros no

sabemos nada de títulos y por eso nos roban siempre más. [...] *Yo salí del Chaco sin plata para el pasaje. Llegué a Rosario y allí me quedé con los hermanos, primos, parientes que viven en el circuito de Rosario. Ellos me hicieron llegar hasta acá.* Ahora quiero volverme rápido porque estoy medio caído de los pulmones; hace cinco años que estoy enfermo y con el frío de acá estoy sintiendo dolor otra vez. Mi papá está solicitando 50 hectáreas al instituto de Resistencia, ya que como dije, con lo que tenemos no podemos vivir. [...] (Varón indígena qom, 43 años. Vive en legua 17, Quitilipi, Chaco. Recogido en Buenos Aires, 1985. Citado por Ubertalli 1987: 90, nuestro resaltado).

Las relaciones parentales del migrante actúan como fuerza que los hace no sólo regresar periódicamente a los lugares de origen y/o mantener vínculos de distinta índole con ellos; sino también nuclearse en los lugares de migración.

“Primero llegué a Quilmes y entonces busqué a mi mamá en La Plata. No sé si son los toba o los criollos son igual... desde que conocí a mi mamá, la encontré de grande ya, siempre quise vivir cerca de ella” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2010)

Al relacionar las unidades domésticas entre sí, el parentesco constituye el principio fundamental de organización de los nucleamientos; que al extender la solidaridad característica de los grupos domésticos -expresada en obligaciones amplias de ayuda mutua- más allá de éstos y de los límites físicos de cada “barrio”, estructura tanto el proceso migratorio como la consecuente redimensionalización territorial e identitaria. Cada nucleamiento posee una organización/relación fluida con otras unidades territoriales, lo que facilita la conexión y movilidad entre los mismos y hace que desde un punto de vista organizacional éstos puedan subdividirse o agruparse en unidades mayores. El parentesco establece un círculo amplio de relaciones preferenciales (reales o potenciales) que es movilizado conforme las necesidades e intereses de los individuos, viabilizando la constante movilidad de los miembros de los nucleamientos, es decir, son “los parientes” quienes constituyen puntos de apoyo para la movilidad y la organización al interior del territorio-red.

Cada nucleamiento ha sido iniciado por una familia o conjunto de familias y fueron ampliándose tanto por el crecimiento natural o vegetativo como migratorio, ya que con el tiempo atrajeron parientes. De este modo los nucleamientos se constituyen por parentelas ampliadas⁹⁷. Así mismo la aparición de nuevos nucleamientos, no raramente, constituyen desprendimientos de otros donde la sobrepoblación producto del mencionado crecimiento conduce a un nuevo desplazamiento.

Hetch (2010) señala que en el nucleamiento de Derqui convergieron treinta y dos familias provenientes de distintas localidades de origen, rurales o semiurbanas del Chaco y Formosa hasta villas de la ciudad de Buenos Aires (Ciudad Oculta, Mataderos, Fuerte Apache) y del Gran Buenos Aires (San Martín, José Ingenieros y Quilmes) “Todos los residentes del barrio están unidos entre sí por distintos lazos de parentesco que los entrecruzan, conformando dos grandes líneas de descendencia familiar. Quizá, como sostiene Tamagno (2003) respecto de los asentamientos tobas de La Plata, este hecho sea parte del modelo de parentesco de bandas expresado en el patrón residencial en la ciudad” (70) “La mayoría de las familias que ocuparon el predio del barrio formaban parte de la cooperativa, otras se sumaron merced a ciertos lazos de parentesco desplegados tanto con aquellos que ya vivían en Buenos Aires como con aquellos otros que, aún en el Chaco, vinieron especialmente para conformar la nueva comunidad urbana. Un niño calificó ese proceso como “*por uno solo vinieron todos*” (Hetch, 2010: 67)

Al poner en diálogo la migración y el parentesco, exploramos la relación de los qom con el territorio; revisamos y matizamos entonces las tesis que preveían una progresiva irrelevancia del vínculo territorial en las sociedades modernas, así como también los postulados de la antropología posmoderna sobre la “desterritorialización” de la cultura. “El etnoterritorio es también el territorio identitario, parental y próximo, que Giménez

⁹⁷ “Parentela y kinred aluden desde mi punto de vista a configuraciones parentales diferentes. Por parentela entiendo un vasto grupo definido desde el punto de vista de un ego, integrado por parientes consanguíneos, afines y rituales (Bartolomé, 1986:14). En tanto que kinred sería toda la “estirpe” (stock) reconocida de un individuo, conjunto que incluye a los parientes consanguíneos y por alianza de un ego (Freedman, 1968: 155). De esta manera, el concepto kinred refiere a un grupo limitado de consanguíneos y afines estrechamente emparentados, que en castellano correspondería a ‘la familia’ (extensa), en tanto que la parentela designa a un gran grupo de familias extensas interrelacionadas desde la perspectiva de un ego” (Bartolomé 2003b:77).

(2001:31) opone a los territorios abstractos, cuyos símbolos provienen del Estado nacional” (Barabas 2006: 52) El espacio al semantizarse se construye socialmente como lugar, “los lugares de un territorio resultan también de sus mitos y ritos, que los urden, los bordean y los habitan” (Barabas 2006:54) Los lugares y las relaciones entre ellos trazan redes y construyen fronteras territoriales, de allí que los mitos desarrollados en los lugares legitiman la posesión histórica y actual de los mismos (Barabas *op.cit.*) (Ver Capítulo V).

CAPITULO VI

NUCLEAMIENTOS Y REDIMENSIONALIZACIÓN TERRITORIAL

“El mito de la desterritorialización es el mito de los que imaginan que el hombre puede vivir sin territorio, que la sociedad puede existir sin territorialidad, como si el movimiento de destrucción de territorios no fuese siempre, de algún modo, su reconstrucción en nuevas bases”. Rogério Haesbaert (2004: 16, mi traducción).

Cuando hablamos de construcción del espacio urbano nos referimos a la estructuración de la ciudad a partir de la prácticas y representaciones de múltiples y diversos actores sociales (Estado, sectores inmobiliarios, sectores populares, clases hegemónicas, etc.) sobre un sustrato físico-material, que deviene en espacio histórico y social en tanto dichos actores estrechan relaciones entre sí y conforman redes, en el marco de procesos políticos, económicos y socioculturales determinados. Procesos que van modificando las relaciones no sólo de los actores sociales entre si, sino y consecuentemente de éstos y el mencionado espacio físico-social⁹⁸ (Maidana 2009a).

La proximidad a una fuente de trabajo pierde su dimensión territorial *stricto sensu*, ya que las posibilidades de lograr un empleo en virtud de la amplitud y las posibilidades abiertas por la “red de relaciones” establecidas es algo muy notable⁹⁹. En el caso de los indígenas como las redes basadas en el parentesco son las que hacen posible que los “recién llegados” se incorporen a emprendimientos productivos de los cuales algún pariente ya forma parte. Otro hecho que refuerza los factores de elección en torno a la localización de los migrantes son la confianza y la reciprocidad, que hacen posible la supervivencia en los períodos de crisis más agudos y permiten reproducir ciertos elementos del cotidiano del lugar de origen en las metrópolis. No sólo la proximidad en el espacio físico reactiva las solidaridades y provoca un sinnúmero de aspectos ligados al capital cultural y lingüístico -como ciertas

⁹⁸ Cabe destacar que el espacio urbano no es comprendido como simple reflejo de las relaciones sociales, sino como el lugar donde éstas se concretan (Lombardo 2007)

⁹⁹ Ver Michael Kearney (1986).

modalidades de relacionamiento¹⁰⁰-, pues, las redes de relaciones se estrechan más allá de los límites físicos. Los continuos viajes y visitas junto a las tecnologías de la información y comunicación (diarios, TV, telefonía móvil, INTERNET, etc.) permiten, a través de la circulación de personas y bienes materiales, simbólicos y culturales, que los migrantes experimenten el tiempo y el espacio de una manera particular, que liga a los nucleamientos entre sí y con las localidades de origen. Es así que una territorialidad empíricamente discontinua no implica forzosamente discontinuidad social ni la existencia de fracturas a nivel simbólico (Barabas 2003). Los nucleamientos constituyen lugares comunitarios repletos de emociones compartidas y de significaciones comunes, lugares que se construyen a partir de un fuerte sentimiento de identificación con lo local y con lo translocal; espacios sociales de interacciones cotidianas se convierten en los referentes simbólicos de la identidad de quienes los conforman “somos de la comunidad toba de La Plata”¹⁰¹, sin embargo éstos se entrelazan con los lugares de origen y de este modo “el Chaco” adquiere un papel central en los procesos de identificación colectiva, expresada en un sentido de lugar que trasciende cualquier ubicación. Es así que cada migrante se reconoce como miembro de un nucleamiento particular pero, a su vez, como parte de un pueblo.

Reflexionar en torno a la “proximidad”/“cercanía” de los nucleamientos de indígenas migrantes no ya en términos físicos, geográficos, o de localización, sino en términos sociales, de “experiencia antropológica”, permite pensar las prácticas del espacio urbano, en el sentido de la movilidad residencial de los migrantes, articulando cuestiones macro estructurales (dinámica del mercado del suelo e inmobiliario, legislación, etc.) con todo un conjunto de prácticas sociales a nivel micro estructural. Los procesos de movilidad espacial intra e intergeneracional, así como los desplazamientos en ambos sentidos entre las localidades de origen y los territorios de migración, no sólo dependen del capital poseído por los migrantes en sus diferentes especies -fundamentalmente del capital social y específicamente de las relaciones de parentesco¹⁰²-, sino también, de la legislación, las

¹⁰⁰ Modalidades “comunitarias” que nos han conducido a repensar/redefinir la relación entre lo público y lo privado (Tamagno 2001).

¹⁰¹ Algo sobre lo que Bartolomé 1997 reflexionó en términos de *identidad residencial*, la cual no sería excluyente de la identidad étnica, sino, de hecho, complementaria.

¹⁰² Aunque, hemos constatado no sólo la importancia de las relaciones de parentesco, en cuanto a la constitución del campo migratorio, sino también de las relaciones de amistad y paisanaje, e incluso de algunas

políticas públicas, el mercado del suelo, etc. cuestiones que se dirimen hoy no sólo en el ámbito local y nacional, sino también supranacional (Ver Capítulo VII). De allí que nuestra aproximación antropológica a gente indígena que ha migrado a una gran ciudad se centre en lo local (nucleamientos), pero considerando esta dimensión aparece en relación a lo translocal y lo global.

6.1 NUCLEAMIENTOS: LOCALIZACIÓN - GLOBALIZACIÓN

Los primeros que teorizaron sobre la globalización fueron los economistas, al referirse a un proceso que -ligado a la crisis del fordismo- condujo a nuevo modelo de organización del trabajo relacionado con la revolución tecnológica. Así comprendida, la globalización, en tanto mundialización, es decir, como intensificación de redes de intercambios desde un aspecto económico, como internacionalización del capital, no es un proceso nuevo; y poco -o casi nada- tendríamos para agregar sobre ello los antropólogos. Pero, paralelamente, desde el campo de la geografía, surgió otra idea: la de la compresión espacio-tiempo como característica de la situación actual (Harvey 1989). En la década de 1990 comenzaron a circular libros y ensayos con diferentes concepciones sobre la globalización, y se generó un intenso debate entre aquellos que afirman que ésta implica un cambio radical y los que no; entre quienes la demonizan y quienes hacen una apología de la misma; entre aquellos que la consideran como un montón de acuerdos económicos neoliberales y los que la entienden como otras formas de producir interrelaciones de alcance planetario -incluso opuestas a las políticas neoliberales-; entre quienes la “fetichizan” -en el sentido de representarla como si se tratara de una fuerza suprahumana que actuaría con independencia de los actores sociales- y quienes se detienen a analizar las formas en que diversos actores participan de su producción¹⁰³. A partir del posmodernismo, nació una corriente que hace hincapié en el desplazamiento y la circulación. Arjun Appadurai (1996) utiliza la expresión “modernidad desbordada” para señalar el sobrepaso de las fronteras de los Estados-nación, y la noción de

donde no están presentes este tipo de vínculos, sino otros de carácter más dinámico y fluctuante (relaciones establecidas con agentes políticos, sanitarios, académicos, religiosos, etc.), la base común del campo migratorio de los qom es el parentesco (Maidana 2009b).

¹⁰³ Mato (2001) señala los alcances y limitaciones de cada una de estas formas de comprender la globalización y propone analizar los procesos de globalización de forma interdisciplinaria para dar cuenta de la complejidad que éstos implican y de los múltiples y diferentes actores involucrados en la producción de interrelaciones de tipo global-local. En este sentido, Appadurai (2002) realiza, empleando el concepto de “democracia profunda”, una interesante descripción y análisis sobre las redefiniciones de la relación nacional-local.

“diáspora” para insistir en la circulación, en la desterritorialización y explicar de este modo que ya no es posible hablar de culturas singulares, separadas unas de otras. Es el prefijo “des”, el que caracteriza a esta visión ligada a la inestabilidad, a la pérdida de todo aquello que da sentido de pertenencia. Se habla entonces de “desarraigo”, “desanclaje”, “desterritorialización”, “desurbanización”, “destradicionalización”, etc.

En cuanto a la circulación cultural y a los interrogantes que genera -¿Es orientada? ¿Las representaciones circulan en un solo sentido? ¿Existe un “Imperialismo o Hegemonía cultural” como consecuencia del proceso de globalización? ¿Estamos frente a una homogeneización planetaria?- encontramos también posiciones divergentes. Mientras algunos autores consideran que ésta se da en un sentido único y refieren a la relación centro-periferia como una relación de dominación, otros creen que no existe tal “imperialismo cultural”, y que la circulación de representaciones es compleja y no contradictoria con la afirmación de identidades diferentes. Advierten también que la idea de un solo centro va en contra de la misma noción de globalización, ya que pensar las culturas existiendo independientemente unas de otras (desde una visión esencialista) niega la existencia de relaciones entre ellas, con excepción de las de dominación/aculturación¹⁰⁴.

Sin negar las relaciones de dominación, coincidimos con Hannerz (1996) en la necesidad de problematizar la asimilación pasiva de flujos culturales desde el centro a las periferias. Es decir, coincidimos en su señalamiento de que en la circulación permanente de flujos culturales existen *procesos de mestizaje*, cuyo carácter puede ser incluso subversivo, en el sentido de cuestionar los significados en circulación.

Lo cierto es que durante mucho tiempo las prácticas políticas se circunscribieron a la figura del Estado-nación, modelo dominante que entró en crisis a partir de la redistribución, recomposición y/o aparición de nuevos espacios políticos infra o supranacionales que se ha dado post Guerra Fría. Esta situación junto a la rápida circulación de información y de imágenes, dada por los medios de comunicación y el turismo, transforman el “extrañamiento” y la “lejanía” que rodeaban a los pueblos antes calificados como

¹⁰⁴ Es en este sentido que Appadurai (1996) propone tomar el adjetivo “cultural” para evitar esencialismos.

"exóticos" –entre ellos los indígenas- en “empatía” y “cercanía”. Así nuevos sentidos del espacio (Massey 2008) nos conducen a reflexionar profundamente sobre las pertenencias, las identidades, y los territorios.

En relación a los Estados-nación, Sharma y Gupta (2006), aseveran que si nos distanciamos de la consolidada imagen del Estado como forma administrativa de organización política racionalizada que tiende a debilitarse o desarticularse a lo largo de sus márgenes territoriales y sociales y, en cambio, lo comprendemos en tanto prácticas, encuentros cotidianos, representaciones y performances políticas y culturales, podemos reconocerlo en espacios menos obvios que aquellos de las políticas institucionalizadas y de las burocracias establecidas. Para el caso de los qom migrantes algunos de sus nucleamientos constituyen comunidades de hecho, pero otros han adoptado la forma de ONGs¹⁰⁵ - y muchas cuestiones se tratan, debaten y/o dirimen a un nivel supra Estatal, fundamentalmente a partir del reconocimiento de los derechos indígenas por la adopción de convenios internacionales - Convenio 169 de la OIT del año 1989¹⁰⁶, y Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU del año 2007-. Estos nuevos modos de organización y relacionamiento no implican la desaparición del estado, cuya última respuesta a los reclamos y demandas en torno a la satisfacción de derechos territoriales ha sido la de declarar, a través de la LEY 26.160¹⁰⁷ del año 2006, la “emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquellas preexistentes, por el término de 4 (CUATRO) años”¹⁰⁸ (artículo 1º); y suspensión -por el plazo de la emergencia declarada- de la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las referidas tierras (artículo 2º); así como promover la realización de un relevamiento técnico-jurídico-catastral de la situación dominial de las

¹⁰⁵ Inscribiéndose como Asociación Civil en las Direcciones de Personas Jurídicas Provinciales o registrándose como Comunidad (figura legal creada por Resolución 4811 en el año 1996) en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas.

¹⁰⁶ Ratificado por la Argentina en el año 1992 a través de la Ley 24071.

¹⁰⁷ Ley promulgada por decreto 1708.

¹⁰⁸ Por art. 1º de la Ley N° 26554/2009 se ha prorrogado el plazo establecido hasta el 23 de noviembre del año 2013.

tierras ocupadas por las comunidades indígenas (artículo 3º)¹⁰⁹. Ley que se reglamentó en el año 2007 a través del Decreto 1122, momento en el que se creó el Programa Nacional de "Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas - Ejecución de la Ley N° 26.160" mediante la Resolución 587.

