Caminos a la ciudad, el monte y el Lote. Producción de lugares entre los Tobas (Qom) del Barrio Nam Qom, Formosa

Paths towards the city, the bush and the barrio. The production of places among the Tobas (Qom) from the Barrio Nam Qom, Formosa (Chaco region, Argentina)

Ana Inés Vivaldi

Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1579>

DOI: 10.4000/corpusarchivos.1579

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Ana Inés Vivaldi, « Caminos a la ciudad, el monte y el Lote. Producción de lugares entre los Tobas (Qom) del Barrio Nam Qom, Formosa », *Corpus* [En línea], Vol 6, No 1 | 2016, Publicado el 30 junio 2016, consultado el 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1579> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.1579

Caminos a la ciudad, el monte y el Lote. Producción de lugares entre los toba del barrio Nam Qom (Formosa).

Ana I. Vivaldi*

Agradecimientos

Puedo empezar los agradecimientos diciendo “ha sido un trabajo muy largo en el que muchas personas aportaron su energía” y es verdad. Por consiguiente, no puedo más que expresar que le agradezco a las siguientes personas:

En el Lote: le doy las gracias a Tito y Ester Alegre, Severino Flores, Roberta Flores, Tito Cansiano, Timoteo Francia, Chela y Roberto Sosa, Mirta Silvestre, Susana Nupyacay, Cecilia, Sara Torrent, el Viejo Liva, el Chiva loca, Rosa, Mirta, Raquel Acosta, Noelia; María Luisa, Bety, Anastasio Francia a todos ellos por haberme brindado sus tiempos, permitido que desarrolle este trabajo, pero fundamentalmente porque el encuentro con ellos me transformó profundamente. A pesar de que el presente trabajo fue pensado como una de las formas de agradecer lo que me brindaron, soy consciente de las limitaciones que tiene. Espero, de todas formas, que motive más charlas, tiempo compartido y nuevas ideas.

En la ciudad de Formosa: a Claudia Valeggia por haberme introducido en el barrio; a Juan Carlos Duca, Martín Romano y las hermanas Rosita y Susana por la información brindada.

En Buenos Aires: a Morita Carrasco quien me impulsó y acompañó en todo este proceso, por el tiempo compartido. A Pablo Wright, que me ayudó a comenzar (en sus lejanos inicios) y finalizarlo, por sus sugerencias, energía y aliento. A toda la gente del equipo GEAPRONA por las enriquecedoras discusiones, ideas compartidas y entusiasmo en el trabajo. A Claudia Briones por sus generosos aportes, su amor y horizontalidad en el trabajo. A los amigos chaqueños Florencia Tola, Valeria Iñigo Carreras, Carlos Salamanca, Mariana Gómez, Chris Ostrovsky, Alba Silva y Nidia Buttori, por compartir entusiasmo, preocupación, tristeza, alegría en nuestra experiencia en y lejos del Chaco. Entre los amigos biólogos agradezco al Negro Kowalewski (que fue el responsable de mi llegada a Formosa), Pablo Villarmoz, Peter Flombaun, Alejandro Gatto, por el intercambio de ideas. A Jorge Morello, por la información brindada. En el círculo de los amigos de Puan y la vida a Marian D’Agostino, Eli Lerner, Brenda Axelruth, Nahuel Levaggi, Caro Goldberg, Brenda Canelo, Dario Soich, Paula Dayán, Paula Bilder, Paula Colmegna, Ana Spivak, Fede Paz, Ale Otamendi, Griselda Pallares, Albana Morosi, Flor Girola, Vero Staffora, Erica Esquivel, Miry Ferreira y a la florida Karina De Stefano. A Miguel Leufman por sus charlas y su mirada punzante. A los miembros de mi familia (nuclear - extensa) que me ayudaron, cada uno a su manera: a Estela Goldschläger, Horacio Vivaldi, a Florinda Ure, al Octi Frassoni, a Gaby Szeinblum, a las luminosas Julia, Cata y Miqui Szeinblum, y a mis herman“it”os Clara y Nicolás Vivaldi.

En el ciberespacio y Buenos Aires: a Gastón Gordillo, que los vericuetos de Puán no permitieron ser mi co-director formalmente, pero que lo fue de hecho; muchas gracias por la enorme generosidad y por seguir de cerca el trabajo, a miles de kilómetros de distancia.

* Universidad Nacional de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Ciencias Antropológicas
zipolite@interchange.ubc.ca

En Bariloche y Buenos Aires: a Laura Kropff, Lorena Cañuqueo, Miriam Álvarez, Maria Teresa Causa y Fernando Kropff, por las largas charlas, las jornadas de trabajo en el Gutiérrez, los días y noches compartidas.

En la UBA: a toda la gente que trabaja poniendo lo mejor de sí.

En movimiento: agradezco a todos mis compañeros de viajes.

En todos lados: por ayudarme a mantener mi cuerpo y mi mente flexibles y despiertos le doy gracias a Sara, Marina y Chan.

En San Telmo: a Waquito por su compañía. A Rafa por haberme transformado, soportado y ayudado; por su luminosidad en expansión.

Y como siempre ocurre, a pesar de estos múltiples aportes, durante la escritura estuvimos sólo la maquina y yo, lo que me hace responsable de todas las fallas y errores en las siguientes páginas.

Finalmente, les agradezco a todos los que hicieron algo desde lo más pequeño, que compartieron y padecieron momentos vinculados a este trabajo. Como diría Cerati, les doy mis gracias totales.

A Tito y a Ester.

A Miguel, Cata, Julia, y Octavio.

INTRODUCCIÓN	6
CAPITULO 1: “Amanece en la ciudad”	8
Recorrido por el Lote 68, barrio Nam Qom	8
Preguntas	9
Sobre el campo y el método	15
CAPITULO 2. Mapa conceptual: la política de los lugares	21
1- La política de los lugares	21
2- Los lugares de la política	26
CAPITULO 3. El barrio de los aborígenes	33
1- Divisiones del espacio: “nuevos” vs. “primeros pobladores”	34
2- La política en el lote	39
3- Movilidades alternativas	43
CAPITULO 4. Lejos y cerca del monte	51
Transformación del ambiente chaqueño	52
Miradas etnográficas sobre el monte	53
1. “A kilómetros de hoy”. El monte lejano	57
2. “Hasta ahora vamos”. El monte cercano	61
Las artesanías y la marisca como trabajo	76
CAPITULO 5. Conexiones y desconexiones del centro de Formosa	78
La ciudad y su centro como lugar de “progreso”	80
Posiciones habilitantes en el Centro de la ciudad	89
Otros recorridos por las instituciones	92
CAPITULO 6. Lugares en disputa	95
1. “Queremos progresar”	95
2. Producción recíproca de los lugares	98
3. Prácticas que articulan identidades	103
PALABRAS FINALES: El monte “entremedio”	109
ANEXO	112
BIBLIOGRAFIA	124

Introducción

El presente trabajo es resultado del encuentro con un grupo de personas del Lote 68 - Barrio Nam Qom, de la ciudad de Formosa, cuya población se reconoce mayormente como toba o Qom. Desde el año 1997 he visto y escuchado sobre su relación con los diversos montes, sin duda ellos forman parte de sus experiencias cotidianas y sus recuerdos. Para la mayoría de las personas el monte es importante inclusive sin ser un lugar que les garantice su sustento, siendo que aporta de manera marginal a las economías familiares. Y, simultáneamente, es general el reconocimiento de haber dejado atrás “la vida en el monte”, es decir la vida en las colonias rurales del interior, para instalarse definitivamente en la ciudad que les permite “progresar”.

En este trabajo me dedico a analizar algunas formas en que los Qom del Lote 68 construyen al monte como un lugar significativo. Esta producción se realiza en múltiples movimientos y está implicada en diversas redes de relaciones, por lo que pueden analizarse desde distintos niveles. Decidí concentrarme y comenzar con la dimensión económica-política. Pero al plantearme esta línea, y luego de iniciar el trabajo de campo, me di cuenta que no podía limitar mi mirada tan solo al monte, sino que necesitaba tomar en cuenta la forma en que recíprocamente se constituye en contraste, oposición y continuidad al Lote, su lugar de pertenencia, y al Centro de la ciudad de Formosa, donde se localiza una parte importante de su experiencia social. A pesar de que tampoco estaba dentro del plan original, fue imposible no considerar las formas en que ellos piensan su pasado, en particular tener en cuenta la experiencia de migración de la mayoría de los adultos del Lote, que delimita un antes y después en sus trayectorias personales y constituye una historia compartida. Dentro de estas trayectorias, la triangulación monte - Lote - ciudad se montaba en contraste y continuidad a un cuarto lugar: las colonias rurales del interior, que surgieron como referente de espacio y de tiempo.

Esta observación fue transformada en un problema de análisis por lo particular de la paradoja que se plantea, pero también porque se conecta con intereses personales. No puedo dejar de mencionar que la mirada sobre la investigación se construye a partir de mi historia, debido a que desde 1993 trabajo en educación ambiental, junto a gente con la que compartimos el interés por desarrollarla como una práctica enfocada en lo social, y asumida como política. Debo reconocer que este interés no es puramente académico ya que al igual que los Qom, también necesito ir con frecuencia al monte u otros espacios naturales.