Los reclamos territoriales indígenas son globales en el sentido de generalizados, pero los mecanismos para realizar las demandas y satisfacer estos derechos, así como las relaciones con los Estados-naciones no son los mismos en todo lugar. Actualmente el proyecto más importante, no sólo por la magnitud de recursos que moviliza sino por las expectativas que ha generado entre la población indígena, se relaciona al desarrollado por el Consejo de Participación Indígena, en el marco de la implementación de la ley 26.160 antes mencionada. Que los líderes indígenas desempeñen funciones locales de primer orden y a la vez participen de las iniciativas del gobierno nacional induce a pensar la articulación de los espacios políticos y la construcción histórica de las identidades locales que lejos de ser un dato estable y permanente son objeto de múltiples recomposiciones a lo largo del tiempo. La necesidad de pensar de un modo pluridimensional las estrategias y los modos de inserción de todos los que - directa o indirectamente- participan en este proceso político no implica renunciar al enfoque localizado sino, y tan solo, abandonar la idea ilusoria del microcosmos cerrado.

Un referente indígena al explicarme cómo se organizaban los migrantes en las ciudades señaló:

“La Iglesia es la primera forma de organización, después el Barrio y después la Asociación. Es casi teocrático, aunque ahora se parece más a un sincretismo, porque la religión está a flor de piel” (Varon indígena qom, ciudad de La Plata, año 2009)

6.1 ACCESO AL SUELO URBANO

¹⁰⁹ En Tamagno (2008) aparecen sugerentes preguntas en torno a esta ley y su relación con la población Toba migrante.

Como plantea Harvey (1997) “es posible considerar la forma espacial de una ciudad como un determinante básico de la conducta humana. Este ‘determinismo ambiental y espacial’ es una hipótesis de trabajo de aquellos planificadores físicos que tratan de promover un nuevo orden social a través de la manipulación del ambiente espacial de la ciudad” (39), pero también existe “una hipótesis de trabajo alternativa, según la cual se considera que los procesos sociales poseen su propia dinámica interna que, frecuentemente, a pesar del planificador, dará lugar a una determinada forma espacial” (40). Como señala este mismo autor quizá sea mucho más razonable considerar la ciudad como un complejo sistema dinámico en el cual las formas espaciales y los procesos sociales se encuentran en continua interacción. El espacio social no es isomórfico con respecto al espacio físico, sino que “es complejo, heterogéneo, a veces discontinuo y casi con seguridad diferente del espacio físico en el que trabajan habitualmente el ingeniero y el planificador” (Harvey 1997:29). De allí la distancia existente entre la visión del espacio de los proyectistas y la de los usuarios, que ha sido analizada por Reguillo (2003) en términos de *lugar utópico* y *lugar tópico*.

Las posibilidades de acceso y uso de las tierras se traducen en planes, normativas, códigos y reglamentos. Los programas destinados específicamente a población indígena son relativamente recientes, sin embargo el sector fue y es aún alcanzado de forma dispar por distintos tipos de planes -nacionales, provinciales, municipales- destinados a la población en general. Especialmente por programas de asistencia social, entre ellos el Programa de Alimentación y Nutrición Infantil (PRANI), el Programa Huertas Comunitarias (PROHUERTA), el Programa Social Agropecuario (PSA), el Programa de Ayuda Solidaria para Mayores (ASOMA), el Programa Social Educativo, el Plan Trabajar y el Plan Jefes y Jefas de Familia (Mombello 2002). Para el caso analizado, fue el “Plan Pro Tierra”¹¹⁰ el que brindó la posibilidad concreta de acceso al suelo urbano y autoconstrucción de viviendas para 36 familias qom. El reclamo y la “lucha por la tierra”¹¹¹ que llevó adelante la gente qom se sumó entonces a las demandas realizadas por otros sectores de bajos

¹¹⁰ Programa del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires cuyo objetivo era atender el déficit habitacional en la región, para lo cual contó con el apoyo de técnicos y profesionales de los municipios, de la Dirección General de Estadística, de la Subsecretaría de Asuntos Agrarios y del Ministerio de Salud y Acción Social provinciales.

¹¹¹ Expresión utilizada por la gente qom para dar cuenta del proceso iniciado en 1984, en un nucleamiento de Villa IAPI (Quilmes), donde se asentaban las primeras familias que llegaron a Bs. As. en 1959.

recursos presentes en el AGBA, donde la alta densidad de población, el déficit habitacional, el alto valor comercial de los terrenos, la escasez de tierras y las irregularidades en las formas de posesión de las mismas afectan a la mayoría de los habitantes. De allí que la autoconstrucción de las viviendas se realizara en un predio¹¹² que formaba parte de un lote mayor destinado, por la Dirección de Ordenamiento Urbano de la Provincia de Buenos Aires, a la construcción de 540 viviendas familiares. En palabras de un referente indígena:

“... porque no es solamente la Comunidad, es un Barrio globalizado todo, que no es la Comunidad. La Comunidad ocupa dentro de ese, de ese plan de ese gobierno, en su momento, la Comunidad ocupa un sectorcito que es una hectárea, la que está ocupando, más ocho lotes [...] dentro de ese Barrio Malvinas la Comunidad Toba ocupa una hectárea más ocho lotes ese es el tema. Entonces, ese, ese Barrio estaba proyectado para hacer 540 viviendas. *Somos los únicos que cumplimos con el gobierno*, haciéndolo nosotros mismos, con el apoyo técnico del Instituto de la Vivienda construimos nuestras propias viviendas. Entonces, hemos cumplido la demás gente tuvieron esa misma posibilidad y no pudieron cumplir [...] compraron casillas en vez de construir, y nosotros abrimos una cuenta, depositamos la plata ahí, íbamos a buscar presupuesto, comprábamos todo lo que necesitábamos para trabajar la semana, llegaba la semana, el fin de semana nos reunimos hacemos un balance, lo que entró, lo que salió y lo que quedó. Todo eso íbamos factura por factura. No había, nadie era de estudio. Todo era cumplir, boleta por boleta, y así sacábamos y rendíamos y así *terminamos las viviendas: bien, sin ningún inconveniente*” (Varón indígena qom, ciudad de La Plata, 2008).

Las primeras familias Qom arribaron al municipio de Quilmes en la década de 1950. Allí constituyeron el nucleamiento más antiguo, en la localidad de Bernal, en la villa de emergencia denominada IAPI (Fernández 1986, Tamagno 1986). Ante la situación de inseguridad en la tenencia de los terrenos ocupados, producida por la condición de ilegalidad del asentamiento, el conjunto de familias de Villa IAPI conformó en 1984 el “Centro de Residentes Toba Mecxoochi” comenzando así la “lucha” por el acceso a la

¹¹² Ubicado en una zona antiguamente ocupada por quintas, entre ellas la que le diera nombre al barrio: “Las Malvinas”.

tierra y la vivienda en “la gran ciudad”. Ya que conformar una asociación civil y tramitar la correspondiente personería jurídica era condición necesaria para obtener tanto la tierra y la vivienda, así como cualquier otro tipo de apoyo en forma comunitaria. En el año 1988, se acercan a este nucleamiento funcionarios de la Dirección de Regularización Dominial del Conurbano, con una propuesta de autoconstrucción de viviendas: el Plan Pro- tierra. En 1991 un conjunto de familias Qom logra asentarse en la periferia de la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, para iniciar la autoconstrucción en un predio que formaba parte de un lote mayor destinado -por la Dirección de Ordenamiento Urbano de la Provincia de Buenos Aires- a la construcción de 540 viviendas familiares. Si bien el programa no contemplaba específicamente la inclusión de población indígena, brindó la posibilidad concreta de acceso al suelo urbano y posibilitó la autoconstrucción de viviendas para 36 familias Qom, respondiendo entonces no sólo a procesos de producción de suelo urbano, de infraestructura y de las propias unidades habitacionales sino también, a la satisfacción de las necesidades de reproducción sociocultural de este conjunto (Tamagno 2001, Maidana y Tamagno 2009). La ubicación del predio -situado a unos diez kilómetros del centro de la ciudad- daba cuenta de una coyuntura particular respecto de la dinámica de disputa sobre el suelo urbano, que en ese momento se centraba en una segregación espacial que vinculaba periferia y pobreza¹¹³. Los espacios urbanos categorizados como “villas de emergencia” y/o “bolsones de pobreza” crecían producto de una planificación y regulación excluyentes y resultaban entonces una producción periférica, respecto a la expansión urbana, e intersticial, en relación al mercado formal del suelo (Maidana y Tamagno 2008). El espacio urbano resultante de estos procesos a su vez los condiciona, al condicionar la forma como se dan las acciones sociales que conducen a la re-creación de la ciudad (Santos 1996). De allí que no sea casual que el mencionado proceso de autoconstrucción se diera en la periferia de la ciudad, dando cuenta de los intereses y la dinámica del mercado inmobiliario y de una regulación del suelo excluyente, que segrega espacialmente a los sectores “pobres” entre los cuales se encuentra la población indígena.

La estructura de este nucleamiento indígena en la ciudad, en tanto lugar de migración, está

¹¹³ Actualmente el crecimiento de áreas residenciales en las periferias urbanas da cuenta de la transformación de dicha relación.

cargada de significado¹¹⁴. La autoconstrucción de las viviendas brindó las condiciones materiales para plasmar en el espacio lo comunitario que la “lucha por la tierra” encarnaba. A su vez, los detalles materiales tales como el ordenamiento de las casas y la configuración de los múltiples espacios comunitarios (el comedor, la huerta, la oficina de la Asociación Civil, la biblioteca y Casa de la Cultura) nos hablan de concepciones de mundo, sentimientos, valores, creencias y utopías; de las relaciones sociales y de las experiencias cotidianas que modelaron y modelan estos espacios al tiempo que son condicionadas por los mismos. El lugar central que ocupa la iglesia y el nombre del comedor Comunitario *Qom Llalac ‘pi* (Los hijos de los tobas), son muy significativos respecto a la naturaleza de los procesos sociales que se desarrollan en su interior. El plan de viviendas fue apropiado y resignificado por la gente indígena que organizó y estructuró los lugares en función de sus particulares sistemas de vinculaciones interpersonales y utilización social del espacio. Proceso que se reactualiza constantemente en función de los cambios que atraviesan el nucleamiento, la localidad donde se ubica y la ciudad que lo contiene; así como también en función de las disponibilidades materiales que facilitan la semantización de los espacios. En la actualidad, lo que fuera en principio una antigua zona de quintas, se ha convertido en un área densamente habitada. De acuerdo a los criterios manejados por el INDEC, el tejido del centro comunal en el que se encuentra el nucleamiento es predominantemente semidisperso y el barrio Malvinas constituye una de sus principales concentraciones. La llegada de otros pobladores, atraídos por las “posibilidades” de la gran ciudad, fue transformando su fisonomía. En cuanto al nucleamiento de indígenas qom en particular, el crecimiento vegetativo y por migración condujo a la conformación anexa de un asentamiento de características precarias y más recientemente -2007- ha llevado a la ocupación y loteo de otros terrenos contiguos. En algunos casos la ocupación y demarcación -realizada mediante palos y cintas- fue llevada a cabo por integrantes de las familias que habitan las viviendas de material autoconstruidas “*para algún paisano que la precise*” M.P. (2007). Este crecimiento demográfico hace que una líder de la Asociación Civil estime que en conjunto, estarían sumando unas 150 familias. La conformación de distintas Asociaciones/Comunidades expresa liderazgos y tensiones que se neutralizan y/o resuelven cuando es necesario encarar algún proyecto de conjunto, en ocasiones festivas, etc.;

¹¹⁴ El término es utilizado en el sentido de *lugar antropológico* Augé (1993).

expresando con frecuencia cuestiones instrumentales, al permitirles solicitar u obtener subsidios para proyectos comunitarios. Proyectos para los cuales tienen destinados determinados espacios que han sido/son pensados en función de resolver necesidades, no sólo de subsistencia sino también aquellas que hacen a la reconstrucción identitaria en los territorios de migración. La obtención de subsidios representa la posibilidad material de concretar sueños y anhelos.

“... *estaba destinado eso*. El salón múltiple también estaba [... señala ubicación dentro del nucleamiento], también ese estaba con la fundación hecha, todo. Ese también, *lo que es más importante, porque ahí es donde se va a hacer salón de... de reunión, de capacitación, de danzas, cultura...todo va a ser ahí [...]* O sea, ese es lo más importante, claro [...] Porque esto, lo que estamos haciendo, es fuente de trabajo, cuando va a haber... que se yo...la gente pueda tener un ingreso. Aquél, ese, es donde va a ser todos los aportes, para hacer eventos, para hacer cosas. Pero, bien instalado, todo [...] yo lo hice todo, todo, ya lo tengo [...] porque eso estamos ¿hace cuánto ya? [...] *para la Comunidad [...]* después está la guardería también, *en otro sector...* [...señala ubicación dentro del nucleamiento] *está destinado* para una guardería con el, la idea siempre que cuando el día de mañana las chicas jóvenes que hoy estamos hablando de 14 – 15 años... tenemos un tiempo más o menos como *para realizar ese sueño...* cuando las chicas se casan, tienen hijos, o trabajan...” (Varón indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008).

El centro de manzana, destinado a espacio comunitario, es ocupado cotidianamente para realizar actividades conjuntas. En abril de este año con las fuertes lluvias y consecuentes inundaciones les llegaron rumores de que “hay gente, no de la comunidad, damnificada, que está mirando el predio central del barrio con buenos ojos... lo quieren ocupar”, entonces tuvieron reuniones con la Asociación, y decidieron que de ser necesario las familias que la componen aportarían dinero en forma extraordinaria para cerrarlo de alguna manera... “con alambre, con tranquera...” además es peligroso que esté abierto porque “los chorros se meten ahí y la policía alude que no puede pasar *porque es propiedad privada*” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2008).

6.2 ORGANIZACIONES RELIGIOSAS

Comprendemos a los movimientos mesiánicos-milenaristas no sólo en términos de respuestas a las presiones ejercidas durante la gestación, desarrollo y consolidación del Estado-nación argentino y de la expansión de las relaciones capitalistas de producción¹¹⁵; sino también, en términos de resistencias generadas por las propias sociedades indígenas (Tamagno 2001, 2009) Así analizadas las rebeliones milenaristas, son visualizadas en sus aspectos políticos, en tanto continuidad de las rebeliones armadas, como expresión de la resistencia indígena a la imposición del modelo capitalista y su particular lógica de explotación de los recursos naturales. Comprender aquellos movimientos analizados tradicionalmente como mesiánicos o milenaristas también como políticos, nos permite analizar los procesos de territorialización entendiéndolos como ocupaciones simbólicas del territorio, repensando la fundación de “iglesias nativas” y “barrios toba” como resistencias expresadas en el espacio (Tamagno y otros, 2010). Al igual que las fiestas, la vestimenta, la lengua, las danzas, las artesanías, los mitos, la adscripción parental y las leyendas, los particulares modos de transitar, pensar y habitar el espacio constituyen emblemas identitarios, que posibilitan a la qom definir su pertenencia étnica al recrear -en la transformación- saberes, prácticas y representaciones tradicionales.

Miller (1971) señala, en relación a la población toba que habitaba la porción este de las provincias del Chaco y Formosa a principios de los '70, que cada asentamiento¹¹⁶ estable contiene una o más iglesias¹¹⁷ donde se celebra el *culto*, lo cual -en palabras de este autor- provee el significado primario de integración social, tanto para el mismo asentamiento como para la relación entre ellos.

Pero las iglesias nativas, no son sólo marcas territoriales expresiones de la identidad étnica, sino también lugares donde se realiza la redimensionalización identitaria y la

¹¹⁵ Expediciones militares, guerras, fundación de ciudades, concentración de la propiedad de la tierra, alambrado de los campos, tala del monte para la explotación maderera, desarrollo del monocultivo y el pastoreo, proceso de sojización, etc.

¹¹⁶ Basándose en datos del Ministerio del Interior (1968) indica para la zona, a principios de dicha década, la existencia de unos 60 asentamientos semi-sedentarios cuya conformación variaría desde 12 a más de 600 individuos, contabilizando una población total de 15.000 habitantes.

¹¹⁷ Se refiere fundamentalmente a la Iglesia evangélica Unida, iglesia Toba constituida entre 1950 y 1960.

reconstrucción territorial. Tras las políticas de dominación étnica y espacial desplegadas por el estado nacional, la fundación de Iglesias y los servicios de culto, aparecen como posibilidad de reestructurar en clave simbólica el territorio del pueblo qom. En 1989 la Comisión Toba en Defensa de la Tierra del Teuco-Bermejito envió una nota al entonces gobernador de la provincia de Chaco pidiendo el cumplimiento del Decreto Nacional del 19 de febrero del año 1924 – reserva 150.000 has. para los Tobas del Norte en Colonia Río Teuco¹¹⁸:

“Desde hace más de tres siglos, los tratados y leyes de compromiso con nuestro pueblo fueron y siguen siendo violados sistemáticamente. Como resultado de esa violación nos vemos empujados hacia lugares inhóspitos o a emigrar como marginales a barrios suburbanos. Por estos motivos es que hoy reclamamos 150 mil hectáreas -última tierra de nuestro antiguo dominio- que nos fueron otorgadas por el gobierno nacional.” (citado en Memorias del Gran Chaco 1995-5c:43, mi resaltado).

En 1993 se realizó el corte de la ruta 68, puente Santa Ana, para exigir al gobierno la continuación de las mensuras. Cornelio Romero recordaba que es ese momento:

“La gente lloró. Los muchachos cantaron. Hicieron culto juntos. Cantaban: “Que no caiga la fe, que no caiga la esperanza”. Era emocionante. Eso pasó en el puente” (J. J. Castelli, 22/6/94, citado en Memorias del Gran Chaco 1995-5c:45, mi resaltado).

En el año 2008 cuando viaje a Rosario, participé de una charla donde se discutía sobre dos actividades a realizar en el mes de diciembre que se superpondrían. Una de ellas era la organización de un viaje a la Leonesa (Las Palmas - Chaco) para fundar una iglesia, pues la gente de allí, a pesar de que había muchos misioneros la gente qom “le dio palabra” a una

¹¹⁸ Balazote (2002) señala la compleja situación dominial y las tensiones sociales, particularmente entre indígenas y criollos, derivadas de la protocolización de la entrega en propiedad de 149.138 hectáreas de tierras ubicadas en el interfluvio Teuco-Bermejito a los pobladores qom.

de las mujeres presente en la discusión, diciéndole que ya estaban viejos y que “no le dejarían nada a sus hijos”, refiriéndose a lo espiritual, ante la situación de habitar una localidad rural sin iglesia.

Entendemos al territorio como el resultado de la apropiación material y/o simbólica del espacio (Raffestin 1993), y comprendemos que el vínculo establecido entre una población y un territorio dado -su forma de territorialización- es, al igual que la identidad, un proceso dinámico. De allí que hablemos de procesos de territorialización al referirnos a la identificación y delimitación de ámbitos geográficos realizada por las sociedades indígenas. Identificación y delimitación que, factible de realizarse mediante aspectos simbólicos, puede también ser analizada a partir de los mismos¹¹⁹ (Tamagno y otros 2010). Como señala Bartolomé (1997) la comunidad ritual, al unir a unos, simultáneamente los separa de otros, delimitando su ámbito social y cultural de pertenencia.

6.3 ORGANIZACIONES CIVILES

Dar respuesta a las demandas ha implicado, a su vez, llevar adelante programas de desarrollo comunitario y de atención de la salud, contando con frecuencia con la colaboración de diversas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. La creación de comedores, huertas, salas asistenciales y centros culturales comunitarios resultante de estos procesos suponen la resignificación del espacio ciudadano que se reviste de contenidos propios y diferenciadores, mediante los cuales la población indígena migrante adquiere mayor visibilidad. Así los migrantes construyen/reconstruyen no sólo su identidad sino también su territorio, mediante la ocupación de determinados espacios geográficos, que son culturalmente modelados, valorizados y apropiados simbólicamente e instrumentalmente (Barabas 2002).

Para comprender las tensiones en torno al proceso de territorialización que hoy atraviesan los qom en la ciudad de La Plata es necesario retrotraerse a 1984 cuando un conjunto de familias asentadas en el Conurbano Bonaerense se vieron obligadas a obtener Personería

¹¹⁹ Dada la multiplicidad y diversidad de estudios sobre las formas simbólicas de construcción territorial de los pueblos indígenas mencionaremos, tan sólo a modo de ejemplo, la obra coordinada por Barabas (2003)

Jurídica como Asociación Civil -debido a que como señalamos anteriormente en ese entonces no era posible formalizar una asociación como indígenas- a los fines de acceder a la posibilidad de obtener tierra y vivienda. El cumplimiento de este requerimiento legal les permitió concretar, a través del Plan Pro-Tierra del Gobierno Provincial, el derecho de acceso a la tierra y la vivienda en momentos en los cuales tanto desde la legislación como desde las políticas públicas no se contemplaba la posibilidad de una reparación histórica. Fue por ello que según lo acordado al momento del otorgamiento de dicho plan, para obtener la propiedad formal y legal de la tierra y las viviendas, deberían pagar mensualmente una cuota hasta devolver el crédito que les había sido otorgado, pero la falta de un trabajo regular hizo imposible asumir el compromiso.

Con la reforma constitucional de 1994 se estableció a través del artículo 75-inciso 17 que: Corresponde al Congreso reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; *reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones (Sic.).* En tanto la última respuesta gubernamental a los reclamos y demandas en torno a la satisfacción de los derechos territoriales indígenas ha sido la de declarar -por LEY 26.160- la emergencia de la propiedad comunitaria de la tierra, suspendiendo por cuatro años la ejecución de sentencias y actos de desalojo, a los fines de realizar un relevamiento de la situación dominial de *las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquellas preexistentes, por el término de 4 (CUATRO) años (Sic.)* Pero la posibilidad de obtener la propiedad de las tierras, la gente qom se encuentra ante la necesidad de encontrar algún modo de conciliar la normativa que ordenó el Programa Pro-tierra y la normativa de Asociación Civil -en un momento en que no existía la legislación que dice del derecho a la tierra y tampoco estaba en el ánimo la

posibilidad de una reparación histórica- con las normativas que se desprenden de la renovada Constitución Nacional y de la legislación vigente en general. En el contexto de implementación de esta ley, la gente qom ha discutido la presencia y participación de organizaciones indígenas reconocidas legalmente como asociaciones civiles y no como comunidades. Por ello pensar los procesos de construcción territorial implica observar los marcos legales en tanto posibilitadores de la realización de ciertos reclamos pero también como límites burocráticos y no siempre desinteresados, frente a la posibilidad de concreción de otros.

“Ahora decimos cacique. Antes no había cacique. Había *qadataxala*’, nuestro líder. *Cuando vinieron los políticos nombraron cacique a todo el mundo.* Ahora hay muchos caciques. Primero nos dijeron que hay tres tribus, después empezaron a decir que son tres etnias. *Ahora quién sabe qué van a decir que somos. Nos dividen y nos clasifican.*” (Testimonio de José Barreto, Bartolomé de las Casas, Formosa, citado en Memorias del Gran Chaco 1995-5c:32, mi resaltado)

“Nosotros lo tomamos como crecimiento del Pueblo Toba cuando hablamos de estas cosas, que crecen organismos, que crecen organizaciones dentro del mismo Pueblo, separa por organización civil, organización de mujeres, de jóvenes o de niños. Este... para nosotros, yo, de mi manera particular de pensar yo digo sí, hay que autorizar la organización de nuevos entes donde crece la población toba, crecen las mujeres, se organizan, buscan su... protagonismo más que nada y los jóvenes también. Dimos un espacio de juventud en Rosario y actuaron como diciendo si vamos a tener ese espacio, cuidar ese espacio y difundir a nivel nacional, a nivel... este... muy bien se están organizando los jóvenes. Entonces no es división. Yo acepto como crecimiento. Crecimiento en la diferencia, pero son... que son otros objetivos, pero en pro del pueblo toba. Que hacen a un mismo camino, pero otro resurgimiento de la juventud que avanza más rápido pero tenemos que acompañarlos en este caminar, sino estarían solos y algunos cayeron, otros se levantaron así con mucha dureza [...] Entonces como decir... no es división es crecimiento y desarrollo político y social de las comunidades. A mi manera de ver es un desarrollo político de la interrelación de actores, de protagonismo, porque sino estaríamos yo solita o aquél hermano huarpe solito

sin, sin que nadie lo, lo escuchara desde el nacimiento de ese líder. Entonces cuando se protagoniza por ejemplo el logro de las cosas como las tierras [...] mucha gente se adhiere. Se levantaron y dicen yo también quiero participar, yo también quiero estar. Este que no han luchado pero como todo en este desarrollo han crecido y se ha logrado. Poco o mucho se ha logrado [...] Entonces, dejemos que crezcan, porque si no dejamos crecer vamos a tener una sola personería y una sola es el tema social. No lo entiendo en ningún momento, pero jamás acepté la 4811 [...] hay cosas que no encajan dentro de nuestro crecimiento como Pueblo [...] En Rosario hay dos inscriptas con la 4811 [...] Está buena la 4811 pero acá te ponen muchas trabas [...] siempre la negación está entre el Estado y el indígena. [Refiriéndose a una de estas comunidades] Aunque aceptaron la 4811, pero una parte como que tiraron y dijeron que no, las tierras fueron negadas, iban a otro camino. La comunidad fue por la expropiación y el INAI no, no aceptaron [...] O sea, se escriben leyes, pero en la práctica por qué no ajustar en parte de esa ley, porque las mismas autoridades del poder ejecutivo, del poder, del poder gubernamental más general pues... no, imposible hacer. Pero está escrita una ley, por lo menos que cumplan” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2007)

Considerando que el territorio refiere a los espacios culturalmente modelados, pero no sólo a los inmediatos a la percepción (paisaje) sino también los de mayor amplitud, reconocidos en términos de límites y fronteras (Barabas 2003), es posible identificar, en función de la apropiación del espacio, distintos territorios: Territorios ancestrales / Territorios efectivamente ocupados/ Territorios demandados que se articulan, coexisten y en algunos casos se superponen. Espacios vividos y percibidos en los cuales los individuos se sienten como “en casa”. Entre quienes viven dentro de un mismo territorio se producen relaciones de identificación, por eso las relaciones sociales espacialmente mediadas son productoras de identidad y viceversa: todo proceso de identificación genera una particular territorialidad. La lucha por la tierra/territorio es al mismo tiempo la lucha por el espacio, sus interpretaciones y representaciones. Es en este sentido que las presencias indígenas resisten y desafían las prácticas y las representaciones dominantes respecto del espacio.

CAPITULO VII

LEGISLACION, POLÍTICAS PÚBLICAS Y RECLAMOS TERRITORIALES

“Estas tierras nuestras son las que están codiciando los blancos, ellos quieren quitarnos. Después que nosotros seamos dominados por la fuerza, entonces nuestros hijos serán despojados, huirán de un lugar a otro y no tendrán más tierras; pero cuando vuelvan a multiplicarse otra vez los que se salven de esta destrucción, entonces ellos reclamarán sus derechos a estas tierras que antes eran de nuestros antepasados”
(Testimonio de ancianos que recuerdan las palabras de Meguesoxochi. Sánchez 2007:25).

Pensar la redimensionalización socioterritorial producto de la migración implica analizar no sólo los procesos por los cuales los qom ocupan el espacio y se apropian del mismo modelándolo culturalmente, revistiéndolo de significados; sino también los marcos legales y las consecuentes políticas públicas que limitan o posibilitan tanto el acceso a la ciudad, como la realización de ciertos reclamos.

Los derechos territoriales indígenas constituyen una agenda históricamente postergada por el Estado-Nación, que frente a intereses políticos y económicos ha interpuesto diferentes excusas para evadir el desarrollo de políticas orientadas a satisfacerlos. El desconocimiento, el temor al cuestionamiento de la soberanía nacional y/o de las fronteras internas, la amenaza de segregación y la desigualdad han sido algunas de ellas:

“Como argentinos que somos [...] descendientes tanto de origen aborígen como los de origen europeo no podemos finalizar que se detecten diferencias entre unos y otros, cuando todos somos ciudadanos argentinos con iguales deberes y derechos, no siendo justo pretender dar a unos quitándole a otros. Y más a cuenta que los antepasados aborígenes, como es obvio vinieron antes que los europeos que recién llegaron en la conquista de América. Al aplicar este concepto habría que entregarles en expropiación todas las tierras de los valles

calchaquíes a los descendientes de aborígenes calchaquíes, o todas las tierras de la Patagonia a los descendientes de los aborígenes tehuelches. Es decir que habría que rever la actual propiedad de la tierra de media Argentina y de media América [...] *el argumento de ellos es que la tierra es de ellos porque siempre vivieron ahí, y porque fueron de sus antepasados... y con ese criterio en Argentina no queda nadie.*” (Entrevista a la familia Patrón Costa, agosto de 2000. AA. VV. *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*, Buenos Aires, Alianza Editorial 2001, p. 276; citado en *Grandes Debates nacionales 2002*: 319, mi resaltado).

Un referente indígena participante del panel organizado en el Congreso argentino de Antropología Social del año 2006, señalaba que si bien ellos reclamaban 530.000 hs, están de acuerdo en dejar 25.000 para criollos, para que no se queden sin tierras. Otro de los participantes agrega “somos ciudadanos y merecemos respeto como todo ciudadano”. Tamagno (1997b) retoma la crítica que G. Bidart Campos (1996) realiza a los comentarios de Gonzalo Segovia y Juan Fernando Segovia sobre el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional de 1994. Señalando que para estos autores “(...) todo el artículo o su mayor parte es violatorio del art. 16 de la constitución, porque consagra prerrogativas de sangre y de nacimiento (...) hace pasar por derechos lo que son privilegios (...)”, a lo cual G. Bidart Campos responde planteando una discusión en torno al concepto de igualdad, preguntándose entre otras cosas: “ (...) quienes nacen en un hogar adecuado deben su patrimonio a un privilegio de nacimiento del que carecen quienes nacen en una familia pobre, muy pobre o miserable? Hay tanta diferencia entre ser indígena porque se nace en una comunidad indígena, y ser rico o ser pobre, tener o no tener propiedad según el origen familiar?” La autora se hace eco de esta discusión para remarcar que la reflexión sobre los derechos indígenas deriva necesariamente en analizar la relación diversidad (léase identidad étnica/etnicidad) y desigualdad (léase clases sociales/ricos y pobres) y señalar que “mientras se defiende un marco legal que garantice los derechos de los indígenas, se teme que se transformen en privilegiados en una sociedad en la cual los pobres –debido a la

imposibilidad de acceder a ciertos bienes y servicios- no pueden ejercer ni gozar de los derechos de que dice la propia constitución deberían gozar” (130)120.

En la actualidad la situación territorial de los qom es muy variada, afirmación que vale tanto para considerar los aspectos de ubicación/localización geográfica -por encontrarse en diferentes estados provinciales: Formosa, Chaco. Santa Fe y Buenos Aires- como también para el tipo de propiedad, es decir, la situación dominial, de las tierras que ocupan. Hay comunidades que han obtenido la propiedad de las mismas, mientras que otras ocupan de manera informal tierras consideradas “fiscales” (del Estado Nacional o Provincial) o “particulares”.

Se confirma en el caso del pueblo qom la señalización de que a pesar de las variedades internas en cuanto a discursos, las organizaciones indígenas no pretenden la segregación, sino el reconocimiento estatal de su existencia como opciones culturales con derechos especiales (Jimeno 1996), entre los cuales el reconocimiento territorial debe ser pensado en términos de transformación de las relaciones interétnicas al interior de los etnoterritorios (Barabas 2006).

“Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) ¿por qué autónomo?, si tenemos DNI, tenemos un número, tenemos una validez nacional, no estamos por fuera del Estado” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2011)

La autonomía que reclaman los pueblos indígenas no significa entonces secesión, separatismo, sino que “supone la instauración de nuevas reglas de convivencia sobre la base de un diálogo intercultural entre los pueblos originarios de nuestro país y la sociedad y el Estado argentino, realizado con respeto y reconocimiento mutuo” (Vázquez 2000: 181)

¹²⁰ Siguiendo a Bartolomé (2006) diremos que en el caso de los pueblos indígenas nos encontramos ante una variada gama de ciudadanía posibles que coexisten en la práctica, más allá de las legislaciones existentes. Ciudadanía que no son mutuamente contradictorias, que pueden ser leídas como expresiones de las distintas formas de ser integrante de una configuración estatal, ya que la membresía con un Estado no es equivalente a la unificación cultural de sus miembros, los que por sus mismas diferencias pueden requerir derechos colectivos diferenciales.

La legislación indígena fue concebida como una reparación y compensación histórica del Estado-Nación hacia los pueblos indígenas en la cual la lucha por el acceso a la tierra y la vivienda son un eje central. En este contexto algunas comunidades lograron obtener reconocimiento legal y recibieron títulos de tierras, sin embargo, en ocasiones, la antigüedad histórica de ocupación habitando las regiones de origen parecen insuficientes para encontrar la reparación, reclamo que se complejiza aún más en los lugares de migración, donde los supuestos de los blancos y las autoridades gubernamentales acerca de los indígenas y sus territorios actúan como verdaderos obstáculos epistemológicos (Bachelard 1948) al momento de dar respuesta a sus derechos. Un sentido particular de integridad territorial (trabajado en los capítulos III, IV, V y VI) debería ser considerado al momento de efectivizar las reparaciones históricas contemplando la libertad para elegir dónde vivir, si en comunidades legalmente reconocidas o en cualquier otra parte sin que esto sea comprendido de forma simplista en términos de fracturas identitarias y socioterritoriales.

7.1. PUEBLOS INDÍGENAS Y DEMOGRAFÍA

La demografía entendida no sólo como una disciplina sino también como instrumento de poder se constituyó a partir del siglo XVIII. Con los censos -que son un saber y por lo tanto un poder- los Estados, y otro tipo de organizaciones, procuraron aumentar su información sobre determinados grupos y, por consecuencia, su dominio sobre ellos; procuraron conocer los recursos humanos con los que podían contar, así como su extensión, para organizarse, resistir o luchar. Aunque, en ciertos casos, la ausencia de un aparato estadístico confiable ha sido una fuente de poder, ya que esto permite sobreestimar o subestimar una población de acuerdo a las necesidades del momento y los objetivos perseguidos (Raffestin 1993). “No es inútil mostrar que los primeros censos modernos coinciden frecuentemente con el fortalecimiento del Estado o con la formación de un nuevo Estado” (Raffestin *op.cit.*:68, mi traducción). Son las variaciones en el tiempo las que incitan la toma de medidas que se concretizan en políticas poblacionales, de localización, de transferencia, autoritarias o no.