Transformar lo que observaba en una pregunta para el análisis fue un desafío en distintos aspectos. En la dimensión formal me condujo a buscar conceptos teóricos en los que expresarlo, términos donde un enfoque antropológico pudiera enriquecer mi mirada. En esta búsqueda me preocupó en particular no reducir lo que observaba a una teoría en la que estos procesos fueran un caso. Cuando comencé el análisis para este trabajo me esforcé en intentar que las entrevistas y notas de campo me condujeran a releer la bibliografía en busca de herramientas que permitieran profundizar en el análisis de lo que observaba¹, y no actuar de forma contraria. Proceso que me llevó por caminos sinuosos, por momentos perdí de vista a donde iba y a veces dude de estar avanzando en absoluto.

En la dimensión humana, me condujo a cuestionarme qué aportes este trabajo pudiera brindar a las personas con quienes lo estaba desarrollando y la manera de conducirme sin imponer mis ideas-preocupaciones-intereses a mis interlocutores. Lo cual me llevó a intentar, de la forma más consciente posible, guiarme con el mayor cuidado y honestidad a mi alcance. Es decir que hacer esta tesis, además de un primer ejercicio de investigación, fue una experiencia humana que me transformó (algo que, creo, le ocurre a la mayoría de los antropólogos). Fue

imposible no mantener mayor proximidad con algunas personas y compartir parte de sus vidas, preocupaciones y acciones.

De este modo, en el capítulo 1 se plantea la construcción del problema de investigación: ¿Por qué el monte es un lugar de suma importancia para los Qom del Lote 68? Para lo cual se parte de una primera descripción del Lote. Asimismo, delinea el ingreso al campo y aspectos metodológicos tomados en cuenta durante el trabajo.

En el capítulo 2 hago consideraciones generales acerca de los conceptos centrales del análisis. Estos son la idea de lugar entendido como delimitación espacial resultado de la acción social; las luchas por la construcción y mantenimiento de una hegemonía que atraviesa el acceso a los lugares, al cual se une un proceso de producción de aboriginalidad asociado a estos lugares.

Se analizará, en el capítulo 3, la forma en que se constituye el Lote a partir de políticas estatales particulares, la organización de espacios de poder dentro del Lote y los distintos usos de estos lugares-poder, para dar cuenta de la complejidad de agrupamientos que se generan entre las personas que lo integran y los movimientos que aquellos despliegan.

El capítulo 4 aborda las formas comunes de pensar al monte, que surgen de la narración de una historia compartida. Los discursos que aluden al abandono del uso del monte, contrastan con las referencias sobre las distintas actividades que se desarrollan actualmente en este lugar, que serán descritas en la medida en que se pudo acceder a ellas. Se tendrá en cuenta los usos económicos actuales del monte, realizados de forma independiente por hombres y mujeres, para considerar el tipo de relaciones de trabajo que caracteriza estas actividades.

En el capítulo 5 se avanza sobre los distintos circuitos trazados en el Centro de la ciudad, que construyen formas de pertenencia y distancia de localizaciones particulares dentro de él. Experiencias que se constituyen y son constitutivas del contraste con el monte y el Lote; y con las comunidades rurales del interior.

Por último, el capítulo 6 plantea las principales, líneas de conflicto en la producción recíproca de estos lugares, para dar cuenta de las disputas alrededor de los mismos, disputas por definir estos lugares, acceder e incidir dentro de ellos. En este sentido busco dar cuenta de las lógicas que definen a estos lugares como significativos y en los que vale la pena involucrarse. Por lo tanto, intentaré mostrar que la experiencia de ir al monte cobra un significado que no se contrapone a la elección de una “vida urbana”.

Capítulo 1

Amanece en la ciudad. Entrada al Campo e inicio de la investigación

“Tenés que escribir en tu trabajo que nosotros estábamos antes, así se sabe en Buenos Aires” (Juan, agosto 2003).

“La etnografía, no habla por otros sino sobre otros. Ni imaginariamente, ni empíricamente puede ‘capturar’ su realidad” (Comaroff y Comaroff 1992 : 9, resaltado en el original)².

Recorrido por el Lote 68, barrio Nam Qom

Si uno decide ir al Lote desde la ciudad de Formosa y lo hace en colectivo, luego de recorrer diez kilómetros por la ruta nacional 11 hacia Clorinda llega a una estación de servicio donde el vehículo hace un giro para retroceder unos metros e ingresar al barrio por la calle principal, donde se concentran varias de las instituciones del barrio: subcomisaría, Centro de salud, escuela inicial y EGB, polimodal y uno de los comedores comunitarios. Detrás del Centro de salud hay una cancha de fútbol. Dos cuadras adelante, se encuentran el Centro comunitario (manejado por madres de María Auxiliadora), el tanque de agua que abastece a todo el barrio, un obrador, una plaza y dos de las iglesias indígenas principales. Estas cuadras conforman el Centro del barrio.

Si tomamos un plano del Lote³ (ver figura 1 y 2), se ve que el barrio se encuentra racionalmente trazado en veintisiete manzanas numeradas, las cuales se subdividen en 303 parcelas⁴. Pero esto no significa que esta organización se mantenga tal cual en el terreno. Debido al crecimiento constante de la población, que según los últimos datos asciende a las 2200 personas, (SIPAGS 2001) además de las varias construcciones que alberga cada Lote y de la permanente proliferación de las mismas, en los últimos años se están creando parcelas en sitios que no estaban originalmente destinados a tal fin. Hay viviendas por detrás del Centro de salud, en los costados de la cancha de fútbol, bordeando los terrenos marcados con una señal de “reservados”, que según se me indicó son para uso comunitario. Asimismo, varias personas comentaron que se está buscando regularizar la situación de las familias que se encuentran fuera del terreno del Lote 68 del otro lado de la ruta, y que son en su mayor parte migrantes recientes sin lazos directos con las familias instaladas en los setenta.

El plano indica que dentro del terreno del Lote hay sectores que no dependen del control de la Comisión Vecinal, sino que fueron ocupados por el estado. Uno es una planta transmisora del canal 11 de televisión provincial, conocida como “la antena”. Otra parcela pertenece a Radio Nacional y un sector aparece registrado como “reserva del ministerio”.⁵

Además de las calles trazadas en forma de cuadrícula, el barrio está atravesado por una red de senderos que unen viviendas, atraviesan los terrenos “reservados”, los predios institucionales y sortean varios alambrados, generando una red de circulación alternativa a las calles regulares. Por otra parte, algunos de estos senderos conducen a los montes cercanos al barrio. Uno, sobre los campos lindantes al Lote, el otro cruzando la ruta hacia el norte e internándose seis kilómetros más allá del alambrado.

Entre los montes⁶ a los que van las mujeres en busca de materiales para confeccionar artesanías, los más visitados son un bañado sobre la ruta 11 a cinco kilómetros del Lote, sobre el arroyo Perdido, y un embalsado (de mayor profundidad) camino a la ciudad, sobre la ruta 81. Los montes a los que se va a cazar están sobre las rutas nacionales 81 y 11, y sobre las provinciales 3 en los alrededores de Pirané y 16 cerca de Gran Guardia. También viajan a

otros montes a una distancia media de veinticinco kilómetros de distancia del Lote (ver figuras 3 y 4).

Preguntas

La primera forma en que escuché hablar a la gente del Lote sobre el monte fue en relación a las colonias rurales del interior, de las que la mayoría de ellos provienen. También fueron frecuentes la asociación entre este lugar y “los de antes”: “que todo lo que necesitaban lo sacaban del monte”, en contraste con ellos, que afirman no ir más allí.

Sin embargo, cuando pasé más tiempo en el barrio observé que los traslados al monte eran regulares, y que tal como lo plantean las etnografías (Karsten 1932, Metraux 1944, Miller 1977), es diferente el uso del monte entre hombres y mujeres. La mayoría de las familias se abastecen de leña y muchas mujeres extraen recursos para fabricar artesanías. Me llamó la atención también que algunos hombres, con orgullo me contaron ser “mariscadores” (cazadores) y saber obtener comida del monte “hasta hoy”.

En primera instancia, existen distintos motivos económicos para hacer uso del monte en una población con un alto índice de desempleo⁷ (Unesco 1996) y depende de los planes de empleo y asistencia alimentaria estatales para garantizar el sustento familiar. Por lo tanto, la mayoría de las familias encuentran en el monte una fuente de recursos. Si bien para la gente del Lote, el monte aporta recursos de manera limitada, a diferencia de lo que ocurre en zonas rurales, donde ésta es una alternativa económica significativa (Gordillo 1995), los recursos que permite obtener el monte motiva viajes regulares a este lugar. En especial las artesanías constituyen, según lo que afirman varias mujeres, “a veces lo único de lo que podemos comer”.