El 27 de Mayo de 1965 desde el Ministerio del Interior se origina el decreto que instituye el denominado Censo Indígena Nacional con el objetivo de dar tratamiento al “problema aborigen argentino”. En el Prólogo al Tomo I se explica que:

“el problema aborigen argentino que viene preocupando desde los albores de nuestra nacionalidad nunca ha sido encarado con la amplitud necesaria para dar un corte definitivo a lo que constituye aún en pleno 1967, un baldón para nuestra Patria” (C.I.N. 1967: 11 mi resaltado)

Por lo que el censo permitiría a través de:

“saber exactamente cuántos aborígenes hay en nuestro territorio y en qué condiciones se hallan...proponer posteriormente Plantas de Desarrollo de Comunidad [destinadas a]... una acción de mejoramiento para la condición de vida del indígena y su definitiva incorporación a la comunidad nacional, objetivos que informan la política de este gobierno en la materia” (C.I.N. 1967: 11, 15 y 17)

A cuestiones técnicas tales como que los censistas se superponían involuntariamente o dejaban zonas sin cubrir, censado incluso dos veces las mismas poblaciones (Lenton 2004), se sumaron las limitaciones impuestas por una concepción esencialista desde la cual se suponía que en ese entonces eran muy pocos los grupos étnicos que subsistían como tales. De allí que se los buscara en sus “lugares de origen”, excluyendo tanto a los indígenas que habitaban en el ámbito rural pero no vivían en “comunidad” como a aquellos que habían migrado a centros urbanos, suponiendo así que en la migración no habrían podido mantener modos comunitarios de existencia, vigencia y uso de la lengua, etc (Maidana y otros 2010:39). El Censo Indígena Nacional de 1968 acusó entonces una población mucho menos numerosa que la que se hubiera podido detectar si los criterios hubieran sido otros. Además no debe perderse de vista que las cifras manejadas corresponden a una empresa inconclusa, ya que el censo fue interrumpido a fines de 1970 quedando sin procesar el 89% de las encuestas, y sin publicar el 88% del material recogido (Lenton *op.cit.*). Pero si bien el mismo presentó limitaciones, sentó las bases del reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas, que ya no podría ser negada. Visibilidad que fue aumento dando lugar a

situaciones de emergencia étnica, es decir, de expresiones reestructuradas de una lucha centenaria. Se dio entonces una participación activa y crítica tanto en Seminarios, como en Congresos de Antropología y fue justamente en el Seminario “Indígenas en el Siglo XXI” donde se levantaron posturas críticas sobre el proyecto de censo que se desarrollaría finalmente en el año 2001 y se expresó la desconfianza respecto de la utilización de las posibles cifras, reclamando la necesidad de participación tanto en su planificación como en la realización del mismo (Maidana y otros *op.cit.*).

En el año 2001 se realizó el Censo Nacional de Población Hogares y Viviendas, que respondiendo a lo establecido en la Ley Nacional N° 24956 de 1998, incluyó por vez primera la denominada “variable indígena”, basada en el criterio de autoreconocimiento. El censo se realizó entre el 17 y 19 de noviembre de 2001, estimándose en cuántos hogares de Argentina al menos una persona se reconocía como perteneciente o descendiente de algún pueblo indígena. Luego, de acuerdo a lo establecido en el artículo 75, inciso 17 de la C.N., el INDEC, organismos del estado -como el INAI-, investigadores sociales, instituciones, organizaciones, comunidades y personas pertenecientes a los pueblos indígenas, elaboraron en forma conjunta, una Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI); con la cual, desde las distintas Direcciones Provinciales de Estadística, se retornó a una parte de los hogares detectados a través del censo 2001 con el objetivo de:

“...cuantificar y caracterizar a la población que se reconoce perteneciente y/o descendiente de un pueblo indígena que reside en los hogares donde a la fecha del Censo 2001 al menos uno de sus miembros declaró ser perteneciente y/o descendiente de un pueblo indígena. Sus resultados permitirán caracterizar al conjunto de la población que integra estos hogares. Los objetivos específicos de la Encuesta son proveer información detallada (pueblo de pertenencia y ascendencia, lengua, características sociodemográficas, migración, educación, empleo, fecundidad, características habitacionales de los hogares, etc.) sobre la población perteneciente y/o descendiente de los pueblos indígenas de las diferentes regiones del territorio nacional; contar con información a nivel nacional acerca de la población correspondiente a dichos pueblos; analizar

los hogares de los que forma parte dicha población.” (INDEC – Primeros resultados provisionales 01/07/05).

Si bien los resultados de la encuesta arrojaron una población de 600.329 descendientes (por autoreconocimiento) en primera generación, la población aborigen total estimada por ENDEPA -datos en los que también se basa el INAI- sería de más de 1.000.000 de personas, y distintas organizaciones indígenas y ONG’s estiman que ésta asciende a 1.500.000/2.000.000 -considerando la alta tasa de natalidad- (Arias 2005, Carrasco 2002).

Ante la pregunta de si habían participado del censo 2001 y la ECPI 2004-2005:

“Si [participamos] pero no es real, no, no es real, porque se tomó eh... ¿cómo se dice? desde acá, desde Buenos Aires, desde administración dice van a censar aquellos, aquella persona, aquella y no a todos. Ese fue, también fue, una negación del Estado, no hacer un censo real (...) Tildaban a quién iban a visitar, pero desde la Nación a las provincias. O sea, no podía salir, el encuestador no podía salir fuera de lo que te indicaban. Es terrible eso, no es censo, para mí no es censo. Entonces cuando damos los números de nuestras propias comunidades: somos siete mil, somos catorce mil se, se ponen como diciendo qué tantos son...” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2007)

A pesar de las limitaciones señaladas respecto del Censo Indígena de 1968, del Censo Nacional del 2001 y la Encuesta complementaria del 2004-2005, entendemos que los mismos no han sido ajenos a un largo proceso de luchas y reclamos de los pueblos indígenas, así como al aumento constante y significativo de la visibilidad de sus formas organizativas.

“... *Nosotros queremos salir a flote y ver lo que es la realidad indígena (...)* por ejemplo, cuando se sabía que se tenía que privatizar las tierras fiscales tanto como nacionales, en todas las comunas hicieron convenios. Ahora *piden las comunidades indígenas, no hay tierra*. No es que estoy en contra de una cosa que viene de parte del gobierno, pero, por ejemplo, *se habló muchísimo de reparación histórica* de las comunidades indígenas, *pero qué pasó. No le dieron*

importancia porque creyeron que son poca gente, son poquitos, el uno por ciento de las comunidades indígenas de la República Argentina. Sin embargo hay más, acá en Santa Fe hay alrededor de 30.000 aborígenes, empezando de Florencia, Las Toscas, Reconquista, en todos lados.” (Testimonio citado por Achilli y Sánchez 1997: 34, mi resaltado)

El cuestionamiento realizado sobre los criterios utilizados en los censos, y las críticas a la manera en que éstos fueron llevados nos permitió afirmar que las limitaciones culturalistas, integracionistas y asistencialistas del Censo Indígena Nacional, si bien revisadas en las reflexiones que derivarían en el Censo del 2001 y la Encuesta Complementaria no han sido totalmente superadas. Nuestra experiencia de investigación nos dice además que el grado de reconocimiento de un individuo respecto de su pertenencia a un pueblo determinado puede variar a lo largo de su trayectoria, ocultando o visibilizando su identificación según situaciones coyunturales. Particularmente en aquellos que han migrado la colaboración con la entrevista se veía afectada por actualizar en la persona encuestada situaciones que fueron transitadas con frecuencia con mucho dolor, como el de decidir el acto de migrar, el dejar la familia, el entorno... Y es en función de ello que proponemos pensar respecto de cuánto se movilizó en la subjetividad de todos aquellos que fueron censados; proponiendo pensar los censos como operando en un campo social ya cargado de intereses y representaciones (Pacheco 1999), no viendo los datos censales como un mero producto estadístico (Maidana y otros *op.cit.*: 47).

7. 2. LA IRONÍA DE SER “LOS DUEÑOS DE LA TIERRA”

En respuesta a las demandas y resistencias de los pueblos indígenas frente a las políticas y prácticas que hacia ellos dirigieron los estados nacionales, fueron sancionadas - fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX- numerosas leyes indigenistas. Su implementación se ha tornado sumamente compleja, fundamentalmente cuando se refiere a derechos territoriales cuya realización es necesaria e imprescindible para que estos pueblos puedan ejercer plenamente el derecho a la identidad. Dicha complejidad está dada no sólo por las tensiones/contradicciones existentes entre los conceptos de comunidad y territorio y los criterios para definirlos desde la legislación y las formas en que éste es pensado por los propios pueblos, sino por los intereses políticos y económicos que la

implementación misma de las leyes pone en juego y por las diferentes realidades a las cuales las normativas deberían dar respuesta.

“El blanco vive con grandes extensiones de tierra y nosotros estamos con las manos vacías. Se habla mucho de los derechos humanos y los derechos del niño, pero parece ser que el único derecho que tienen nuestros niños es el de saber que han sido despojados de su propia tierra, agua y monte, y que no tienen derecho a reclamarla porque tiene otro dueño y no importa si alguna vez les perteneció. Eso ya es historia y de eso no se habla, porque las leyes no existen. Y si existen es para que los pobres las cumplan porque los poderosos, los ejecutivos, los legisladores y los jueces no las quieren cumplir porque afectan a sus intereses políticos y económicos” (Chico y Fernández 2008: 48)

“Algunos autores han señalado para Argentina un proceso de génesis inversa en la producción de los derechos constitucionales de los pueblos indígenas, de modo que primero surgieron leyes provinciales y nacional y posteriormente se han incorporado los conceptos contenidos en dichas normas a las leyes fundamentales” (Altabe et al 1997, citado por Carrasco 2000:25).

El derecho de los Pueblos Indígenas a sus tierras/territorios ha sido, en el ámbito del derecho internacional, reiteradamente afirmado:

El Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), primer intento de codificar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas y tribales, fue aprobado por Ley N° 14.932/59. Sus normas vinculantes, obligatorias, en relación a los pueblos indígenas no sólo referían al trabajo, en él apareció la noción del derecho colectivo a la tierra¹²¹. En particular, sus disposiciones en materia de tierras, territorios y recursos son similares a las del Convenio 169 que fue adoptado en 1989 tras la revisión del Convenio 107. Las principales diferencias radican en que el convenio 107 se basa en una mirada integracionista que supone que los pueblos indígenas y tribales desaparecerían con la “modernización” y hace referencia a “poblaciones indígenas y

¹²¹ Cabe aclarar que en Argentina no tuvo vigencia hasta 1989.

tribales” mientras que el convenio 169 reconoce a los pueblos indígenas como sociedades permanentes y hace referencia a “*pueblos indígenas y tribales*”. El Convenio reconoce la diversidad y busca garantizar su respeto y consideración a la hora de tomar medidas que seguramente tendrán un impacto sobre estos pueblos, estableciendo la consulta y participación de los mismos en relación con los temas que los afectan (artículo 6). También en su artículo 7 declama que los pueblos indígenas y tribales tienen el derecho de “decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar su propio desarrollo económico, social y cultural”.

En el Artículo 14 del Convenio 169 OIT se establece que la utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 “deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera, [que] Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión [y] Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados”. Al respecto Carrasco (2000) señala que una primera delimitación del concepto de territorio tiene que ver con la propiedad de los recursos que en él se encuentran, sus usos y manejo indígenas. Es en este sentido que se enfatiza “tierra es distinto de territorio”, al tratarse de un pronunciamiento político de soberanía sobre el espacio que han “poseído tradicionalmente” y pretenden recuperar.

Las disposiciones del Convenio 169 son compatibles con las disposiciones de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas. En esta declaración que fuera aprobada en 2007 por Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU)¹²² se reconoce a los pueblos indígenas:

¹²² Declaración aprobada con 144 votos a favor (entre ellos el de la Argentina), 4 en contra y 11 abstenciones. Desde su aprobación, Australia, Nueva Zelanda, Canadá y los Estados Unidos de Norte América han revertido su decisión y ahora se han adherido a la Declaración. Colombia y Samoa también han revertido su posición indicando su apoyo.

“... el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido [y a...] poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma” (Artículo 26)

Así como

“... la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa y equitativa por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado” (Artículo 28)

“La ‘Declaración de la ONU’ habla de restitución de las tierras, los territorios y los recursos. La Constitución Argentina es ambigua al respecto, pero la frase ‘que tradicionalmente ocupan’ interpreta el sentido de la definición de territorio desde el punto de vista indígena” (44) algo que debe considerarse para garantizar el respeto a su identidad étnica y cultural y al momento de proceder a la demarcación de tierras o fundamentar legalmente una demanda de reconocimiento (Carrasco 2000).

Para dar cumplimiento a los compromisos asumidos mediante la ratificación del Convenio Nº 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes -Ley Nº 24.071- así como de otros compromisos internacionales se reglamentó, mediante el Decreto Presidencial 1122/2007¹²³, la Ley Nº 26.160 de Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de las Tierras que tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas originarias del país. Considerando además: “(...) Que, la Ley Nº 26.160 se sancionó en orden a lo previsto en el Artículo 75 inciso 17 de la CONSTITUCIÓN NACIONAL que reconoce la personería jurídica de “las comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente

¹²³ Publicado en B.O. con fecha 27/8/2007.

ocupan”, que es función del HONORABLE CONGRESO NACIONAL “regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano;...” y que el INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS ha creado mediante Resolución N° 152 del 6 de agosto de 2004, y a los efectos de garantizar la participación y la consulta a los pueblos indígenas a través de sus instituciones representativas, el Consejo de Participación Indígena; ordena el desarrollo del PROGRAMA NACIONAL RELEVAMIENTO TERRITORIAL DE COMUNIDADES INDÍGENAS, establece la necesidad de “tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión”, para que “cada una de las Comunidades del país y el Estado Nacional dispongan de los siguientes elementos en el marco del Relevamiento Territorial:

1. Los resultados del CUESTIONARIO SOCIO-COMUNITARIO (CUESCI).
2. LEVANTAMIENTO TERRITORIAL del territorio de la Comunidad, que deberá comprender:
 - a) La narrativa y croquis del territorio que en forma tradicional, actual y pública ocupa cada comunidad relevada, realizada con la participación de la comunidad.
 - b) La cartografía temática elaborada con los datos del levantamiento del territorio comunitario.
 - c) La base cartográfica y base de datos en formato digital del SISTEMA DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA.

Todos estos productos se desarrollarán de acuerdo a las especificaciones establecidas en el Manual de Procedimientos del Sistema Jaguar.

3. El INFORME HISTÓRICO ANTROPOLÓGICO, que fundamente la ocupación actual, tradicional y pública del territorio que ocupa la comunidad, dando cuenta de la historia de los procesos que determinaron la situación territorial actual de la comunidad.
4. de las estrategias jurídicas correspondientes a la condición dominial que ostente dicho territorio demarcado, tendiente a la efectiva instrumentación del

reconocimiento constitucional de la posesión y propiedad comunitaria.”(Documento sobre relevamiento territorial de comunidades indígenas)¹²⁴.

EL PROGRAMA NACIONAL RELEVAMIENTO TERRITORIAL DE COMUNIDADES INDÍGENAS -EJECUCIÓN LEY N° 26.160¹²⁵ fue consultado al CONSEJO DE PARTICIPACIÓN INDÍGENA (CPI) siendo avalado por el mismo. El CPI fue creado mediante resolución del INAI N° 152 de fecha 6 de agosto de 2004 y materializa la representación indígena (a través de sus 85 miembros) en el Consejo de Coordinación previsto por la Ley 23.302. El INAI puso a consideración del CPI, en distintas instancias Regionales¹²⁶ y Nacional, la posibilidad de integrar el Relevamiento Territorial a un proceso más amplio que contemplara las siguientes etapas:

- Identificación de las Comunidades Indígenas.
- Relevamiento social de la organización comunitaria.
- Relevamiento técnico, jurídico y catastral del territorio comunitario.
- Relevamiento socio-productivo y recursos naturales.

Así, tras la consulta realizada en el Encuentro Nacional de representantes indígenas se llegó a la versión definitiva del programa a articularse con el Programa de FORTALECIMIENTO COMUNITARIO -Res. INAI 235/04- que “tiene como objetivo acompañar a las Comunidades Indígenas en todas las acciones tendientes a consolidar la posesión de la tierra que ocupan, con el objetivo de alcanzar la Propiedad Comunitaria de las mismas”

¹²⁴ Disponible en línea:

http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/Relevamiento_Territorial_Comunidades_Indigenas.PDF)

¹²⁵ Ley sancionada el 1° de noviembre de 2006, promulgada el 23 de noviembre de 2006 y publicada en el Boletín Oficial N° 31.043, Primera Sección, págs. 2 y 3 el 29 de noviembre de 2006. Su Decreto Reglamentario N°1122/07 fue publicado en el Boletín Oficial N° 31.225, Primera Sección, págs. 4 y 5 del 27 de agosto de 2007

¹²⁶ NEA, NOA; Centro Sur y Mesa Coordinadora.

El objetivo general de este programa es la “realización del Relevamiento Técnico, Jurídico y Catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las Comunidades Indígenas” (17). Con el objetivo de garantizar los Derechos y Participación de las Comunidades durante el Transcurso del Programa el INAI se propuso una articulación con:

- Secretaría de Derechos Humanos, (Dirección Nac. de Derechos Económicos, Sociales, Culturales y de Incidencia Colectiva).
- Secretaría de Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable (Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales).
- Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI). (18-19).

Los conceptos rectores para el Relevamiento son los de territorio, tierras y propiedad¹²⁷; “El territorio conlleva un carácter temporal por lo que hay que analizarlo en perspectiva histórica. Es a partir de estos procesos históricos que pueden comprenderse las dinámicas y transformaciones de las estructuras espaciales en un tiempo determinado. En esa perspectiva no hay espacio, sino un espacio-tiempo históricamente construido y determinado” (20).

El mismo programa señala que el relevamiento territorial en su conjunto, deberá:

- Recabar información sobre los diversos aspectos sociales, bióticos y fisiográficos que configuran los territorios indígenas.
- Diseñar diagnósticos que den cuenta de la situación actual de cada pueblo indígena y su territorio.
- Identificar, analizar y explicar las dinámicas espaciales que han transformado los territorios propios y han condicionado el ordenamiento existente.
- Delimitar los fines de usos de la tierra de acuerdo a sus cosmovisiones y su relación/es con el ambiente y a la demanda que exista sobre ella.
- Potenciar las dinámicas naturales de resiliencia que permitan la conservación, defensa y mejoramiento de los denominados recursos naturales renovables.
- Preservar el paisaje y la biodiversidad.

¹²⁷ Utilizando fundamentalmente Filachi et al 1995; Molina 1995; Huenchulaf; Defensa y Reivindicación, 1996 y ONIC 1997.

- Preservar zonas arqueológicas y lugares sagrados.
- Crear las condiciones para la implementación de los derechos constitucionales consagrados.” (20).

La implementación del Programa Nacional Relevamiento Territorial se realizará a través de un ‘Equipo de Coordinación del Programa’ dependiente de la Dirección de Tierras y Re.Na.C.I. y con los Equipos Técnicos Operativos de cada provincia.” (29). “El Equipo Técnico Operativo (ETO) deberá articular a través de una Unidad Provincial (UP) con el Consejo de Participación Indígena (CPI) y el Representante del Gobierno provincial. (30)

“Etapas del levantamiento territorial. Una vez convocadas las comunidades y puestas en conocimiento de los alcances e importancia de la ley y del programa, se inicia la etapa del levantamiento territorial propiamente dicho.

a. En un primer momento se reconstruye el territorio conceptualmente con la participación de la comunidad. Con distintas técnicas narrativas y mapeo comunitario, seleccionadas por el ETO según conveniencia, se confecciona el croquis¹²⁸ que, aprobado por la comunidad, servirá de guía para el levantamiento. El croquis se acompaña por un conjunto de tablas donde se vuelcan las características principales de los componentes territoriales. Las tablas se van completando antes, durante y después del trabajo en terreno.

b. En terreno se procede a localizar los elementos del croquis utilizando el Sistema de Posicionamiento Global. Es de mucha importancia la participación de miembros de las comunidades principalmente en esta etapa, ya que sólo ellos pueden reinterpretar el croquis en función del conocimiento adquirido con la experiencia.

c. Tomadas las marcaciones y resguardadas en papel se labran las actas que avalan dichas marcaciones.

d. Sobre la base de las coordenadas anteriores el ETO confecciona la cartografía del territorio, agregando todas las capas de información que sean necesarias para que los miembros de la comunidad puedan interpretar dicha cartografía y reconocer su territorio. Toda cartografía debe ser acorde a la escala y ámbito de relevamiento (urbano o rural) y

¹²⁸ “Un croquis no es más que una representación gráfica muy simple en la que se distinguen los espacios Ocupados” (43)

debe brindar un adecuado marco de referencia. De esta manera, al poner en perspectiva los Objetos relevados, se garantiza la interpretación del modelo territorial.

e. Con esta información la comunidad está en condición de aprobar o no el mapa. Si fuera necesario se introducen modificaciones o se realizan nuevas mediciones en terreno hasta lograr un acuerdo en la georreferenciación del territorio.

f. Una vez que la cartografía es aprobada, se remite al INAI respetando todos los requerimientos que se especifican en este manual y otros que pudieran surgir durante el desarrollo del programa. Junto a la cartografía se adjuntan todas las tablas con las descripciones de los componentes territoriales según formatos igualmente especificados.” (42).

“En el marco del proceso de implementación de la Ley N° 26.160, el Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (Re.Te.C.I.) -aprobado mediante Res. INAI N° 587/07- prevé el relevamiento de los antecedentes de las historias de tenencia y ocupación de las tierras de cada una de las comunidades; el levantamiento de puntos con GPS en conjunto con las comunidades (que luego se volcarán en mapas con soporte SIG); la confección de un mapa de conflictos; y las posibles estrategias de resolución de cada uno de los problemas por comunidad”(51).

En 1912, el gobierno nacional crea la Dirección General de Territorios Nacionales, comenzando así una etapa en la que el Estado argentino genera numerosos organismos que tendrán como objetivo atender la cuestión indígena del país (Slavsky 1992: 76). Estas agencias federales de asuntos indígenas, de vida irregular, desarrollaron políticas de “ayuda y desarrollo de los indios” que en la práctica, contrariamente a lo que enunciaban, reprodujeron la dependencia y la sumisión (Wright 2003). La discontinuidad de los organismos y consecuentemente de los proyectos destinados a atender la cuestión indígena, así como la falta y/o dilatación de la reglamentación de la legislación orientada a satisfacer los derechos de estos pueblos, ha caracterizado la política indigenista desarrollada por el Estado-nación argentino. Política que se ha basado en un escaso reconocimiento y/o negación de la población indígena (Ibáñez Caselli 2002). En este contexto “las políticas de reconocimiento de propiedad de las tierras implementadas en las últimas tres décadas en

Argentina, más que impulsar un acto de reparación frente a una situación de histórica injusticia, materializaron jurídicamente la situación en la que se encontraban los indígenas al momento de ese reconocimiento después de varias décadas de expropiaciones, colonización y desalojos” (Salamanca 2011:57). Nora Arias en el 2006 explicó que un referente indígena qom de Rosario le dijo “Mira Nora, nos están entregando tierras que son inundables, que sabemos que son inundables, pero es una conquista, es conquistar un derecho” (CAAS). De allí que ante este nuevo impulso legislativo muchos no quisieran participar, pues entendían que relevar aquellos lugares en los que hoy viven tras siglos de destierros, desalojos y expulsiones sería una “legitimación del despojo”. Sin embargo, el mapeo, al igual que los censos¹²⁹, puede ser utilizado en beneficio o perjuicio de los pueblos cuyas tierras/territorios se relevan. El mapeo puede ser utilizado para emponderar o enajenar a los indígenas “El mapa como herramienta permite que las comunidades además de ser territorios de opresión lo sean de resistencia” (Salamanca 2011: 71)

“Era hacer un censo de paisanos, pero algunos no quisieron ser relevados (...) Nos dimos cuenta que la ley está hecha para los que están en el monte, en la impenetrable, donde tres son multitud. En el conurbano encontrás gente dentro de las villas, donde hay de todo... se diferencia con el resto del país por lo que es la distribución y los tipos de institución” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2011)

“Fue gran cantidad de gente a hacer los talleres, pero ninguno entendió. Te pedían que hables de la historia, pero la gente no entendía y copiaba de los libros” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2011)

“Sabés qué es lo que rescato de todo esto... la información sobre ocupaciones con la que se cuenta ahora para hacer los reclamos, que muchos pudieron hacerse de los papeles que no tenían, en nuestro caso logramos los planos. Ya vino el Instituto de la Vivienda a hacer el

¹²⁹ Si bien es indudable que los censos poblacionales han sido utilizados por los Estado-nación, durante siglos, como tecnologías de poder, como formas de identificación/ visibilización para maximizar el alcance de su vigilancia (Foucault 1975), para crear sujetos más controlables; constituyen -a la vez- un proceso que puede incrementar la fuerza y resistencia de aquellos que visibiliza, habilitar sus demandas y expandir sus derechos.

relevamiento. Me acuerdo cuando llegamos... nos dijeron ‘el gobierno jamás va a declarar su existencia, porque no tienen un mapa físico dentro de La Plata’” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2011)

Los pueblos indígenas reclamaron a lo largo de la historia nacional políticas públicas que fueran más allá del mero reconocimiento:

“Sabés lo que pasa, que a nosotros nos matan porque a nosotros nos dicen ‘ustedes son dueños de la tierra’. Cuando nosotros, para ir a comprar un terreno, el señor que tiene el mando nos dice: ‘*cómo te voy a vender si vos sos dueño de la tierra*’. Pero nunca nos dan papeles (...)” (Testimonio citado por Achilli y Sánchez 1997: 34, mi resaltado)

“Se habla mucho de los derechos humanos y los derechos del niño, pero *parece ser que el único derecho que tienen nuestros niños es el de saber que han sido despojados de sus propia tierra, agua, y monte, y que no tienen el derecho a reclamarla porque tiene otro dueño y no importa si alguna vez les perteneció*. Eso ya es historia y de eso no se habla, porque las *leyes no existen*. Y si existen es para que los pobres las cumplan porque los poderosos, los ejecutivos, los legisladores y los jueces nos las quieren cumplir porque afectan a sus intereses políticos y económicos” (Chico y Fernández 2008: 48. Mi resaltado).

“La ‘ley de reconocimiento’ es un engaño. Yo reconozco que están allí y nada más” (Varón indígena qom, Pampa del Indio, año 2007)

“Pedimos al gobierno un relevamiento porque había muchos desalojos. Nosotros lo hicimos, no es que te dieron la ley (...) Estas cosas es nuestra lucha, nuestro tiempo, no porque alguien fue bueno con nosotros” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2011)

“Debatamos nuestros temas, que no son problemas, lo problemático es que no nos quieren aceptar” (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, año 2011)

En la VIII Reunión de Antropología del Mercosur (2009) se debatió sobre las “trampas de la legislación progresista” y el proceder de un “Estado esquizofrénico” que sanciona leyes de emergencia territorial para evitar los desalojos y les pasa por encima con topadoras. Un referente indígena enunció en el contexto de una actividad sobre Derechos Indígenas organizada por la Secretaría de Pueblos Originarios de la CTA: “Yo creo que es una herramienta que nos dan y no nos dejan usar” (Testimonio recabado en la ciudad de La Plata, 2008)

La ley 26160 constituye un hito importante en relación al reconocimiento de derechos territoriales indígenas, pero no garantiza, *per se*, la resolución de conflictos de tenencia y titulación de tierras, ni una seguridad territorial. La misma implementación del “Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas” ha generado una serie de disputas entre los referentes de estos pueblos y los funcionarios estatales encargados de implementarlo, pues, será en función de los criterios empleados para definir cuáles son y cómo están constituidas las denominadas “*comunidades originarias*” y para delimitar “*las tierras que tradicionalmente ocupan*” que este proceso se traducirá en información que podrá tanto facilitar como dificultar el dominio territorial de uno u otro actor político, sus posibilidades de organización, resistencia y/o lucha.

Como resalta Magdalena Gómez (2000) el reconocimiento como pueblos indígenas implica otorgarles un status de derecho público como entidades políticas con derechos colectivos diferentes a los que están destinados a ejercerse por los individuos, por lo tanto el principio de generalidad de la ley no puede tener aplicación. Lo que también sucede con el concepto de soberanía que en el sentido tradicional, clásico, se refiere a la soberanía externa, frente a otros países, y que en el caso de los pueblos indígenas implicaría territorialidad, espacios donde ejercer el poder político, la libre determinación. Aunque cabe señalar que reconocer la autonomía de los pueblos indígenas requiere de una noción flexible de territorialidad, que implique continuidad y discontinuidad, permanencia y movilidad. Siendo esta una alternativa ante la inviabilidad política de lograr la restitución absoluta de los territorios históricos-ancestrales, dada la situación actual de ocupación/sobreposición de los mismos con otros sujetos de derecho, la devastación que han sufrido y sufren por el uso irracional

de los recursos naturales y recordando que la demanda de autonomía no implica separatismo, sino el deseo de ser argentinos sin sacrificar por ello su ser indígena. Los territorios indígenas tradicionales pueden ser reconocidos por debajo de los alambres de las “propiedades privadas”, cuyo avance generó destierros, siendo los desplazamientos de familias consecuencias directas ellos. Por ello, proponemos que los actos de reparación histórica deben reconocer el despojo al cual estos pueblos han sido sometidos, incluyendo en el reconocimiento de los territorios tradicionales junto al reconocimiento de los nucleamientos producto de la migración, con el objetivo de, en términos de un referente indígena “buscar la mejor manera de convivir en un territorio donde ya no hay sólo indígenas” (ciudad de La Plata, año 2011)

Ante el análisis de la normativa vigente, de su desarrollo e implementación, cabe preguntarse cómo se dará un reconocimiento de derechos territoriales sin una clara definición de las tierras indígenas, si la legislación vigente, más allá de su retórica, no establece sin confusiones las condiciones para entregar tierras a estos pueblos, si se desconocen sus DDHH especiales al decir que se encuentran en la misma situación que otra gente pobre no indígena. Las conquistas de derechos y los programas que se implementan en consecuencia constituyen respuestas del Estado a la movilización indígena¹³⁰ y, a su vez, legislación y políticas públicas generan respuestas de parte de sus destinatarios, que en forma dialéctica dan lugar no sólo a transformaciones en la letra de las leyes sino también a modificaciones en el desarrollo y la implementación de las políticas de ellas derivadas. De allí la necesidad de revisar nociones como las “comunidad” y “territorio” que pueden facilitar tanto como dificultar la negociación y/o disputa por el acceso de los pueblos indígenas a la propiedad de tierra, no sólo en los lugares de origen sino en las grandes ciudades en la cuales familias migrantes viven de forma comunitaria.

¹³⁰ Nos parece importante destacar el apoyo de diversas organizaciones no gubernamentales (ONGs) en este proceso. Entre ellas cabe destacar el trabajo del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y el Instituto de Cultura Popular (INCUPPO).

CONSIDERACIONES FINALES

Inicié este estudio preguntándome cómo se explicaría la redimensionalización territorial e identitaria operada tras la migración entre las familias qom nucleadas en barrios periurbanos. Con el propósito de esclarecer esta cuestión abordé el crecimiento de las ciudades Latinoamericanas en la década de 1960, producto de las migraciones internas, que condujo a un exponencial aumento -en magnitud y tipos- de la denominada “informalidad urbana”. Estos movimientos poblacionales que fueron fundamentalmente analizados como desplazamientos de individuos y/o colectivos en busca de trabajo, de mejores condiciones de vida (Castells 1979, Tamagno 2001), fueron observados en este trabajo -sobre todo a partir de las luchas para legitimar las presencias indígenas en el medio urbano- en términos de procesos de territorialización; noción que utilizamos -tomando a autores como Oliveira (1999) y Almeida (2009)- para dar lugar a la comprensión de las formas en que los territorios de pertenencia se construyen históricamente, como resultado de la conjunción de factores políticos, económicos y socioculturales.

Retomando perspectivas de análisis que han contribuido a enriquecer las categorías de espacio y de territorio, definimos este último más allá de la idea de suelo, de soporte material y/o jurisdicción de un Estado-nación; para comprenderlo como entidad histórica en permanente transformación, como realidad compleja conformada a diferentes escalas (globales, regionales, nacionales y/o locales) donde se articulan procesos económicos, políticos y socioculturales. Repensamos entonces el devenir socioterritorial del pueblo qom, analizando fundamentalmente los modos en que las relaciones de parentesco y las redes de relaciones fundadas en el reconocimiento de un origen común y de una memoria histórica coherente, hacen posible la conformación de espacios y organizaciones indígenas ciudadinas, les dan sentido y las vinculan entre sí y con los lugares de origen, analizando las formas en que estas redes posibilitan y organizan tanto la circulación de personas como su concentración e interacción en el espacio, dando cuenta de su significación en la reproducción social y la construcción de continuidades socioculturales que trascienden tanto distancias físicas como límites y fronteras geopolíticas.

Al reconocer que es la práctica/representación espacial la que se traduce en una producción territorial destacamos la necesidad de pensar en términos de destierros sin reducir a un mero desplazamiento la violencia de la cual los pueblos indígenas han sido y son objeto. Y al observar en nuestro estudio etnográfico redimensionalizaciones del territorio y nuevas formas de relación con el espacio abandonamos el uso excesivamente contrastivo, dicotómico y excluyente de la dupla: desterritorialización/reterritorialización. Proponiendo además que, la novedad que pretende contener la utilización de ciertas conceptualizaciones se basa, en muchos casos, en la negación y/o desconocimiento de una amplia producción sobre el tema y discusiones generadas a lo largo de su tratamiento en el contexto de la historia de las ciencias sociales en general y la antropología en particular.

Todo ello nos permitió señalar que las presencias indígenas en la ciudad no se explican sólo por aquello del pasado que sigue vigente, sino por trayectorias que, en la transformación, se han configurado y reconfigurado una infinidad de veces, según coyunturas, interlocutores, presiones, represiones, ofertas, derrotas y demandas. Para dar lugar a la comprensión de estos procesos dimos cuenta de los vínculos con el resto de la sociedad de la cual forman parte; las relaciones de poder tanto al interior de los nucleamientos, como entre ellos y con la sociedad toda. En este sentido los etnoterritorios fueron analizados como campos de poder, dominación y resistencia, constituidos en el devenir sociohistórico de los pueblos indígenas. Hemos ido en el sentido de criticar las perspectivas que han tendido a esencializar, despolitizar y deshistorizar tanto a la identidad étnica como a los etnoterritorios. De allí nuestra afirmación de que la redimensionalización territorial ocurre en la interacción de los ámbitos de migración y los lugares de origen y referencia. Interacción que da forma a un territorio social contiguo, que nos permite reflexionar en términos de translocalidad. Así la dicotomía campo-ciudad se desdibuja y el concepto de territorio es revisado a la luz de la planificación y puesta en marcha de políticas públicas, cuya reglamentación e implementación se ve dificultada toda vez que los nucleamientos se interpretan como autocontenidos, desconociendo la dinámica de los mismos.