Otra observación, que amplió el abanico de usos que representaba el monte, fue cuando un sábado a la mañana, en junio de 1998, me crucé en el Lote con Camila⁸, una maestra que trabaja en el nivel inicial. Me contó que estaba yendo a casa de una amiga para ir juntas a buscar totoras. Había dejado a sus hijos con el padre “porque son muy chiquitas para acompañarnos”. Se la veía relajada. Con una sonrisa, me explicó:

“Queremos traer totoras para hacer bolsos. Cuando llego de trabajar y en cuanto tengo un ratito hago artesanías. Con eso ya tiro, porque con el sueldo no me alcanza para los tres chicos, ahora mi marido no tiene trabajo. Cuando voy al monte estoy tranquila, no me preocupo por nada, a veces no tengo tiempo de ir, me da totoras mi mamá, pero en cuanto puedo, voy”.

Es decir que si bien Camila posee un empleo estable, lo que le permite obtener una fuente de dinero, mantiene la confección de artesanías. Se puede entender esta situación apelando a los motivos económicos anteriormente referidos; sin embargo esto no explica por qué se siente a gusto en el monte.

Cuando empecé a preguntar específicamente por estos recorridos encontré que las mujeres no se prestaban a hablar sobre sus actividades en el monte, rápidamente me hablaban de la técnicas de producción, de rivalidades entre grupos de artesanas, entre otros temas; pero dejaban fuera de la conversación sus vivencias. Por el contrario, los hombres me contestaron entusiastas mis preguntas y describieron detalladamente sus habilidades y conocimientos.

Estas primeras observaciones, y situaciones que parecían discordar, dispararon la pregunta de investigación, que sustentará todo este trabajo: ¿Cómo los toba del Lote 68, un asentamiento periurbano, producen al monte como lugar significativo en su experiencia, a pesar de que este sitio sólo aporta de manera marginal a la reproducción de su vida? De ésta se desprendieron otras preguntas más específicas. En primer término ¿en qué medida las actividades realizadas en el monte aportan a las economías familiares?, es decir si constituyen una alternativa para la

obtención de un sustento. Al mismo tiempo si ir al monte está asociado con la falta de recursos, no se explicaba cómo es que Camila, al igual que otras personas que poseen un empleo, van con cierta frecuencia allí. Por otro lado, existían otros aspectos no-económicos vinculados con el disfrute, la búsqueda de calma y de autonomía en los momentos en los que se está en el monte que mostraban la riqueza y los distintos niveles de significados que conlleva la práctica de internarse en él. En este último sentido otra pregunta que surgía era ¿de qué manera las actividades realizadas en el monte aportan a una producción cultural?

La paradoja que motiva este trabajo puede plantearse entonces desde la observación, ya que resulta contradictorio que las personas del Lote vayan al monte (generando un esfuerzo considerable al trasladarse diez, veinte o hasta treinta kilómetros), aunque obtengan de esta actividad un aporte ínfimo a la economía doméstica. Más aun, frente a la afirmación de que “cada vez es más difícil encontrar animales y leña, en estos montes no hay nada” (dando a entender que deben ir cada vez más lejos). Debe tenerse siempre en cuenta que para ingresar a la mayoría de los montes necesitan entrar a campos privados, lo cual genera serios conflictos con sus empleados y propietarios. La paradoja es: si es económicamente marginal y sumamente peligroso (sobre todo para los hombres) ir al monte ¿por qué van y por qué es importante para sus vidas?

Para focalizar la investigación, me formulé preguntas más específicas: ¿De qué forma el monte se constituye como lugar significativo para los toba dentro de movimientos estructurados (Grossberg 1992) que parten del Lote y atraviesan también la ciudad de Formosa? ¿Existen diferentes maneras de usar y pensar al monte en personas con situaciones ocupacionales diversas? ¿Cómo se apropian este lugar personas de distinto género, si se tiene en cuenta que hombres y mujeres hacen un uso diferencial del mismo? ¿En qué medida las prácticas y formas de pensar el monte son un referente en la producción de aboriginalidad del grupo?

Luego de delinear estas preguntas me aboqué a la lectura sobre los pueblos indígenas chaqueños. Encontré que distintos trabajos etnográficos (Cordeu y Siffredi 1971, Karsten 1932, Métraux 1944, Miller 1979) plantean que para estos grupos los bosques, los pastizales y ríos eran la principal fuente de alimentos y recursos, en los que se basaba su modo de producción⁹ cazador-recolector. Este sistema de producción implicaba el acceso comunal a los recursos y formas particulares de trabajo. Asimismo, estas prácticas se realizan de acuerdo a la organización simbólica del mundo chaqueño¹⁰, que regula el acceso y uso de los recursos. En otro plano, el monte (y el río) se reconocen como lugares donde se concentran seres y fuerzas sobrenaturales y por lo tanto está vinculado al poder shamánico.

Si se adoptara una lógica estructural, debería pensarse que cuando este modo de producción se desarticuló, a principios del siglo XX, las prácticas asociadas deberían haber desaparecido. Por otro lado, frente a la observación de lo que ocurre en el Lote, se podría plantear que las prácticas actuales asociadas al monte son una persistencia o residuo de una forma de vida anterior. Sin embargo estas prácticas se mantienen y no puede dejar de notarse que están insertas en un entramado de relaciones totalmente diferente a la estructura social anterior. Siguiendo a Bourdieu (2000), prefiero hablar de *habitus*, en tanto sistema de disposición socialmente adquirida, en lugar de pensar en prácticas estancas e inamovibles.

Superando la aparente discordancia que genera la actualidad del uso del monte, una línea de trabajos desarrollados en comunidades rurales del oeste de la región chaqueña da cuenta de que las unidades domésticas indígenas mantienen en zonas rurales la caza, pesca y recolección, en tanto fueron funcionales a la expansión de la producción capitalista en la región que las subordinó a principios de siglo XX (Gordillo 1992, Trincherro y Piccinini 1992, Trincherro y Leguizamón 1995, Trincherro 2000). Es decir que, en tanto estas

actividades aseguraban el nivel de subsistencia, dieron lugar, a que las empresas que empleaban estacionalmente mano de obra indígena, pudieran desligarse de tener que garantizar la reproducción de su vida, proceso que permitió la obtención de ganancias extraordinarias. Esta dinámica se mantiene solo parcialmente en la actualidad, debido a que entre la década del setenta y la del ochenta las principales agroindustrias completaron la tecnificación de las actividades para las que contrataban mano de obra estacional (Gordillo 1992, Iñigo Carrera V. 2001). Esta desincorporación ha producido una mayor dependencia de las actividades de autosubsistencia, que si bien se encuentran limitadas, generan una importante fuente de recursos. Estos análisis permiten pensar la trama de relaciones en las que estaban insertas las personas del Lote antes de migrar, no obstante no permiten considerar el uso del monte en un barrio periurbano en los mismos términos.

En concreto, en las colonias rurales la proporción de alimentos obtenidos de los montes y ríos, puede ser más de la mitad del total de alimentos consumidos anualmente por las familias (Gordillo 1994). Por el contrario, en el Lote la reproducción de la vida la mayoría de las familias depende de la asistencia estatal a través de planes alimentarios y planes de empleo (Iñigo Carrera V. 2001), en una población en la que el 40% de las personas económicamente activas no poseen ingresos y un 35% posee solo ingresos inestables¹¹. El uso del monte es, entonces, una estrategia económica marginal. No puede pensarse entonces del mismo modo que se lo hace para las comunidades rurales como fuente de alimentos a la que se puede recurrir en caso de necesidad. Si no que lo que se pone de relieve en el Lote es que lo que se obtiene del monte reemplaza recursos que no pueden adquirirse por otros medios, como la leña que sustituye al gas, y que se busca producir bienes comercializables, como alternativa para producir un ingreso de dinero. Sin embargo, más allá de la leña, la obtención de productos para el consumo es esporádica, y si bien no se cuenta con datos cuantitativos oficiales certeros, según lo observado no aporta de manera significativa a la alimentación familiar.

Este tipo de uso del monte concuerda con que muchos de los empleados, que constituyen alrededor del 25 % del total de la población¹², se refieran al monte solamente como un lugar al que se iba en el pasado. Esta visión de las personas económicamente activas me condujo a preguntarme por las diferentes formas de pensar y usar al monte con relación a las distintas situaciones de empleo, de edad y de género. Una primera observación fue hallar una asociación y el ir (o no ir) al monte.

El haber observado las actividades que se realizan según una división sexual del trabajo, tal como plantea la bibliografía sobre el área, condujo a la pregunta acerca de las particularidades de la experiencia en cada caso. Una última observación surgió de la forma en que las personas hablan acerca del monte. Me pregunté ¿en qué medida el monte resulta un referente identitario?

Tal como lo plantean Lefebvre (2001) y Grossberg (1992), en un plano teórico, y Gordillo (2002 b), en un análisis para el oeste de la región, la manera en que se piensa y se produce cada uno de estos lugares significativos hace referencia a los otros lugares en los que se desarrolla su experiencia, pues la producción de los lugares es relacional.

Así, luego de esbozar esta línea de indagación y al profundizar el trabajo, debí reformular mi mirada, para considerar los otros lugares significativos en la experiencia de la gente del Lote, ya que el monte se construye en oposición y con relación a esos lugares. Estos son, el Lote, como lugar de referencia y centro de la vida del grupo, y el centro de la ciudad de Formosa, otro de los vértices de los movimientos cotidianos. En este sentido, actividades y relaciones que se inician en la ciudad poseen continuidad con lo que ocurre en el Lote y también en el

monte, pero también los lugares son producidos a partir de contradicciones de la experiencia social.