Los relatos de la migración e historias de vida recogidos nos permitieron, junto a datos históricos y censales describir el papel de la migración en la historia local, al mismo tiempo que señalar cómo en los lugares de migración, las relaciones de reciprocidad fundadas en el parentesco permiten apropiaciones selectivas, rechazos, cuestionamientos y reformulaciones en relación a los valores hegemónicos y las propuestas de agentes gubernamentales y no gubernamentales vinculados a cuestiones fundantes para la identidad étnica, como ser la satisfacción de derechos territoriales.

La situación de los qom migrantes a las grandes urbes no puede ser comprendida si se excluyen las relaciones que los estrechan con los nucleamientos de las comunidades y territorios de origen. De allí la importancia de los replanteos teórico-metodológicos que volcamos en esta investigación y que nos permiten pensar el espacio físico y social superando las dicotomías rural/urbano y local/global para analizar y comprender la dinámica sociocultural de la población qom migrante en tanto integrante de un pueblo. Los conceptos de territorialización, relaciones de parentesco y memoria se articulan contribuyendo a dar cuenta de los procesos migratorios del campo a la ciudad, de la posibilidad de transformación sin pérdida de identidad y de situaciones de aumento de visibilidad en nuevos contextos.

La interpretación de territorios como sistemas de símbolos (Barabas 2003, 2006), permite demarcar límites y fronteras, aún cuando éstos han sido históricamente alterados instaurando nuevas territorialidades, nuevas estructuras de poder (Raffestin 1993); hace posible identificar, más allá de los territorios efectivamente ocupados, los territorios ancestrales y los territorios demandados que se articulan, coexisten y en algunos casos se superponen. Espacios vividos y percibidos en los cuales los individuos se sienten como “en casa”.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ACHILLI, Elena y Silvana SÁNCHEZ (1997) *La vida social de los tobas*. Santa Fe: Ediciones AMSAFE.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner (2009) “Tierras tradicionalmente ocupadas: procesos de territorialización, movimientos sociales y uso común”, en Almeida W. *Tierras tradicionalmente ocupadas. Tierras de Quilombo, Tierras Indígenas, Babaçuais Libres, Castañares del Pueblo, Faxinais y Fondos de Pasto*. Buenos Aires: Teseo, pp. 23-95.
- ALTABE, R., BRAUNSTEIN, J., Y GONZÁLEZ J. A. (1997) *Derechos Indígenas en la Argentina*, ENDEPA, Chaco.
- APPADURAI, Arjun (1996) *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- APPADURAI, Arjun (2002) ‘Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics’, en *Public Culture* 14(1): 21-47.
- ARANGO, Joaquín (1985) “Las ‘leyes de las migraciones’ de E. Ravenstein, cien años después” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 32: 7-26.
- ARIAS, Nora Julia (1996) *El barrio Toba de la ciudad de Resistencia: cuestión de estigma, juego político o diversidad cultural*. Tesis de Maestría. PPGAS/MN/Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- ARIAS, Nora Julia (2005) *Vueltas y revueltas (estratégicas) de los Toba rosarinos - de Resistencia a Rosario*. Tesis doctoral. PPGAS/MN/Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- ARIZPE, Lourdes (1976) “Migración indígena, problemas analíticos”, en *Nueva Antropología*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Año II, Núm. 5, México, Julio de 1976. Pp. 63-89.
- ARIZPE, Lourdes (1978) *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*. México: El Colegio de México.
- AUGÉ, Marc (1993) *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BACHELARD, Gastón (1958) *The poetics of space*. Boston: Beacon Press.
- BACHELARD, Gastón (2000) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Bs. As: Editorial ARGOS [1948].
- BALAZOTE, Alejandro (2002) “Reasentamiento forzoso de población y regularización territorial en el Interfluvio Teuco-Bermejito (Provincia de Chaco)”, en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 16, pp. 165-184.

- BARABAS, Alicia (1999) "Traspassando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos", en Juan José Pujadas Muñoz, Emma Martín Díaz y Joaquim Pais de Brito (coord.) *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*. España: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- BARABAS, Alicia (2000) *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*. Quito: Editorial ABYA-YALA, segunda edición corregida y aumentada.
- BARABAS, Alicia (2002) "Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca", en *Scripta Ethnologica* 26(24): 9-19.
- BARABAS, Alicia, Coord. (2003) "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en: Barabas, a. (comp.) *Diálogos con el territorio*. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. México: Instituto de Antropología e Historia, pp. 13-36.
- BARABAS, Alicia (2004) "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico", en *Alteridades*, 14 (27): 105-119.
- BARABAS, Alicia (2006) *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*, México: Editorial Porrúa / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BARNES, John Arundel (1954) "Class and comités in a Norwegian Island Parish", en *Human Relations*, vol. 7: pp. 39-58.
- BARNES, John Arundel (1964) "Physical and Social Facts in Anthropology", en *Philosophy of Science*, n° 31, pp. 294-297.
- BARTH, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- BARTH, Fredrik (1984) "Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman", en *The prospects for plural society*. Washington: Maybury-Lewis. American Ethnological Society, pp. 77-87.
- BARTH, Fredrik (1989) "The analysis of culture in complex society", en *ETHNOS* 3-4. Noruega: Ethnographic Museum University of Oslo, pp. 120-142.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo José (1971) "Políticas y redes sociales en una comunidad urbana de indígenas Toba: un análisis de liderazgo y "brokerage", en *Anuario Indigenista*, 31: 77-98. México.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1987) "Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina" en *Suplemento Antropológico*, Vol. XXII, N° 2, Asunción, pp. 7-43.

- BARTOLOMÉ, Miguel (1995) “Extinciones y transfiguraciones étnicas en América Latina” en Miguel Bartolomé (coord.) *Ya no hay lugar para cazadores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*. Ecuador: Abya Yala. Pp. 5-26.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1997) *Gente de Costumbre y Gente de razón*. México: Siglo XXI -INAH.
- BARTOLOMÉ, Miguel (2003) “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural”, en *Revista de Antropología Social*, 12, pp. 199-222.
- BARTOLOMÉ, Miguel (2003b) “SISTEMAS Y LÓGICAS PARENTALES EN LAS CULTURAS DE OAXACA” en Saúl Millán y Julieta Valle (coord.) *LA COMUNIDAD SIN LÍMITES. ESTRUCTURA SOCIAL Y ORGANIZACIÓN COMUNITARIA EN LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO*. Vol. 1, México: INAH, pp. 65-85.
- BARTOLOMÉ, Miguel (2004) “Los pobladores del desierto. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina” en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10 /2004, [En línea], puesto en línea el 21 février 2005. URL: <http://alhim.revues.org/index103.html>
- BARTOLOMÉ, Miguel (2006) *Procesos Interculturales, Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. SXXI, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS (coord.) (1998) *Autonomías étnicas y estados nacionales*. Colección Obra Diversa. México: INAH.
- BEATTIE, J.H.M. (1964) “Kinship and Social Anthropology”, en *Man*, 64, pp. 101-103.
- BELLO, Álvaro (2002) “Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades” en *Asuntos Indígenas*, N° 3-4, Copenhague: IWGIA, pp. 40-47.
- BENEDETTI, Alejandro (2007) “El debate sobre las fronteras en Argentina” *Revista Estudios Socioterritoriales*, *Revista de Geografía*, Año VI N° 2005/2006, Tandil, pp. 11-36.
- BENEDETTI, Alejandro (2011) “Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea”, en Patricia Souto (coord.) *Territorio, Lugar, Paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, Colección Libros de Cátedra, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Pp. 11-82.
- BHABHA, Homi (1994) *The location of Culture*. Londres: Routledge.
- BIEDER, Robert (1973) “Kinship as a factor in migration” en *Journal of Marriage and Family*, Vol. 35, N° 3; Sección Especial: New Social History of the Family. Pp. 429-439.
- BIGOT, Margot (1998) “Un programa de educación bilingüe-intercultural para niños tobas de los asentamientos de la ciudad de Rosario” en *Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborigin*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 281-288.

- BIGOT, Margot (2003) “Representaciones sociolingüísticas y prácticas lingüísticas entre los indígenas tobas de los asentamientos de Empalme Graneros y Las Pumitas – Rosario” en *Papeles de Trabajo*, 11. Universidad Nacional de Rosario.
- BIGOT, Margot (2010) “DISCRIMINACIÓN INDÍGENA. Los indígenas qom de los Pumitas” en *Papeles de Trabajo*, 19. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Universidad Nacional de Rosario.
- BIGOT, Margot; Graciela RODRÍGUEZ y Héctor VÁSQUEZ (1991) “Asentamientos Toba-Qom en la ciudad de Rosario. Procesos étnicos identitarios” en *América Indígena*, 51 (1): 217-251.
- BIGOT, Margot; RODRÍGUEZ, Graciela y Héctor VÁSQUEZ (1992a) “Los aborígenes tobas - qom-: situación sociocultural y procesos étnicos identitarios” en *América Indígena*, Vol. LI, I. I. I., México.
- BIGOT, Margot, Graciela RODRÍGUEZ y Héctor VÁSQUEZ (1992b), “Los asentamientos Tobas en la ciudad de Rosario”, en Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote (comp.) *La problemática indígena en Argentina*. Buenos Aires: CEAL, pp. 81-100.
- BIGOT, M., RODRÍGUEZ, G. y VÁSQUEZ, H. (1995) “Construcción de liderazgos y de estrategias etnopolíticas en grupos de familias tobas asentadas en la ciudad de Rosario” en *Papeles de Trabajo*, 4, UNR, Argentina.
- BLANCO, Jorge (2007) “La geografía de las redes”, en Fernández Caso, M.V. (coord.) *Geografía y territorios en transformación. Nuevos temas para pensar la enseñanza*. Buenos Aires: Noveduc, pp. 39-66.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1972) “El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, vol. IV, pp. 105-124.
- BOURDIEU, Pierre (1976) “Le sens pratique” *Actes de la recherche en sciences sociales*. (February) 1:43-86.
- BOURDIEU, Pierre (1980) [2002] *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (2001) “Efectos de Lugar” en P. Bourdieu (Coord.) *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 119-124.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON JC; PASSERON JC. (1975) *El Oficio del sociólogo*. España: Siglo XXI.
- BRAUNSTEIN, José A. (1983) “Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco” en: Braunstein José A. *Trabajos de Etnología*, FFyL/UBA 2: 9-102.
- BRAUNSTEIN, José A. (1992-3) “Presentación” en *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, V: 1-3. Las Lomitas, Formosa.

- BRAUNSTEIN, José A. y Pablo WRIGHT (1990) “Tribus toba. Entre la historia, la demografía y la lingüística” en *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 1. Las Lomitas, Formosa.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1972) *Urbanización y tribalismo. La integración de los indios terêna a una sociedad de clases*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1976) *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Biblioteca Pionera de Ciências Sociais.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1992) *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1998) *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Paralelo 15 y Editora Universidade Estadual Paulista.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2000) “Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico” en *ESTUDOS AVANÇADOS* 14 (40): 213-230.
- CARRACEDO Elida y Matilde VIGLIANCHINO (2000) “Salud y derechos reproductivos entre los grupos Tobas (qom) migrantes” en *III RAM*, Misiones.
- CARRASCO, Morita (2000) *Los derechos de los pueblos indígenas en argentina*. Buenos Aires: IWGIA- Asociación de Comunidades Aborígenes LHAKA HONHAT.
- CARRASCO, Morita (2002) “Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina”, en: http://www.cels.org.ar/Site_cels/publicaciones/informes_pdf/2002_Capitulo11.pdf
- CARRASCO, Morita y Claudia BRIONES (1996) *La tierra que nos quitaron*. Buenos Aires: IWGIA.
- CASTELLS (1979) *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI.
- CATULLO, María Rosa (2011) “Fundación de la ciudad de La Plata. El primer Proyecto argentino de Gran Escala” en María Carlota Sempé y Olga Beatriz Flores (comp.) *EL CEMENTERIO DE LA PLATA Y SU CONTEXTO HISTÓRICO*, La Plata: Municipalidad de la Plata, pp. 31-40.
- CENSABELLA, Marisa (2009) “Denominaciones etnonímicas y toponímicas tobas: introducción a la problemática y análisis lingüístico” en J. Braunstein y C. Messineo (comp.) *HACIA UNA NUEVA CARTA ÉTNICA DEL GRAN CHACO VIII*, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño: Buenos Aires, pp. 213-236.
- CERIANI CERNADAS, César (2003) “Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba” en *Alteridades*, vol13, N° 025, UAM, México, pp.121-137.
- CERIANI CERNADAS, César (2005) “*Nuestros hermanos lamanitas*” *Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina*. Tesis Doctoral. FFyL. UBA, Buenos Aires.

- CERIANI CERNADAS, César y Silvia CITRO (2002) “Repensando el movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino”, en http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/cesar_ceriani_cernadas_silvia_citro.htm
- CHICO, Juan y Fernández Mario (2008) *Napa' lpi la voz de la sangre*. Colección Yah' Yin A Nayij - Aprendamos a leernos, Chaco: Subsecretaría de Cultura de Chaco.
- CLICHEZSKY, Nora (2009) “Algunas reflexiones sobre informalidad y regularización del suelo urbano” en *Bitácora 14 (1)*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 63-88.
- COLANGELO, Adelaida; TAMAGNO, Liliana y Marcos CUSMINSKY (1998) “Atención de la salud infantil en una comunidad toba en un medio urbano”, en *Archivos Argentinos de Pediatría*, Vol. 96, pp. 381- 386.
- CORDEU, Edgardo (1969) “El ciclo de Metzgoshe. Nota sobre una respuesta de los tobas argentinos” en *Revista del Museo Americanista de Lomas de Zamora*, Buenos Aires, 1: 31-43.
- CORDEU, Edgardo y Alejandra SIFFREDI (1971) *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires : Juarez Editora.
- CRAVINO, María Cristina (2004) “El barrio concebido como comunidad. Reflexiones acerca de algunos supuestos presentes en la focalización territorial de políticas asistenciales”, en *Cuaderno Urbano N° 4*, Resistencia: Universidad del Noreste, pp. 75-98.
- CUCÓ GINER, Josepa (2004) *Antropología Urbana*. Barcelona: Ariel.
- DE CERTAU, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkley: University of California Press.
- DE JONG, INGRID (2007) “POLÍTICAS INDÍGENAS Y ESTATALES EN PAMPA Y PATAGONIA (1850-1880)” en *Habitus*, Goiânia, v. 5, n.2, pp. 301-331.
- DE SOUZA, Jakeline y Carolina A. MAIDANA (Comp.) (2011) *ANTROPOLOGIA DE LOS NATIVOS. Estrategias sociales de los sujetos en la investigación*. La Plata: EDULP.
- DE SOUZA LIMA, Antonio Carlos (2011) “Los nativos y sus antropólogos” en Jakeline De Souza, Jakeline y Carolina A. Maidana (Comp.) *ANTROPOLOGIA DE LOS NATIVOS. Estrategias sociales de los sujetos en la investigación*. La Plata: EDULP, pp. 4-9.
- DUMONT, Louis (1975) *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama.
- DURHAN, Eunice (1978) *A CAMINHO DA CIDADE*. Sao Pablo: Editora Perspectiva.
- EPSTEIN, Arnold (1961). "The network and urban social organization", Rhodes-Livingstone Journal, 29 (29-62), reimpresso en Mitchell, Clyde J. (1969). *Social Networks in Urban*

- Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press.
- ESCOBAR, Arturo (2001) "Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization", en *Political Geography*, 20, pp. 139-174.
- FABIAN, Johannes (1983) *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FARFÁN MORALES, María Olimpia, CASTILLO HERNÁNDEZ, Jorge Arturo e Ismael FERNÁNDEZ AREU (2003) "Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León", en Barabas, A. (comp.) *Diálogos con el territorio*. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. México: Instituto de Antropología e Historia, pp. 331- 392.
- FERNÁNDEZ, Josefina (1986) "Las transformaciones de una historia oral. La trayectoria de Mecxoochí entre los tobas de Buenos Aires". *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Buenos Aires, 1: 9-12.
- FERNÁNDEZ GUIZZETTI, María del Rosario y Rodolfo Raúl HACHÉN (2002) "Políticas lingüísticas y sistemas de escritura." Segundas Jornadas de la Cuenca del Plata. UNR. Rosario, 16, 17 y 18 de octubre.
- FOUCAULT, Michel (1976) "Las redes del poder" *Barbarie*, N°4 y 5, (1981-2), San Salvador de Bahía, Brasil, pp. 23 – 39.
- FUSCALDO, Liliana (1982) *La relación de" propiedad" en el proceso del enfrentamiento social: De propiedad comunal directa a propiedad privada burguesa*. Buenos Aires: CICSO.
- FUSCALDO, Liliana (1985) "El proceso de construcción del proletariado rural de origen indígena en el Chaco", en Mirta Lischetti, (ed.), *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 131-151.
- GARBULSKY, E. (1994) "Cuestión Étnica- Cuestión Social. Las fronteras contemporáneas de los grupos toba (Qom) en Rosario en el umbral del siglo XXI", en *Andes*, 6: 393-420.
- GARCÍA, María del Carmen.; CAPPANNINI, Mariel; GARCÍA, Stella Maris y Liliana TAMAGNO (1998a) "Una primera aproximación al aprendizaje de conceptos Físicos en niños Toba de la ciudad de La Plata, Buenos Aires, Argentina" en *Memorias del Sief IV* (Cuarto Simposio de Investigadores en Educación en Física). La Plata.
- GARCÍA, María del Carmen.; GARCÍA, Stella Maris y Liliana TAMAGNO (1998b) "First approach to mathematics learning in Toba Childen from the city of La Plata, Buenos Aires, Argentina" en *Actas del ICEMI: "Ethnomathematics and Mathematic Education. Building an Equitable Future"*. M. L. Oliveras Contreras, J. F. Morales y J. Fuentes Ramírez (Eds.) CD ROM. Granada. España.