Esta triangulación de lugares se produce en las prácticas y movimientos cotidianos, en los que se construyen significados y valoraciones sobre ellos. Pero, simultáneamente, adquieren un sentido dentro de las narrativas históricas personales y grupales. Aunque existen conexiones entre ambas categorías y a nivel discursivo ambos aspectos se entremezclan haciendo surgir aparentes contradicciones, los separo en niveles distintos para el análisis, ya que esto permite entenderlos dentro de relaciones y procesos diferenciados.

Inserción de los grupos domésticos en la economía local

Una vez planteadas las preguntas, un primer paso fue buscar información cuantitativa sobre las actividades económicas de las familias del lote. En la actualidad las actividades a través de las cuales obtienen sus medios de vida pueden pensarse con relación a un informe de UNICEF¹³. A pesar de que este cuadro original mezcla a la población económicamente activa con los inactivos, y que no incluye trabajos tales como el de los médicos, o los dirigentes de las iglesias evangélicas, permite conocer algunos aspectos. He reelaborado la información del cuadro original para inferir algunas cuestiones de interés. Tuve en cuenta el sector de pensionados/jubilados debido a que, según lo observado durante el trabajo de campo, existen varios casos en que personas económicamente activas han obtenido pensiones graciabiles a través de las redes clientelares. Por lo tanto, he decidido considerar ambos datos en conjunto, si bien no es lo convencional, con el objeto de mostrar la dependencia del estado en los ingresos estables.

Distribución de la ocupación en el Lote 68

TABLA N° 1

Ingreso estable	223	25%
Ingreso Inestable	313	34%
Sin ingreso	373	41%
Total PEA + PJ	909	100%

TABLA N° 2

Oficios			# Estatales	% Estatales	
Artesanos	162	9.3%			
Vendedores	4	0.2%			
Ladrilleros	1	0.1%			
Empleada domestica	4	0.2%			
Ciruja	2	0.1%			
Electricicta	4	0.2%			
Albañil	52	3.0%			
Changarin	82	4.7%			
Empleado ICA	18	1.0%	18	1.0%	
Empleado municipal	29	1.7%	29	1.7%	
Empleado provincial	57	3.3%	57	3.3%	
Maestro o MEMA	7	0.4%	7	0.4%	
Sin ocupación	329	18.9%			
Otros oficios	21	1.2%			
Estudiantes	501	28.7%			
Pensionados - Jubilados	102	5.8%	102	5.8%	
Menores de seis años	370	21.2%			
Total	1745	100%	213	12%	del total
				23%	del PEA + PJ
PEA: Población económicamente activa					
PJ: Pensionados – Jubilados					
Fuente: Informe SDS-Unicef, 1996, Proyecto de saneamiento básico integral. Barrio Namqom					

Ante todo vemos que la categoría que implica un mayor número de personas en el cuadro núm. 1 es el de personas que no poseen ingreso, quienes representan el 41,3 %. En segundo lugar, las personas con un ingreso inestable son el 34,3%. Solo un 24,2% afirmaba poseer un ingreso estable.

El cuadro núm. 2 muestra que entre los oficios que implican trabajos remunerados los artesanos representan el 16% de las personas. Por otra parte, el conjunto de los trabajos que son dependientes del estado supone una proporción considerable del 11 %, pero si a este grupo le agregamos quienes reciben pensiones o jubilaciones del estado, el porcentaje es de 22.2%. Los changarines son el 8.2 %, y junto a oficios como albañiles, ladrilleros, empleada

doméstica, electricista y vendedores en tareas irregulares (y caracterizados por los actores como “changas”), obtenemos un 15%.

Casi la totalidad de los trabajos fuera del estado se hacen en forma de changas. Es interesante tener en cuenta que la población del Lote constituye mano de obra calificada para tareas agrícolas, debido a que la generación de “jefes de familia” está constituida principalmente por migrantes de zonas rurales. Por lo tanto, en los campos cercanos también son empleados para realizar trabajos cortos como el de desmonte. Hace diez años aun llegaban al Lote contratistas para reclutar trabajadores en la cosecha de algodón; sin embargo, debido a la mecanización de esta actividad, ya no se la considera como alternativa redituable (Iñigo Carrera V. 2001).

En suma, la mayor parte de las familias del Lote dependen de las fluctuaciones del mercado local. Se pone de manifiesto la dependencia del estado en la distribución de empleos y asignaciones, debido a que la mayoría de los trabajos estables se concentran dentro de la esfera estatal.

Sobre el campo y el método

Realizar un análisis antropológico que incluyera un trabajo de campo implicó tomar una posición frente a distintos dilemas que esta experiencia acarrea. Entiendo que ir al campo no es solo trasladarse a otro lugar, en busca de insumos para dar cuenta de un problema planteado. Es decir, que no veo en el Lote 68 una fuente de datos que serán luego analizados.

Y, sin embargo algo, de esto ocurre, los viajes marcaron una distancia que es a la vez geográfica, social y simbólica. Tampoco se puede desconocer que la escritura implica una posición de poder, donde el análisis es responsabilidad del autor (Vich 2001, Clifford 1994). Las preguntas que surgieron fueron entonces: ¿Qué pertinencia social posee la escritura etnográfica sobre la vida de estas personas (quienes no solicitaron que lo hiciese)? ¿En qué puede beneficiarles mi trabajo? Cuestionamientos que no son novedosos; por el contrario, forman parte de los planteos de generaciones de antropólogos, pero que fueron el centro de las críticas de la denominada antropología posmoderna (Agar 1982, Clifford 1994). Se puede pensar ambas preguntas en dos líneas interconectadas: una plantea el alcance del conocimiento que puede producir la etnografía, la otra las responsabilidades ético-políticas que se ponen en juego.

Pienso que el origen de estos cuestionamientos parte de las posibilidades y dificultades de un trabajo que es compartido, y donde la herramienta de investigación es el cuerpo, la palabra, y el tipo de vínculos que el investigador desarrolle. En primer lugar, si la totalidad de la persona se pone en juego es difícil e inapropiado distinguir los momentos de trabajo en el campo, del resto de la vida (D’Amico Samuels 1991). En consecuencia, se puede entender al campo como un espacio donde se condensan sentidos y se producen relaciones que interesan ser examinadas (D’Amico Samuels 1991), donde se ponen en juego mayor atención y reflexividad, enfocadas a través de conceptos y categorías del investigador.

Como señalan Kalinsky y Pérez, es en esta interacción donde se genera conocimiento, debido a que los “otros están irremediabilmente presentes, haciendo que la antropología tenga un conocimiento irremediabilmente compartido” (Kalinsky y Pérez 1993 :7, resaltado en el original). Por lo tanto, compartir la producción del conocimiento implica también una responsabilidad compartida en su apropiación, uso y circulación.

En esta línea de reflexión, John y Jean Comaroff consideran que la etnografía, no solo es una forma de producir conocimiento con otros, más bien:

“es un modo históricamente situado de comprender contextos históricamente situados, cada uno con sus propios y quizás radicalmente diferentes tipos de sujetos y subjetividades, objetos y objetividades. También, consecuentemente ha sido un inescapable discurso Occidental. En él

relatamos lo que no es familiar - nuevamente la paradoja, la parodia de la doxa - para confrontar los límites de nuestra propia epistemología, nuestra propia visión de persona, agencia e historia” (Comaroff y Comaroff 1992 :10, resaltado en el original)¹⁴.

En consecuencia, la antropología debe entenderse como una forma de producción de conocimiento resultante de una sociedad y un tiempo particular, que no solo produce conocimiento sobre otros, sino que al hacerlo abre la posibilidad de cuestionar la unicidad y naturalidad de las relaciones sociales de donde el investigador proviene. Por lo tanto, más allá de que se ponga en estudio la formación social del investigador o una ajena, ambas comportan un ejercicio de distanciamiento. De este modo dentro de estos límites es que me planteo la producción de este trabajo: teniendo presente que la clave es acercamiento/distanciamiento.

Por otro lado, el momento de la escritura presenta otro tipo de consideraciones. Si, como plantea Vich (2001), la etnografía es indefectiblemente polifónica, esto no quiere decir que la voz del otro aparezca siempre en un plano de igualdad, sino que puede funcionar como legitimación de los argumentos del investigador. No comparto que, tal como plantea la antropología dialógica (Reynoso 1991), la transcripción de conversaciones sea la única forma de superar las desigualdades que genera el manejo de la palabra de los otros. Vich propone que “incluir otras voces tiene como interés querer relativizar la mía” (Vich 2001 :44). Por su parte, los Comaroff, proponen que: “la etnografía, es un ejercicio en dialéctica más que en dialógica, a pesar que la última es siempre parte de la primera.” (Comaroff y Comaroff 1992 :1). En este sentido intento presentar las entrevistas y situaciones en el Lote dando lugar a que se expresen lo que yo veía como discrepante, sin intentar sortearlo a través de la edición. Es por este motivo, entre otros, que elijo transcribir las conversaciones grabadas sin editarlas.