- GARCÍA, María del Carmen.; GARCÍA, Stella Maris y Liliana TAMANGO (1999) “Etnomatemática y escuela pública. Una comunidad Toba en el Gran La Plata” en *Memorias de la X Conferencia Interamericana de Educación Matemática*, Maldonado, Uruguay.
- GARCÍA, Stella Maris (2010) “ME DA MIEDO CUANDO GRITA” INDÍGENAS QOM EN ESCUELAS URBANAS. La Plata - Argentina.” En *Currículo sem Fronteiras*, v.10, n.1, pp.49-60.
- GARCÍA, Stella Maris y Liliana TAMAGNO (1994) “Etnicidad y educación: una experiencia de extensión universitaria”, *IV Congreso de Antropología Social*, Olavarría, Argentina.
- GARCÍA, Stella Maris; CASTEL, F; LI, Eugenia; PALADINO, Mariana y TISEIRA, S. (1995) “Niños toba en una escuela platense”, en *Jornadas chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales*, Chivilcoy, Argentina.
- GARCÍA, Stella Maris; Liliana TAMAGNO y María Amalia IBÁÑEZ CASELLI (1999) “Educación/ Diversidad/ Desigualdad. Indígenas Toba más allá de los territorios de origen”, en *Actas del Seminario Andino “Conflictos y Políticas Interculturales: Territorios y Educaciones”*, CEIDIS: Bolivia.
- GARCÍA, Tomás Oscar; VIEIRA, Lidia Mabel y Carla Beatriz GARCÍA (2011) “La Plata, Sociedad y Ciudad” en María Carlota Sempé y Olga Beatriz Flores (comp.) *EL CEMENTERIO DE LA PLATA Y SU CONTEXTO HISTÓRICO*, La Plata: Municipalidad de la Plata, pp. 21- 29.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1997) *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires: Eudeba.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2007). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós [1990].
- GARLBUSKY, Eduardo (1994) “Cuestión étnica-cuestión social. Las fronteras contemporáneas de los grupos toba (qom) en Rosario en el umbral del siglo XXI” en *Revista Andes*, Salta, 6: 393-420.
- GELLNER, Ernest (1960) “The Concept of Kinship: With Special Reference to Mr. Needham's "Descent Systems and Ideal Language"” en *Philosophy of Science* 27 (2):187-204.
- GELLNER, Ernest (1963) “Nature and Society in Social Anthropology” en *Philosophy of Science*, 30 (3): 236-251.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1996) “Territorio y cultura”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año/Vol. II, número 4, Universidad de Colima, México, pp. 9-30.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2001) “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas” en *Alteridades*, 11 (22): 5-14.
- GLUCKMAN, Max (1971) *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford University Press.

- GLUCKMAN, Max. (1987) "Análisis de una situación social en Zululandia moderna", en Feldman-Bianco *Bela. Antropología de las sociedades contemporáneas*. San Pablo: Global, pp. 227-344.
- GOLLUSCIO, Lucía (directora) Proyecto de documentación y estudio de las lenguas mocoví, tapiete, vilela y wichí en su contexto etnográfico "LENGUAS EN PELIGRO, PUEBLOS EN PELIGRO EN LA ARGENTINA", de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, en colaboración con el Max-Planck-Institut für Psycholinguistik en el marco del Programa de Documentación de Lenguas Amenazadas (DoBeS), Nijmegen, y el Max-Planck-Institut für Evolutionäre Anthropologie, Leipzig.
- GÓMEZ, Magdalena (2000) "Derecho indígena y constitucionalidad", Mimeo.
- GORDILLO, Gastón. (1992) "Cazadores, recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa", en Hugo Trincherro, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo, *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*, Buenos Aires: CEAL, pp. 13-191.
- GORDILLO, Gastón (2006) *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- GRANDES DEBATES NACIONALES (2002) *La condición del indígena, 1536-1880*, Departamento de Historia del Colegio Nacional de Buenos Aires, UBA. Pp. 289-304.
- GRANDES DEBATES NACIONALES (2002) *La condición del indígena, 1881-2001*, Departamento de Historia del Colegio Nacional de Buenos Aires, UBA. Pp. 305-320.
- HACHEN, Rodolfo (2009) "Revitalización lingüístico-cultural en el ámbito escolar: Alfabetización intercultural bilingüe qom l'aqtaqa/castellano". *Cuadernos Interculturales*, Vol. 7, Núm. 12, sin mes, 2009, pp. 78-103
- HACHEN, Rodolfo y FERNÁNDEZ, María del Rosario (1991) "Apreciaciones teóricas y metodológicas para la Educación Bilingüe: apuntes para una gramatosemántica contrastiva entre el Toba y el Español rioplatense", en Papeles de trabajo N°1, UNR, Argentina.
- HAESBAERT, Rogério (2004) *O Mito da Desterritorializacao. Do "fim dos territorios a multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: EDITORA BERTRAND BRASIL LTDA.
- HANNEMAN, Robert (2000) Introducción a los métodos del análisis de redes sociales. Departamento de Sociología de la Universidad de California Riverside.
- HANNERZ, Ulf (1880) *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HANNERZ, Ulf (1990) "The global ecúmene as a network of networks" *First meeting of the European Association of Social Anthropologists*, Coimbra, Portugal, August 31 september 3.
- HANNERZ, Ulf (1996) *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Routledge, Londres.

- HARVEY, David (1989) *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural*. São Pablo: Edições Loyola.
- HARVEY, David (1997) *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- HECHT, Ana Carolina. (2009) “Niñez y desplazamiento lingüístico: reflexiones acerca del papel del habla en la socialización de los niños tobas de Buenos Aires”, en *Anthropologica*, dic. 2009, Vol. 27, no.27, pp.25-46.
- HECHT, Ana Carolina (2010) “*Todavía no se hallaron hablar en idioma*”. *Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui (Argentina)*. Tesis doctoral, LINCOM GmbH.
- HERMITTE, Esther y equipo (1995) *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*, 3 vols. Posadas: Editorial Universitaria.
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (1995) “Sobre los usos de la lengua madre en una situación de bilingüismo en la realidad de un grupo toba del barrio Las Malvinas en la ciudad de La Plata”, en *Actas Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*, UBA, pp. 413-425.
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2000) “La interculturalidad: ¿una moda? Alcances e implicancias políticas en Argentina”, en CD-ROM Seminario Andino “Conflictos y Políticas interculturales: Territorios y Educaciones”. Cochabamba: CEIDIS.
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2002) *Políticas lingüísticas e interculturalidad: experiencias educativas para y con indígenas tobas de Argentina*. Tesis de Maestría. FLACSO-Colegio Universitario Andino del Centro Bartolomé de las Casas (CUSCO).
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2007) *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas tobas: una perspectiva interdisciplinaria*. Tesis de Doctorado defendida en 2008 en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia y Liliana TAMAGNO (1999) “*Dinámica de la lengua. Diversidad / Homogeneidad, Diferencia/ Desigualdad*” en A. Herzfeld y Y. Lastra (Comp.) *Causas sociales de desplazamiento y mantenimiento de las lenguas en América Latina*. México: Univ. de Sonora, pp. 257-274.
- IDOYAGA MOLINA, Anitilde (1994) “Una esperanza milenarista entre los pilagá”, en: Barabas, A. (comp.) *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*. Quito: ABYA-YALA, pp. 45-77.
- INDEC (2006) *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas: resultados provisionales 2004-2005*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.

- IÑIGO CARRERA, Nicolás y PODESTÁ, Jorge (1991) *Movimiento social y alianza de obreros y campesinos. Chaco (1934-1936)*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- JIMENO, Myriam (1996) “Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica”, en *ALTERIDADES*, 6 (11), Pp. 97-106.
- JOFRE, Ana (2002) “Las redes de relaciones sociales y las migraciones baleares a la Argentina” en *Mayurqa* 28: 93-109.
- JOFRE, Ana (2002) “La migración de argentinos a Mallorca” (1900-2002). Manuscrito. Primer Premio de Investigación por la Fundación Cátedra Iberoamericana de la Universitat de les Illes Balears.
- KEARNEY, Mitchell (1986) “From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development”, en *Annual Review of Anthropology*, Vol 15: 331-361.
- KEARNEY, Mitchell (1995) “The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnacionalism” en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24. pp. 547- 565.
- LACARRIEU, Mónica (2007a). “Una antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos”. *Nueva Antropología: La antropología en cuestión: cinco ensayos temáticos y un estudio de caso*, 67: 13-40.
- LACARRIEU, Mónica (2007b). “La ‘insoponible levedad’ de lo urbano”, en *Revista eure*, Santiago de Chile, Vol. XXXIII, N° 99, Pp. 47-64.
- LEFEBVRE, Henri (1982) [1968] *EL DERECHO A LA CIUDAD*. Barcelona: ED 62.
- LEFEBVRE, Henri (1976) “Reflections on the politics of space”, en *Antipode*, 8(2), pp.30-37.
- LEFEBVRE, Henri (1991) [1974] *The production of space*, Oxford: Blackwell.
- LENTON, Diana (1999) “LOS DILEMAS DE LA CIUDADANIA Y LOS INDIOS- ARGENTINOS: 1880-1950” en *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* vol. VIII – Buenos Aires: CGA y EUDEBA, pp. 7-30.
- LOIS, Carla Mariana (1999) “La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nación Argentino” en *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. N° 38. URL: <http://www.ub.es/geocrit/sn-38.htm>
- LOMBARDO, Juan Donato (2007) “Introducción. Paradigmas urbanos y construcción social de la ciudad” en Juan Donato Lombardo (comp.) *Paradigmas Urbanos. Conceptos e ideas que sostienen la ciudad actual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 11-25.
- LOMNITZ, Larissa (1976) *Cómo sobreviven los marginados*. México: S XXI.

- MAIDANA, Carolina Andrea (2007) “La tarea antropológica como diálogo intercultural”, en CD ROOM *Quintas Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*. Bs. As: IDES.
- MAIDANA, Carolina Andrea (2008) “Indígenas migrantes urbanos. Destribalización / retribalización - desterritorialización / reterritorialización” en *Actas V Jornadas de Sociología de la UNLP y I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*, La Plata: Facultad de Humanidades.
- MAIDANA, Carolina Andrea (2009a) “Indígenas en la ciudad y procesos de territorialización” en *Actas 53 Congreso Internacional de Americanistas*. México.
- MAIDANA, Carolina Andrea (2009b) “VOLVER A LA TIERRA. Parentesco, redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria” en Tamagno L. (Org.) *Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos, pp. 45-57.
- MAIDANA, Carolina Andrea; María Adelaida COLÁNGELO y Liliana TAMAGNO (2007) “Ser joven y ser indígena. La identidad juvenil en nucleamientos tobas de la ciudad de La Plata”, en CD ROOM VII RAM.
- MAIDANA, Carolina Andrea y Liliana TAMAGNO (2009) “Migración y lucha por el acceso al suelo urbano. Los qom migrantes”, en Broda, Vanina; Beatriz Dávila; Marisa Germain, Claudia Gotta, Analía Manavella y Ma. Luisa Múgica (Coord.) *Actas de las V Jornadas Espacio, Memoria e Identidad*. Rosario, Centro de Estudios Espacio, Memoria e Identidad (CEEMI) y UNR Editora.
- MAIDANA, Carolina Andrea y Liliana TAMAGNO (2010) “Indígenas migrantes: la reconstrucción territorial en las ciudades” en *Actas III Encuentro de discusión de avances de investigación sobre diversidad cultural. Actas IV Jornadas Experiencias de la Diversidad. Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*. Rosario: Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- MAIDANA, Carolina, Bernarda ZUBRZYCKI, Juan Manuel DI SOCIO, Agustín SAMPRÓN, Stella Maris GARCÍA, María Adelaida COLANGELO, Julia GÓMEZ y Liliana TAMAGNO (2010) “CENSOS Y PUEBLOS INDÍGENAS EN ARGENTINA” en *Cuadernos de Antropología*, Número 5, Segunda Época, pp. 33-52.
- MAIDANA, Carolina Andrea, Ana Cristina OTTENHEIMER y Eufracia ROSSI. (2011) “Comunidades indígenas y apropiación de TICs Un nuevo espacio en la producción de conocimiento conjunto” en Jakeline de Souza y Carolina A. Maidana (Coord.) *Antropología de los nativos. Estrategias sociales de los sujetos en investigación*. La Plata: EDULP, pp.131-145.
- MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos (1992) *Nuestros paisanos los indios*, Buenos Aires: Emecé.

- MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos (1997) "INDÍGENAS EN LA CIUDAD. REFLEXIONES ACERCA DE UNA PRESENCIA CRECIENTE" III Jornadas de Lingüística Aborigin.
- MASSEY, Doreen (1993) "Politics and space/time", en Keith, M & Pile, S. (eds.) *Places and the politics of identity*, London: Routledge, pp. 141-161.
- MASSEY, Doreen (1994) *Space, place and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MASSEY, Doreen (2008) "*Pelo espaço. Uma nova política da espacialidade*. Brasil: Bertrand.
- MATO, Daniel (2001) "Des-fetichizar la "globalización": basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores", en Mato. D. (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, Venezuela: UNESCO-CLACSO, pp. 147-177.
- MATO, Daniel (2004) "Una crítica a la idea de 'desterritorialización' basada en estudios de casos sobre procesos de globalización" *Seminario: (Des) Territorialidades y (No) Lugares*, Medellín, 4 al 6 de noviembre.
- MAYER, Adrian (1966) "The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies" en M Banton (Ed.) *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock, ASA, pp. 97-122.
- MC DONALD, Leatrice y John Stuart, MC DONALD (1964) "Chain migration, ethnic neighborhood Formation and social networks" en *The Milbank Memorial Fund Quarterly*. XLII, N° 1.
- MEMORIAS DEL GRAN CHACO (1992) 4. Editado por Encuentro Interconfesional de Misioneros-INCUPU, Santa Fe.
- MEMORIAS DEL GRAN CHACO (1993) 5-a. Editado por Encuentro Interconfesional de Misioneros-INCUPU, Santa Fe.
- MEMORIAS DEL GRAN CHACO (1995) 5-c. Editado por Encuentro Interconfesional de Misioneros-Talleres gráficos del Obispado de Formosa, Formosa.
- MENDOZA, Marcela (1987) "La reproducción de los actores sociales en familias toba del Gran Buenos Aires: estudios de casos" *Primeras Jornadas de Indigenismo en Rosario*. Santa fe, 22-24 de octubre.
- MENDOZA, Marcela (1989) "Estrategias adaptativas de migrantes tobas en el Gran Buenos Aires", en *Acta Psiquiátrica Psicología de América Latina*. 35 (3-4) 139-144.
- MENDOZA, Marcela (1999) "Argentina's Eastern Toba: Vitalizing Ethnic consciousness and Determination", en Miller Elmer *The People of the Gran Chaco. Native people of the Americas*. Bergin and Garvey. London, Westport-Connecticut.

- MENEGAT, Elizete (2007) "Sobre a totalidade e a cegueira. Fundamentos para uma crítica dos paradigmas de análise da cidade e do fenômeno da urbanização na actualidade", en Juan Donato Lombardo (comp.) *Paradigmas Urbanos. Conceptos e ideas que sostienen la ciudad actual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 55-77.
- MESSINEO, Cristina (2003) "Del Gran Chaco al Gran Buenos Aires. Programa participativo de capacitación y fortalecimiento de la lengua y cultura toba en una comunidad indígena urbana (Derqui, Argentina)" *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-I*. Austin, Texas.
- MESSINEO, Cristina; Ana DELL'ARCIPRETE; Paola CÚNEO; Carolina HECHT; Mariana MILANO y Gladys OJEA (2003) Programa participativo de preservación de la lengua y la cultura toba en una comunidad indígena urbana (Derqui, Provincia de Buenos Aires, Argentina). En: Alicia Tissera de Molina y Julia Zigarán (eds.), *Lenguas y culturas en contacto*: 101-112. Universidad Nacional de Salta, CEPIHA.
- MILLER, Elmer, 1966: "Toba Kin Terms". *Ethnology*, 5(2):194-202.
- MILLER, Elmer (1971) "The Argentine Toba Evangelical Religious Service" en *Ethnology* 10 (2): 149-159.
- MILLER, Elmer (1979) "Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad", Siglo XXI.
- MILLER, Elmer (1989) "¿Por qué los doqshi son siempre mentirosos?", en *Primer Congreso Internacional de Etnohistoria*, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, Buenos Aires 17-21 de julio de 1989.
- MILLER, Elmer (1999) *The People of the Gran Chaco*. Native people of the Americas. Bergin and Garvey. London, Westport-Connecticut.
- MITCHELL, J. Clyde (1980) [1966] "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África", en M. Banton (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.
- MOMBELLO, Laura Cecilia (2002) "Evolución de la Política Indigenista en Argentina en la década de los noventa". UNC-IDES / Proyecto Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective / CLASPO-University of Texas [En línea] URL: <http://www.utexas.edu/cola/insts/llilas/content/claspo/PDF/overviews/polsocpuebind.pdf>
- NEEDHAM, Rodney (1960) "Descent system and Ideal Language ". *Philosophy of Science* n. 27, pp. 96-101.
- ODDONE, Jacinto (1967) *La Burguesía Terrateniente Argentina*. Buenos Aires: Libera.
- OSLENDER, Ulrich (2002) "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de la resistencia"", *Scripta Nova REVISTA ELECTRÓNICA DE GEOGRAFÍA Y CIENCIAS SOCIALES* Universidad de Barcelona, Vol. VI, núm. 115.