Contestar la segunda pregunta, por la medida en que este trabajo “sirva” a la gente del Lote, es algo de lo que no puedo dar una respuesta acabada y que se retomara al final del recorrido. Solo me interesa dejar señalado que la tuve presente desde el inicio del proceso e influyó en la forma de construir preguntas de análisis. Esta investigación se inició dentro del campo, luego de un primer acercamiento a las personas. Construí el problema entre idas y vueltas al Lote, a partir de lecturas y múltiples charlas, formales e informales, con la gente allí, en la Facultad y con amigos. Es decir, que no tiene un origen puramente teórico (ver Bilder 1999, Kropff 2001); no tenía un problema predefinido para el que estaba en busca de un campo donde analizarlo. Sin embargo, sería ilusorio pensar que el trabajo es expresión de los intereses de la gente del Lote (y no necesariamente tiene por qué serlo). Las preguntas que lo concibieron son indefectiblemente personales, pero fueron motivadas por el encuentro y a partir de algo que se presentaba como problemático.

Entrada al campo y reposicionamiento

El primer contacto con el lugar fue a través de una investigación en el área de antropología biológica¹⁵ desarrollado entre mujeres del Lote. Llegué al equipo movida por un interés general en tomar contacto con la práctica de la investigación y por acercarme a un lugar del que desconocía prácticamente todo. La investigación abarcaba el trabajo con un grupo de más de ochenta mujeres con hijos menores al año. Las tareas que realicé consistieron en tomar datos sobre aspectos de la vida reproductiva de las mujeres, recolectar muestras de saliva y hacer seguimientos de las actividades de algunas mujeres durante lapsos prolongados de tiempo. Esto último, a pesar de la distancia que me exigía el método¹⁶, me permitió entablar relaciones más cercanas con algunas mujeres y participar de su vida familiar.

Para emprender el trabajo para esta tesis tuve que redefinir mi posición en el Lote y explicitar mis nuevas motivaciones. Convine en alojarme allí en la casa de Catalina y Nicolás, y luego en la de Mariana y Juan, lo que me permitió compartir experiencias que no podría haber

conocido solo de sus discursos. Acordé devolver las desgrabaciones de las entrevistas sobre sus historias personales, algo que tuvo consecuencias inesperadas ya que despertó nuevas conversaciones, aclaraciones y correcciones una vez que las leyeron.

Por otro lado, debo reconocer que además de esta forma particular de acceso al campo, las relaciones que entablé durante el trabajo estuvieron mediadas, en primer lugar, por mi condición de ser una visita en el Lote. Pero también por características personales, ser estudiante, joven, *roqshelashé* (mujer blanca), porteña, de clase media, las que habilitaron el acceso a ciertas situaciones y restringieron mi participación en otras. Es imposible desconocer que mi vida personal se diferencia de las de las familias del Lote. Esta distancia se manifestó en el pedido de objetos materiales, la facilitación del acceso a instituciones y personas, en particular medios de comunicación y a funcionarios políticos en la Capital. Frente a esta situación tuve que aclarar mi imposibilidad concreta de satisfacer ciertas demandas¹⁷ y explicar mis posibilidades de acción. Ser mujer y joven me situó en relación de aprendizaje frente a personas de mayor edad, de complicidad con otras mujeres, de mayor formalidad frente a los hombres, y de juego con los chicos. Estoy segura de que si esta investigación la emprendiera una persona en otra etapa de la vida, otra identidad sexual, o con una posición social, cultural o ideológica diferente, construiría otro tipo de información¹⁸.

Recortes

Como primera decisión operativa tuve que definir los actores sociales con los que trabajaría, y plantearme los límites de esta investigación. Debido a que el barrio tiene una población que se adscribe diferencialmente a las etnias toba-Qom, Wichí y Pilagá, decidí centrarme en familias que se reconocen parte del primer grupo étnico. Este es el grupo mayoritario y por él el barrio es conocido también como “barrio toba”.

Dejé de lado una diferenciación con relación al lugar de origen previo a la migración¹⁹, es decir, analizar las diferencias regionales que se recrean en el barrio²⁰. Si bien en un primer momento lo consideré factible, observé que las trayectorias de las personas son complejas, están atravesadas por múltiples desplazamientos (prolongados y estacionales), y que se reconstituyen de maneras variadas en el Lote. Hacer un análisis comparativo tomando en cuenta esta variable, superaría las posibilidades de este trabajo porque hubiera sido necesario un trabajo de mucha mayor complejidad para lograr seguimientos con profundidad de un número elevado de familias.

Por otra parte, decidí trabajar con adultos siguiendo mi propia clasificación, entendiendo esta etapa de la vida aproximadamente a partir de los veinte años y hasta entrados los cincuenta, edad en que la mayoría de la gente forma una familia y se encarga de criar a sus hijos. Hice entrevistas a personas de más edad, que dieron cuenta de procesos de mayor profundidad temporal; asimismo charlas informales con varios chicos y chicas resultaron enriquecedoras.

En relación con las preguntas de análisis, distinguí entre aquellas familias con un ingreso estable de las que no lo poseen. Encaré un trabajo diferente con hombres y mujeres, ya que si bien existe la cooperación, queda delimitado un acceso diferencial al monte. Me concentré fundamentalmente en el trabajo con un grupo de artesanas, por un lado, y con un grupo de mariscadores, por otro²¹. Con ellos conversé en mayor profundidad, consulté dudas y los acompañé en parte de sus movimientos. Contrasté luego sus prácticas/discursos con las de otras personas para comprobar los puntos comunes y lo que es particular de sus experiencias.

Trabajé tanto con líderes del barrio, quienes hacen efectivas las políticas gubernamentales, tienen poder de decisión y una posición económica diferenciada del resto de la gente, como con dirigentes con una posición contraria a ellos. Así el objetivo de enfocar el trabajo fue el de rastrear las narrativas y formas de pensar que sintetizan para generar consenso, para

distinguir las de las que entran dentro de lo debatible. Me interesó en particular tener en cuenta cuáles eran los puntos que presentaban diversidad de opiniones; esto es, distinguir lo que Bourdieu (2000) denomina el plano de la doxa²², lo incuestionado, que se diferencia de una ortodoxia, que defiende posiciones de poder establecidas, y una heterodoxia, que plantea críticas o alternativas a una distribución del poder establecida.

Técnicas empleadas

Las posibilidades del trabajo en el terreno fueron planteadas ya desde Malinowski (1985) y, más recientemente Geertz (1995), Rockwell (1989), Hamersley y Atkinson (1994), y en nuestro país Guber (1991), plantean acerca de lo que un investigador, que permanece durante un tiempo prolongado en el lugar, puede observar y a lo cual no accedería de no “estar ahí”. Por otro lado, el método que utiliza el investigador no se selecciona solo operativamente sino que es resultado de una reflexión epistemológica acerca del valor del conocimiento que se desea producir (Gudeman y Rivera, 1989).

Inicialmente encaré la búsqueda de material secundario: notas periodísticas, información demográfica, textos legislativos, y documentos generales sobre el barrio que me fueron facilitados en archivos, bibliotecas y por las Asociaciones Civiles Lucio Rodríguez, María Auxiliadora e INDES, en Buenos Aires como en la ciudad de Formosa.

Las estrategias utilizadas durante el trabajo fueron diversas, esto se debe a que el tema a investigar no es uno que pueda analizarse solamente en el discurso, ni en la observación, sino que tuve que recurrir a distintas situaciones de entrevista explícitas, de observación de actividades significativas y también de lo que ocurría en momentos aparentemente desconectados. En este sentido, resultó muy importante observar y participar en las acciones cotidianas en la medida en que fue posible, lo que habilitó tomar contacto con cosas que no se cuentan, con lo que se habla solamente en ciertos contextos y mientras se realizan ciertas actividades.

Decidí realizar entrevistas abiertas²³, para dar cuenta de aspectos no contemplados de antemano (Guber 1991) y luego entrevistas focalizadas en el tema en cuestión. Las entrevistas me permitieron acceder a las formas en que la gente del Lote interpreta su experiencia y cómo la constituye. La observación sobre la práctica y lo que surgió en el transcurso de ella puso en juego otro tipo de conocimientos, pensamientos y relaciones que forman parte de lo dado por sentido y de lo que no se piensa como relevante para ser narrado, pero que me acercó a aspectos centrales de lo que implica ir al monte.

Hice un trabajo de observación y observación-participante más estrecho con las mujeres, acompañándolas en varias de las actividades cotidianas. Pude mantener con ellas diálogos más personales, fuera del contexto de las entrevistas formales y en momentos de intimidad en los que otros miembros de la familia no estaban presentes. Tuve oportunidad de seguir los movimientos de los hombres sólo en parte (al nivel de las prácticas pude observar cómo se preparaban para ir al monte). Lo que no pude observar lo reconstruí de manera fragmentaria luego, a partir de sus relatos y explicaciones. Con ellos tuve que desarrollar otras estrategias, como pedir que confeccionaran croquis de sus recorridos, hicieran dibujos de algunos animales, e indicaran sus movimientos observando un mapa de Formosa, entre otras cosas. Favoreció este trabajo el que los hombres hablasen abierta y entusiastamente de sus conocimientos y actividades en el monte a diferencia de las mujeres.

Si el trabajo de campo se inició con un mayor peso en las entrevistas formales, que fueron grabadas y en las que se rastrearon trayectorias personales y la historia del Lote, el peso del trabajo fue recayendo luego en la observación. Las posibilidades de grabar entrevistas fue por momentos restringida. Varias veces, al profundizar sobre algunos temas más delicados y

solicitar luego la posibilidad de grabar entrevistas sobre estos temas, recibí negativas. Opté, en consecuencia, por hacer registros lo más detallados posibles y reconstruir las conversaciones luego.

La forma de análisis fue comparativa, tracé contrastes entre lo dicho y las prácticas (Guber 1991), entre lo que se habla y se hace en distintos contextos, entre lo que se silencia y lo que se recuerda en distintos contextos (Sider 2002). Contrasté las narraciones que pertenecen a familias con distintas situaciones económicas, y los relatos de hombres y mujeres. Me remití entonces a la teoría para analizar lo que veía delinearse en el transcurso del trabajo. Pude finalmente discutir estas líneas de análisis con algunas personas del Lote, que me dieron su impresión acerca de las implicancias del análisis.

Por último, al iniciar de manera más consciente el análisis, volví a la pregunta sobre el punto de vista a adoptar. La perspectiva que decidí tomar fue hacer foco en el entretejido de los sujetos y la estructura social, la libertad y los condicionamientos de la acción, lo que se recrea y lo que se transforma. Esta opción fue meditada siguiendo las palabras de John y Jean Comaroff quienes sostienen estar interesados en dar cuenta del “interjuego de los sistemas [de signos y relaciones, de poder y significado] -muchas veces sistemas abiertos- con las personas y eventos que ellos gestan, un proceso que no necesita privilegiar el self ²⁴soberano, ni las restrictivas estructuras” (Comaroff y Comaroff 1992 :11)²⁵.

La presente construcción del problema teórico y la opción metodológica en consecuencia me condujeron a la lectura de ciertos autores que consideran a “lo cultural” como resultado de una praxis, simultáneamente material y simbólica. Una praxis que forma parte de un proceso históricamente situado, donde el poder y los significados sociales son producidos, recreados y disputados.

En el próximo capítulo trataré los conceptos centrales que guiarán el análisis a lo largo de toda esta investigación.

Capítulo 2

Mapa conceptual: la política de los lugares y los lugares de la política

1- La política de los lugares

Preguntarse acerca de la forma en que piensan al monte los Qom del Lote 68 abre distintas posibilidades de análisis. Se podría hacer una observación económica, enfocar la forma en que se recrean sentidos de una cosmovisión tradicional, o la manera de concebir lo natural en este contexto. Sin embargo, la discusión acerca de la producción de lugares posibilita la puesta en juego distintos niveles, haciendo foco en lo político, pero dando lugar a distintos planos del proceso.

Lo planteado define como conceptos centrales, por un lado, la delimitación de lugares como parte de la producción de hegemonía en el barrio. Esto lleva a pensar la forma en que se motoriza un proceso de construcción de aboriginalidad, que surge como característica definitoria del barrio. De esta manera podemos preguntarnos ¿qué discursos hegemónicos constituyen al Lote como “barrio indígena”?

Para responder lo anterior partimos entonces de considerar a los lugares como delimitaciones del espacio, originadas a partir de prácticas y relaciones sociales específicas (Lefebvre 2001, Gupta y Ferguson 1992, Grossberg 1992). Relaciones que poseen una profundidad histórica, se entablan desde y son generadoras de una desigual distribución de poder. En consecuencia, se producen dentro de luchas hegemónicas, entendiendo a la hegemonía, desde la definición de Raymond Williams (1980: 131-134)²⁶ como:

“un vívido sistema de significados y valores - fundamentales y constitutivos - que en la medida que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente (...) Es decir que, en el sentido más firme, es una cultura pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares. (...) es siempre un proceso. Y excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema o estructura. Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras son sumamente complejas (...) Por otra parte (...) no se da de modo pasivo como forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por lo tanto debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de **contrahegemonía** y **hegemonía alternativa**” (Williams 1980 :131-134, el resaltado me pertenece).

Esta definición posibilita entender dos tipos de procesos. Dentro de la producción de hegemonía se constituye una unidad ideológica, la producción de consenso crea un marco para la acción, al establecer valores jerarquizados. La construcción de consenso implica la producción de un tipo específico de sujetos que asuman como propia la organización y distribución del poder establecido, y lo reproduzcan en términos hegemónicos. Por lo tanto, dentro de estos procesos se constituyen subjetividades que deben entenderse no como grupos preexistentes sino como resultado de la práctica social. Práctica que se define a través de disputas por participar y definir los términos de una hegemonía, siempre cambiante.

Lawrence Grossberg (1992) define que el poder se constituye en la vida cotidiana a través de la producción de correspondencias entre sistemas de identificación y lo que llama “economías de valor”, entendidas como sistemas históricos de producción, distribución y consumo que regulan la disponibilidad o escasez de valores (poder, significados, recursos materiales,

relaciones, entre otros). Habla entonces sobre las posibilidades que tienen los sujetos en realizar ciertas prácticas y sobre sus efectos. Tales efectos se constituyen en valores, definidos en disputas históricas y no con una existencia intrínseca.

Por consiguiente, los sujetos son constituidos a través de interpelaciones de los discursos hegemónicos que los inscriben y los fijan en posiciones (cambiantes y relacionales) dentro de la experiencia social, que les habilitan acceso a ciertas prácticas y les restringen otras. Pero también se activan articulaciones por parte de los sujetos, alrededor de sensibilidades compartidas. En consecuencia, las personas delimitan prácticas, experiencias y significados, sobre los que se deposita afecto²⁷, entendido como la inversión de energía en sitios constituidos como relevantes (Grossberg 1992).

Por otro lado, dentro de la conceptualización de hegemonía de Williams, se puede pensar en la producción de lugares como un proceso de disputa hegemónica, tanto hacia el interior del barrio como con la lógica estatal planteada. Vincular el concepto de hegemonía a la producción de lugares no es algo que forme parte del planteo de Gramsci, pero sin duda, tal como plantea Alonso (1994) para la formación de los estados nacionales, es una de las dimensiones donde las disputas por imponer una distribución del poder cobran materialidad. Henry Lefebvre²⁸ complementa este planteo al señalar que el espacio es producido por la práctica social en tres dimensiones: las representaciones de los espacios como la planificación desde el poder que se baja para constituir lugares siguiendo lógicas de una formación social determinada, las prácticas espaciales que generan los actores y las percepciones sobre los lugares que se imbrican en estas prácticas. Esta relación fue planteada por Gordillo quién concluye que:

“Si combinamos las trayectorias de Gramsci y Lefebvre, el desafío entonces es, no solo considerar que la gente lucha sobre lugares particulares, sino también explorar como la hegemonía habilita el tipo de lugares por los que la gente considera que vale la pena pelear. Esto también significa examinar como los campos hegemónicos contribuyen produciendo localidades como arenas políticas inestables”²⁹ (Gordillo 2002^a :264, el resaltado me pertenece).

Por lo tanto, pensar en la organización del espacio físico no significa solamente considerar lugares producidos de forma diferencial, a los que se asocian prácticas y representaciones distintivas, sino que implica también, y como plantea Grossberg (1992), rastrear la producción de lugares dentro de redes de circulación que los atraviesan de manera diferencial, y por lo tanto producen sentidos diversos sobre ellos y efectos diferentes para quienes participan en las prácticas que allí se desarrollan. En palabras del autor, esto es reconocer a los lugares como señales en una movilidad estructurada de los sujetos, y a éstas como parte constitutiva de maquinarias territorializadoras. Estas últimas tienen que ver con la producción de sistemas de circulación que habilitan e inhabilitan formas de uso, movimiento y producción de lugares, entre los distintos sujetos. Grossberg define dos sistemas de identificación: (1) las maquinarias de territorialización, que definen regímenes de jurisdicción, que demarcan lo que se puede hacer y cómo; y (2) las maquinarias diferenciadoras, asociadas a los regímenes de verdad, que delimitan las razones y principios de la acción.

Grossberg también señala que dentro de estas movilidades que se entrecruzan, los lugares aparecen como domicilios temporales sobre los cuales la gente deposita mayor o menor grado de afecto, y por tanto genera distintos sentidos de pertenencia e identificación. En palabras del autor:

“los lugares sirven como puntos temporales de pertenencia y orientación, moradas alrededor de las que mapas de significado, deseo, placer, etc. pueden articularse. Las inversiones del afecto son cruciales a esta circulación ya que están implícitas en las prácticas a través de las que estos lugares se construyen. Las inversiones de afecto son el mecanismo por el cual la circulación es detenida, fijada y articulada”³⁰ (Grossberg 1992 :107).

Puede considerarse que el autor está evaluando las posibilidades de elección que los sujetos están habilitados para realizar, dentro de los constreñimientos de estructuras de circulación política e históricamente constituidas. De este modo, la producción de sujetos está íntimamente relacionada a la de lugares, en tanto los sujetos no se articulan en abstracto sino en lugares concretos. En el presente trabajo tomo a los lugares en estas múltiples dimensiones y no como algo dado, ni tan sólo como escenarios de la acción.