- OTTEMHEIMER, Ana Cristina; Bernarda ZUBRZYCKI; Stella Maris GARCÍA; Carolina MAIDANA; Mariel CREMONESI; Agustín SAMPRÓN; Leticia KATZER; Alejandro MARTÍNEZ; Hernán TOSCA y Liliana TAMAGNO (2010) “Una experiencia de aprendizaje y trabajo: construcción de conocimiento conjunto con la gente qom en el gran La Plata” en *Experiencias en extensión*.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2002) “Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna”, en Albert, Bruce y Ramos, Alcida Rita (Comp.) *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. UNESP, São Paulo, Pp. 277-310.
- PACHECO de OLIVEIRA, João. (org) -2004 [1999] “A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena”. Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/Museo Nacional.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João Comp. (2006) *Hacia una Antropología del Indigenismo*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- PIACENTINI, Carlos López. (1969) *Historia de la Provincia del Chaco*. Editorial Región.
- PIÑEIRO, Diego y Mercedes CARACCIOLO (1971) *Historia Económica y Social del Chaco* Buenos Aires. Cuadernos de CICSO.
- PIVETTA, Bibiana (1999) *Migración a Rosario y memoria toba*. Rosario: UNR Editora.
- PRICE, C.A. (1963) *Southern Europeans in Australia*. Melbourne, Oxford University Press.
- PORQUERES I GENÉ, Enric (2008) *Genealogía y Antropología. Los avances de una técnica de estudio*. Buenos Aires: Editores del Puerto-CFA.
- RADOVICH, Juan Carlos (2004) "Procesos migratorios en comunidades mapuches de la Patagonia Argentina", en *II Congreso Internacional de Investigacion e Desenvolvimento Sócio-cultural*.
- RAFFESTIN, Claude (1993) *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Atica.
- RAPPAPORT, Joanne (2007) “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”, en *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 43, pp. 197-229.
- RAVENSTEIN, Ernest George (1885) “The Laws of Migration”, *Journal of the Royal Statistical Society* Vol. 48, Nº 2, pp. 167- 235.
- RAVENSTEIN, Ernest George (1889) “The Laws of Migration”, *Journal of the Royal Statistical Society* Vol. 52, Nº 2, pp. 241-305.
- REDFIELD, Robert (1947) “The Folk Society”. *American Journal of Sociology*, 52: 292-308.
- REGUILLO, Rossana (2003) *América Latina. Un relato en tres tiempos*. México: Universidad de Guadalajara (mimeo).

- RIVERS, William Halse (1910) “El método genealógico de investigación antropológica” En: Llobera, José (Comp.) *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 1976, pp. 85-96.
- RODRIGUES BRANDAO, Carlos (1986) “Encuentro de instituciones uruguayas con Carlos Rodrigues Brandao” en: O. Fals Borda y C. Rodrigues Brandao *Investigación Participativa*, Instituto del Hombre, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, pp. 31-48.
- SAHLINS, Marshall (1997a) “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I)”, en *MANA* 3(1):41-73.
- SAHLINS, Marshall (1997b) “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II)”, en *MANA* 3 (2) :103-150.
- SALAMANCA, Carlos (2006) “LOS NUEVOS QOM: LA CONSTITUCIÓN DE UNA IDENTIDAD RELACIONAL EN DEVENIR”, en *8º Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS)*, Salta.
- SALAMANCA, Carlos (2008) “De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos” en *Revista Colombiana de Antropología* Volumen 44 (1): 7-39.
- SALAMANCA, Carlos (2009) “Revisitando Napalpí: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia”, en *Runa*, vol.31, n.1, pp. 67-87.
- SALAMANCA, Carlos (2011) *MOVILIZACIONES INDÍGENAS, MAPAS E HISTORIAS POR LA PROPIEDAD DE LA TIERRA EN EL CHACO ARGENTINO. LA LUCHA DE LAS FAMILIAS TOBA POR POXOYAXAIC AHULA*. Buenos Aires: IWGIA-FLACSO.
- SALAMANCA, Carlos y Florencia TOLA (2002) “La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino”, en *Desacatos*, 009, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, DF, México, pp. 96-116.
- SÁNCHEZ, Silvana (1997) “Los jóvenes toba en el espacio urbano”, en *Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata. Segundas Jornadas de Etnolingüística*, Tomo IV: 105-110. Universidad Nacional de Rosario, Escuela de Antropología.
- SANCHEZ, Orlando (1986) *LOS TOBAS. Cultura, tradiciones y leyendas*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- SANCHEZ, Orlando (2007) *Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos* [Edición bilingüe] Resistencia-Buenos Aires: Acción Apostólica Común-Instituto Universitario ISEDET-Sociedad Bíblica Argentina.
- SANTOS, Milton (1996) *A Natureza do Espaço*. Sao Pablo: Hucitec.
- SCHAFF, Adam (1974) *Historia y verdad*. España: Editorial Enlace/Grijalbo.
- SCHNEIDER, David (1964) “The nature of kinship”, en *Man*, 64, pp. 180-181.

- SCOLFARO CAETANO DA SILVA, Aline (2011) “Pra que serve um antropólogo? Concepções nativas acerca do conhecimento antropológico”, en *Reunión de Antropología del Mercosur*, 10-13 de Julio de 2011, Curitiba, PR.
- SEMPÉ, María Carlota y Marta Inés BALDINI “La Plata y su etapa fundacional” en María Carlota Sempé y Olga Beatriz Flores (comp.) *EL CEMENTERIO DE LA PLATA Y SU CONTEXTO HISTÓRICO*, La Plata: Municipalidad de la Plata, pp. 41-60.
- SHARMA, Aradhana y Akhil GUPTA (2006) “Globalization and Postcolonial States” *Current Anthropology*, Vol. 47, Num. 2: 277-307.
- SILVESTRE RODRÍGUEZ, Javier (2000) “Aproximaciones teóricas a los movimientos migratorios contemporáneos: Un estado de la cuestión” *Historia Agraria*, 21: 157-192.
- SKOUFIAS, Emmanuel; Trine LUNDE and Harry Anthony PATRINOS (2010) “Social networks among indigenous peoples in Mexico” *Latin American Research Review*, Volume 45, number 2, 2010, University of Pittsburg Press. Pp. 49-67.
- SLAVSKY, Leonor (1992) “los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre políticas indigenistas en la Argentina”, en J.C. Radovich y A. Balazote (Comp.) *La Problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Bs. As.: Centro Editor de América Latina, pp. 67-79.
- SLAVSKY, Leonor (2006) *TIC para jóvenes indígenas: una experiencia mapuche en la creación colectiva de contenidos culturales digitales*.
- SLAVSKY, Leonor (2009) “La Casa del Toba. TIC para Jóvenes Qom”, en *Novedades de Antropología*, año 18, n°63, INAPL, Buenos Aires.
- TAMAGNO, Liliana (1986) “Una comunidad toba en el Gran buenos aires: su articulación social” en *Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social*, Buenos Aires.
- TAMAGNO, Liliana (1990) “La identidad étnica y el contexto de la lucha por el espacio urbano: Indígenas en el Área Metropolitana Bonaerense”, en *Actas del III Congreso de Antropología Social*, Rosario.
- TAMAGNO, Liliana (1991) "La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad", en *AMERICA INDIGENA* Vol LI Nr.1 Ene/Marzo 1991 MEXICO, pp. 123-152.
- TAMAGNO, Liliana (1992a) “Ser indio hoy: gente Toba en la Pcia. de Buenos Aires”, en Radovich, J.C.- Balazote, A. (comp.) *La problemática indígena*, CEAL, N° 51, Buenos Aires, pp.101-116.
- TAMAGNO, Liliana (1992b) "De indígenas, migrantes y ciudadanos: algunas reflexiones sobre gente indígena en el área metropolitana", en C. Hidalgo y L. Tamagno (comp) "ETNICIDAD E IDENTIDAD" en *Los fundamentos de las ciencias del hombre*, Nr.74, Centro Editor de América Latina, pp. 109-120.

- TAMAGNO, Liliana (1995) "Bilingüismo e identidad en gente Toba de la Provincia de Buenos Aires", en: Bartolomé, M. (comp.) *Ya no hay lugar para cazadores: extinciones y transfiguraciones culturales en América Latina*. Quito: Editorial ABYA AYALA.
- TAMAGNO, Liliana (1996) "Legislación indígena, dificultades para su reglamentación y aplicación: El caso de la Pcia. de Buenos Aires." en: Varese, Stefano, comp. *Pueblos Indios. Soberanía y globalismo*. Quito: Editorial ABYA AYALA, pp. 255-280.
- TAMAGNO, Liliana (1997a) "La construcción de la identidad étnica de un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías", en Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (comp.) *GLOBALIZACION E IDENTIDAD CULTURAL* Editorial Ciccus.
- TAMAGNO, Liliana (1997b) "Las políticas indigenistas en Argentina. Discursos, derechos, poder y ciudadanía", en *HORIZONTES ANTROPOLOGICOS* .Nr.6 Revista Univ. Federal de Rio Grande do Sul, Brasil.
- TAMAGNO, Liliana (1999) "Identidad y parentesco. Un análisis de la presencia de indígenas toba migrantes en la ciudad". Trabajo inédito.
- TAMAGNO, Liliana (2001) *NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA'*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, Editorial Al Margen, La Plata, Argentina.
- TAMAGNO, Liliana (2003) "Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la Pcia. de Buenos Aires Argentina", en *Revista CAMPOS*, edición especial, Universidad Federal de Paraná, Brasil, pp. 165-182.
- TAMAGNO, Liliana (2004) "Religiosidad indígena e identidad étnica. El pentecostalismo en el pueblo toba" *RECHERCHE AMERINDIENNES AU QUÉBEC*. No 34-2, pp. 49-62.
- TAMAGNO, Liliana (2006) "Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas" en Alicia Barabas (comp.) *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*, Suplemento especial del Boletín *Diario de Campo*, N° 39, pp. 21-31.
- TAMAGNO, Liliana (2007) "Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecotisme ô chez les Tobas urbains en Argentine" en *Anthropologica* Vol. 49 N° 1, pp. 125-135.
- TAMAGNO, Liliana (2008) "Diversidad/desigualdad en el espacio nacional. Negación-ocultamiento-racismo-violencia" en Nun, José y Gimsom Alejandro (comp.) *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismo*, EDHASA, Buenos Aires.
- TAMAGNO, Liliana (2009) "Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina" en *Revista Itzतालapa* N° 62 año 28, México, pp. 69-99.

- TAMAGNO, Liliana (2010) “Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional. Conferencia dictada en la Universidad Nacional de Rosario (noviembre de 2009)” en Carlos Alfieri (coord.) *Pensar la Nación*, Buenos Aires: Capital Intelectual, pp. 225-234.
- TAMAGNO, Liliana y María Amalia IBÁÑEZ CASELLI (1993) “Lenguas en contacto. El caso del Toba-Castellano, Gran La Plata”, en *Actas Primeras Jornadas de Lingüística Aborigen*; Instituto de Lingüística - FFyL, U.B.A.
- TAMAGNO, Liliana y María Amalia IBÁÑEZ CASELLI (1994) “Narrativa Oral e identidad”, en *Actas III Jornadas de Narrativa Folklórica*, La Pampa.
- TAMAGNO, Liliana; GARCÍA, Stella Maris; IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia; GARCÍA, María del Carmen; Maidana, Carolina; Alaniz, Marcela y Verónica SOLARI PAZ (2005) “Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos QOM. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria”, en: *Revista Argentina de Sociología* Año 3 - Nº 5, pp. 206-222.
- TAMAGNO, Liliana; Carolina MAIDANA y Alejandro MARTÍNEZ (2010) “Lo simbólico y lo político en la historia de los pueblos indígenas. El movimiento del Dios Luciano y la Masacre de Rincón Bomba”, en *CD ROOM V Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente*.
- TAMAGNO, Liliana y Carolina Andrea MAIDANA (2010) “Grandes urbes y nuevas visibilidades de la diversidad” en *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais – ANPUR* (en prensa)
- TAMAGNO, Liliana; Julia GÓMEZ y Carolina MAIDANA (2011) “Los caminos de la investigación. Acerca de verdades y utopías” en Jakeline de Souza y Carolina a. Maidana (coordinadoras) *Antropología de los nativos. Estrategias sociales de los sujetos en investigación*, La Plata: EDULP, pp. 173-182.
- TAMAGNO, Liliana y Carolina MAIDANA (2011) “No todo tiene que quedar escrito”, en *Reunión de Antropología del Mercosur*, 10-13 de Julio de 2011, Curitiba, PR.
- TERUEL, Ana (1999) “El borde occidental de Chaco argentino. Políticas de sometimiento indígena e integración al estado-nación”, en *CD-ROM Etnohistoria* Buenos Aires: Equipo Naya.
- TERUEL, Ana (2005) *Misiones, economía y sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- TOLA, Florencia (2006) “Estrategias matrimoniales en el proceso de repliegue y apertura de las parentelas toba (qom)” en *Revista de Antropología*. vol.49, n.2, pp. 667-687.
- TRINCHERO, Héctor Hugo (2000) *Los demonios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Buenos Aires: EUDEBA.

- TRINCHERO, Héctor Hugo (2009) “Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina” en *RUNA XXX*, (1): 45-60.
- UBERTALLI, Jorge Luis (1987) *Guaycurú tierra rebelde*, Buenos Aires: Antarca.
- VARESE, Stefano (1996) “INTRODUCCIÓN. PARROQUIANISMO Y GLOBALIZACIÓN. Las Etnicidades Indígenas ante el Tercer Milenio” en Stefano Varese (coord.) *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Ecuador: Abya Yala, pp. 15-30.
- VÁZQUEZ, Héctor (1995) “Cognición y reconstrucción de pautas de control social entre familias tobas asentadas en distintos barrios de la ciudad de Rosario” en *Investigaciones sobre Antropología Cognitiva*, Vol. II, PINACO, Bs. As.
- VÁZQUEZ, Héctor (2000) “Redefinición de los campos de interacción socioétnicos y construcción de los procesos étnicos identitarios de los qom asentados en la ciudad de Rosario” en Vázquez, H. *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en Argentina*. Buenos Aires: Biblos, pp. 151- 177.
- VÁZQUEZ, Héctor (2007) “Control sociocultural, reivindicaciones étnicas y movilización entre los tobas-qom asentados en el barrio Los Pumitas. Rosario. Argentina.” *Papeles de trabajo*, 15, Rosario: UNR., pp. 33-44.
- VIEIRA HELM, Cecilia Maria (2011) “A categoria de investigado na relacao entre antropólogos e etnias indígenas” *Reunión de Antropología del Mercosur*, 10-13 de Julio de 2011, Curitiba, PR.
- VIGLIANCHINO, Matilde (1997) “Redes, cuasigrupos y articuladores: algunas reflexiones desde la problemática de las familias Tobas (Qom) de Empalme Graneros” en *Papeles de Trabajo* N° 6, Rosario: UNR.
- VIGLIANCHINO, Matilde (1998a) “En torno a la división sexual del trabajo. Apuntes sobre las mujeres toba migrantes” en *Revista de la Escuela de Antropología*, Vol. IV, Rosario: UNR.
- VIGLIANCHINO, Matilde (1998b) “Género, familia y etnia entre los grupos tobas (qom) de Empalme Graneros” en *Papeles de Trabajo* N° 7, Rosario: UNR.
- VUOTO, Patricia y Pablo WRIGHT (1991) “Crónicas del Dios Luciano” en *Religiones Latinoamericanas*, México, 2, pp. 149-180.
- WACQUANT, Loic (2007) [2006] *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires: SXXI.
- WIRTH, Louis (1938) “Urbanism as a Way of Life”. *American Journal of Sociology*, Vol. 44, No. 1, (Jul., 1938), pp. 1-24.
- WORSLEY, Peter (1976) *El tercer mundo*. España: Siglo XXI.

- WRIGHT, Pablo (1988) “Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa toba contemporánea”. *CRISTIANISMO Y SOCIEDAD*, N° 95, pp. 71-87.
- WRIGHT, Pablo (1998) “El desierto del Chaco: geografías de la alteridad y el estado” en TERUEL, Ana; JEREZ, Omar (Comp.). *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, pp. 35-56.
- WRIGHT, Pablo (1999) “Histories of Buenos Aires” en Miller, Elmer Ed., *Peoples of Gran Chaco*. London: Bergin and Garvey, pp 135-156.
- WRIGHT, Pablo (2001) “El Chaco en Buenos Aires” en *Relaciones*, 27: 97-106.
- WRIGHT, Pablo (2003) “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino” en *Horizontes antropológicos*, vol.9, n.19, pp. 137-152.
- WRIGHT, Pablo (2008) *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- WRIGHT, Pablo y José BRAUNSTEIN (1989-90) “Tribus toba. Entre la historia, la demografía y la lingüística” en *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco, I (14 pp.)*. Las Lomitas, Formosa.
- WOORTMANN, E. (1995) *Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e Sitantes do Nordeste*. São Paulo: Hucitec-Edunb.