Estos conceptos centrales (hegemonía, producción de lugares, movilidades estructuradas) me ayudaron a observar cómo el Lote está constituido por personas de distintas zonas de la provincia. Al prestar atención sobre sus diversos lugares de origen, se manifestó que apelando a los mismos es cómo se presentan las personas cuando están en el Lote. Sin embargo, hacia afuera se identifican como parte de un barrio cuya población es homogeneizada dentro de la categoría de “aborigen”. Por lo cual surge la pregunta por la forma en que se desarrolla en el Lote 68 una constitución de sujetos particular, que se puede entender como producción de aboriginalidad, el cual unifica a la población como un colectivo diferenciado dentro de la ciudad de Formosa.

En este sentido, Beckett (1988) propone que la aboriginalidad es una forma de etnicidad particular basada en el acontecimiento histórico de la colonización europea a pueblos no europeos, y en la posterior subordinación de estos últimos a los estados nacionales emergentes durante el siglo XIX. El autor señala la necesidad de tener en cuenta que estas identidades no constituyen una herencia cristalizada sino que son formas de pensarse y presentarse recreadas a partir de situaciones diversas y cambiantes. Claudia Briones especifica que la aboriginalidad se recorta como “forma de nacionalismo, refractada desde y hacia distintas comunidades por usinas imaginarizadoras en las que intervienen muy diferentes actores y agentes” (Briones 1998 :157, resaltado en el original). Estas usinas, a su vez, cambian, haciendo variar las formas en que se define lo que es y lo que no es ser aborigen. Por lo tanto, quienes se reconocen como aborígenes en un momento dado, y quienes los reconocen como tales, redefinen a lo largo del tiempo los límites y condiciones de existencia del grupo.

Como plantea Ana María Alonso (1994), la superación de las paradojas que impone la diversidad étnica para al estado nacional, es que para constituirse, el Estado debe homogeneizar a la población bajo un mismo colectivo, a partir de una incorporación transformativa³¹ del otro. De esta manera lo diferente queda fijado dentro de características aceptables para integrarlo subordinándolo dentro de una jerarquía. La autora considera que este proceso se produce en tres movimientos simultáneos y recíprocos: la producción de sujetos, la territorialización y la temporalidad. Entonces, la correlación entre el Lote y su carácter de “barrio indígena” puede entenderse como parte de un proceso que ubica en el espacio a un grupo identificado como alteridad interna³², que se sitúa espacial y socialmente en los márgenes del “nosotros” formoseño³³.

Surge la pregunta, entonces, por si esta construcción identitaria se lleva a cabo a través de una “comunalización” (Brow 1990) de las relaciones entre sus habitantes. Brow la define como “cualquier pauta de conducta que promueve un sentido de pertenencia” (Brow 1992 :2), lazos que son presentados como primordiales, que se establecen con un origen cercano a lo biológico, e incuestionados. Estos tipos de relaciones podrían ser las que hacen afirmar a muchos de los adultos del Lote “ser de” Pirané, La Primavera, Las Palmas (Chaco), Misión

Tacaaglé y las restantes comunidades de las que son originarios; es decir, podrían hacer referencia a lazos comunales en las colonias del interior. Sin embargo, se plantea el interrogante de si este tipo de lazos se han creado en el Lote. La tensión entre cohesión “hacia fuera” y división “al interior” será un tema a ser tratado.

Por otra parte, cuando se planteó examinar la producción de lugares se puso de relieve que ellos están definidos dentro de historias personales y colectivas donde la migración de las colonias rurales hacia el Lote es una referencia que organiza los relatos. Sin embargo, no intento reconstruir la verdadera historia, sino que me interesa pensar la manera en que el recuerdo se entrelaza con los lugares³⁴, los define y los coloca como referentes de acontecimientos significativos. No puede dejar de tenerse en cuenta que la construcción de lugares y los usos del pasado constituyen arenas de disputas hegemónicas, asociadas a la producción de sujetos.

Según Friedman (en Briones 1994), generar relatos sobre el pasado forma parte del acto constitutivo de identidad cultural, por lo tanto, deben considerarse como una forma de producción de sentido dentro de estructuras de poder y de significación desigualmente distribuidos. Tomamos entonces como punto de partida el planteo de Briones (1994), quien asevera que el pasado no solamente es construido desde³⁵ el presente, sino que lo constituye. La autora retoma de Marx³⁶ su visión de la historia como construcción libre de los sujetos, sin dejar de notar los condicionantes de esta acción como producto de una organización social que antecede y se impone a la persona; ruptura que lleva a Briones a distinguir distintos tipos de condicionantes para la acción. El primero tiene que ver con que los grupos efectivamente interpretan de maneras diferentes el pasado pero esto no se implica solamente del hecho de que los actores tienen distintas formas de interpretación, es decir una “diversidad horizontal”. Por el contrario, propone que estas formas surgen de las peculiares posiciones dentro de la experiencia, no son mutuamente equiparables y otorgan a los grupos distintas herramientas para la acción. En segundo término, se puede considerar que en cada formación social existen maneras más y menos apropiadas de transmitir y reinterpretar los relatos históricos. Dentro de las especificidades culturales de cada grupo, existen parámetros de lo debatible en la transmisión del pasado (el plano de la heterodoxia y la ortodoxia, según Bourdieu) que determinan las formas aceptables de narrar la historia. El tercero, que tiene que ver con el desarrollo del Popular Memory Group³⁷, señala que los términos hegemónicos se imbrican en las formas oposicionales y alternativas. Por lo cual, los testimonios de historia oral deben ser tomados como productos culturales complejos que vinculan las memorias hegemónicas con las subalternas y las experiencias pasadas con situaciones presentes. Entonces no debería tomarse la distinción entre lo público y lo privado como algo dado, sino que son las memorias dominantes las que fijan y clarifican las formas de interpretación de todas las historias.

En síntesis, al ser la construcción de la memoria un aspecto de la producción de hegemonía tal como plantea Williams (1980), es necesario tener en cuenta que la historia: es producida por actores desde desiguales posiciones, que sigue reglas que fijan las pautas de lo aceptable y lo debatible dentro de los modos de narrarla. Por ello, en su análisis no puede distinguirse de forma tajante los límites de la memoria dominante de las memorias subalternas, sino que es necesario tener en cuenta los mecanismos en que lo dominante pauta lo subalterno y lo subalterno incorpora en sus relatos significados y lógicas dominantes.

Considero que las narrativas sobre el pasado se complementan con la producción de lugares por lo menos de forma doble. Los lugares remiten al pasado, al estar indefectiblemente asociados a eventos particulares dentro de los recuerdos. Asimismo, la producción de lugares, y en particular de una jerarquización de los mismos, se produce dentro de las narrativas

históricas, como veremos que ocurre entre la gente del Lote, que produce una jerarquización de lugares dentro de una línea de tiempo.

Estos conceptos antes mencionados guiarán el análisis que sigue y serán empleados a lo largo de todo el trabajo. En esta segunda parte del capítulo los aplicaré a la creación del Lote en concordancia con las políticas públicas provinciales y nacionales del momento.

2- Los lugares de la política. Producción de lugares desde la política oficial

El Lote 68 como emplazamiento indígena en la ciudad de Formosa

El Lote se conforma en la década de 1970 a partir del reagrupamiento de familias dispersas en la periferia de la ciudad de Formosa. La llegada de estas familias fue producto de la migración³⁸ sostenida a partir de la década del 50', desde comunidades rurales del interior de la provincia y de la provincia del Chaco, hacia la ciudad de Formosa³⁹. Estos movimientos en la región chaqueña se vinculan a diferentes causas: procesos de fluctuación de demanda de mano de obra estacional en los medios rurales, producidos por la tecnificación de procesos agrícolas (Iñigo Carrera N. 1983, Iñigo Carrera V. 2001, Gordillo 1993), la presión demográfica dentro de comunidades, el deterioro y cercamiento de los ambientes naturales (Trinchero 2001), la preferencia de empleos urbanos (Gordillo 2002b) y el mayor acceso a servicios y asistencia estatal, entre otros motivos. La creación del Lote habla de un interés por permanecer en las cercanías de la ciudad con el objetivo de buscar mejores condiciones de vida a través del “progreso” (que trataré en el capítulo 5). Por lo tanto, el Lote se conforma como un asentamiento estable sobre un territorio que, en la década del 70, fue comprado por el gobierno provincial y entregado para la radicación definitiva de las familias. La propiedad de esta tierra es comunal, antecediendo a la modalidad de tenencia adoptada luego en la Ley Provincial Aborigen de 1984.

Esto no implica que las personas hayan perdido contacto con las comunidades rurales de las que, en su mayoría, son originarias. Se observa una intensa circulación de gente entre el Lote y el interior de las provincias de Formosa y Chaco, también son muy comunes las visitas prolongadas de parientes del interior⁴⁰. Muchos hombres y mujeres se trasladan temporalmente hacia el Lote y otros barrios toba urbanos en busca de trabajo⁴¹. Asimismo, es significativa la movilidad en épocas electorales, tanto de dirigentes que se trasladan para tejer alianzas o buscar votantes fuera del Lote, y las organizadas por punteros políticos que movilizan a las personas empadronadas en localidades alejadas para que puedan votar. Por consiguiente, los desplazamientos trascienden lo económico y dan cuenta de la existencia de redes sociales y políticas mantenidas a pesar de las distancias.

De indígenas a trabajadores y ciudadanos

Daré cuenta brevemente de cuáles son las líneas principales de la producción de lugares, ligadas a particulares formas de construcción de subjetividades como parte de un proceso más particular de producción de aboriginalidad. Estos procesos son producidos simultáneamente desde el estado argentino en la región, a partir de su incorporación a fines de siglo XIX. Si bien el Lote 68 es resultado de un momento posterior a la sedentarización indígena, me interesa poner de manifiesto un proceso donde algunas lógicas de las políticas iniciales dan pistas para entender las formas de pensar lo indígena y su asociación a lugares. Haré foco en la producción de lugares y subjetividades desde el discurso hegemónico durante la

conformación del estado, para entender cómo son enfrentadas, incorporadas, ignoradas o resignificadas por la gente del Lote.

Es importante tener en cuenta que la ciudad de Formosa es resultado de un proceso de organización del territorio provincial, iniciado luego de la subordinación de los pueblos indígenas chaqueños al estado y de la apropiación de sus territorios⁴². Este proceso fue definido por el proyecto del gobierno nacional, cuya puesta en práctica, sin embargo, da cuenta de una producción local de hegemonía (GEAPRONA 2001), es decir por disputas locales de poder y por definir los términos formadores de consenso. En Formosa, la demarcación territorial concuerda con una producción de subjetividades provinciales⁴³ sobre la propuesta de Guido Miranda⁴⁴ (1955), que consiste en: indígenas, que debían ser “educados” para alcanzar el grado de “civilización” que el estado promovía; obrajeros, caracterizados como “vagos y nómades”; colonos correntinos, “pioneros” al avanzar con la ganadería (una actividad productiva medianamente valorada); colonos europeos, migrantes que traerían sus conocimientos sobre agricultura (tipo productivo más valorado); funcionarios del estado, entendidos como “buenos administradores”; militares, garantes de la seguridad. Los dos últimos grupos eran considerados como fuertemente comprometidos con el proyecto nacional que construiría la nación en estas “tierras lejanas” y ejercerían su “tutela” sobre los restantes grupos sociales. De manera que el territorio se organizó en el ámbito rural a través de la creación de colonias agrícolas, para la radicación de inmigrantes y ganaderos, y de reducciones de indígenas que se sumaban a las misiones religiosas. El objetivo de las dos últimas era más pedagógico que productivo. Los obrajes eran considerados estructuras productivas secundarias que acompañaban la transformación a la agricultura, al “limpiar” los montes chaqueños. Paralelamente, se generaron políticas para la fundación de pueblos, lugares de administración y centros estatales.

Colonias y reducciones (y misiones) fueron dos aspectos de una misma forma de prospectar y producir lugares desde el poder. Ambos, si bien eran caracterizados como opuestos, quedaban subordinados a un mismo proyecto productivo. Sin embargo, la estructura de colonias se superpuso a la organización en grandes latifundios, movimiento que se puede entender a partir de las alianzas entre terratenientes y funcionarios que habilitaron tal distribución de la tierra (Iñigo Carrera N. 1988, Meliton González 1890).

Tanto las reducciones como las misiones se desarrollaron como lugares funcionales a la producción agroindustrial. Las reducciones y misiones cumplían la función de “reducir” el territorio indígena, sedentarizarlos, disciplinarlos y capacitarlos para el trabajo en estancias y chacras algodonerías (en el este) e ingenios azucareros (en el oeste). Durante la cosecha los indígenas se trasladaban y eran obligados a trabajar por sueldos muy pequeños e incluso a cambio de mercancías. De regreso en las comunidades, los indígenas garantizaban la reproducción de su vida, a través de la agricultura familiar, caza y recolección para la autosubsistencia, lo que permitía desligar a los empleadores de tal carga y consecuentemente pagar los salarios que no la cubriesen⁴⁵. Ambos lugares se constituían entonces como complementarios dentro de esta organización de la producción.

Por otra parte, los pueblos fueron en este proyecto un centro desde el cual se organizó el territorio de la región. Algunos como Formosa, transformados luego en ciudades, no se pensaron como sitios de confluencia de diversos actores sociales. Por el contrario, eran lugares para los colonos quienes, se consideraba, eran los únicos capaces de transformarse en ciudadanos, a diferencia de indígenas y obrajeros concebidos de naturaleza indómita⁴⁶. Se planificó a los pueblos como puntos que irradiarían ciudadanía, en la medida en que indígenas y obrajeros fueran gradualmente aprendiendo las artes de la agricultura. Es decir que se

ubicaba a estos grupos por fuera del proyecto provincial, como un obstáculo a ser superado por los héroes fundadores” (Salamanca 2002).

Misiones y reducciones se mantuvieron en funcionamiento hasta alrededor de 1950, momento en que se concretó la provincialización de Formosa y la razón de ser de ambas perdió fuerza al considerarse completa la incorporación de los indígenas como trabajadores. Al mismo tiempo, estas instituciones resultaban muy costosas a la iglesia y el gobierno, y eran muchas las críticas que venían recibiendo por su baja productividad. Muchas de ellas se transformaron en colonias agrícolas y otras en pueblos (por ejemplo Misión Laishi), en 1955 pasaron a depender de la Dirección de Protección del Aborigen de la nueva provincia, y los indígenas fueron oficialmente reconocidos como “colonos”, es decir productores rurales⁴⁷.

Esto concuerda con las políticas del peronismo (1946-1955) de integración del indígena (que siguieron a las políticas de protección de la década del ‘40) que buscaban la transformación definitiva del indígena en agricultor (Carrasco 1991). Para esto se estableció la promoción de esta actividad a través de una legislación que en 1953 establecía la creación de colonias-granja (Carrasco y Briones 1996). Paralelamente se alentó la incorporación de los indígenas a la vida política, a través de campañas de tramitación de DNI y empadronamiento electoral. Luego de la retracción de la atención sobre las políticas indigenistas durante los gobiernos militares de fines de los ‘50, la preocupación durante los ‘60 fue el desarrollo de los indígenas a los niveles nacionales de progreso, acorde con la política de Frondizi. Finalmente, en los ‘70 se retoma la idea de reparación histórica, “como política dirigida a poblaciones que han sido despojadas de sus territorios y marginadas del 'progreso' de la sociedad”. (Carrasco 2000:32, comillas de la autora). Reparación que desde la dirigencia indígena en formación, era entendida como derecho al reclamo de tierras (Carrasco 1991). Es en este contexto que se sitúa la formación del Lote 68.

Si bien las primeras familias estaban agrupadas desde 1950, en una zona cercana al Puente Blanco de la ruta nacional Núm. 11, fue recién a fines de la década de 1960 que las familias entraron en contacto con funcionarios estatales que los acompañaron en la demanda de un territorio donde instalarse definitivamente. Las gestiones se iniciaron en el Ministerio de Bienestar Social provincial, el Servicio Provincial del Aborigen y la Dirección de Colonización y Tierras Fiscales.

No es casual que en Formosa el pedido de tierras se produjera en este momento. El interés de los funcionarios provinciales hacia el tema indígena puede vincularse con que las políticas estatales de la década marcaron un traslado de la problemática aborigen a las provincias (Carrasco 1991). Aparentemente el nuevo gobierno formoseño buscaba posicionarse cerca de esta población que constituye una proporción altamente significativa dentro del conjunto de votantes.

Fue durante la gobernación del coronel A. Sosa Laprida⁴⁸ que se concedieron los terrenos del Lote 68. Cumplían con el requisito fundamental que los indígenas esperaban del lugar en que se instalasen: estar cerca de la ciudad de Formosa. El gobierno compró entonces el Lote para la radicación indígena, a once kilómetros de la ciudad, en una zona rural donde se proyectaba el trazado de la ruta nacional. La población fue entonces relocalizada en compañía del ejército, que colaboró en la realización de las primeras viviendas. Éstas se construyeron siguiendo la forma de rancho, con troncos y hojas de palma, unidas con adobe. Los terrenos carecían de infraestructura y estaban rodeados de establecimientos agrícola - ganaderos. Consiguientemente, las características iniciales del barrio estaban lejos de contar con la infraestructura urbana del momento.

En esta acción del gobierno formoseño se proyectan parte de sus ideas de entonces sobre la población aborigen del Lote. En primer lugar, la entrega de tierras se sustenta en el carácter

indígena de sus pobladores y define a aquella como condición fundamental para el asentamiento de nuevas familias en el lugar. Se puede afirmar que en esta etapa las autoridades no ven a los indígenas como amenaza en términos de fuerza efectiva en competencia con el estado nacional, como ocurría a principios de siglo. Sin embargo, la entrega de tierras en el marco de las políticas provinciales por la “integración del indígena”, puede verse como una forma de control de la población dispersa y que sí amenazaba la propiedad privada de los campos en los que se asentaban anteriormente a su relocalización en el Lote. Esto recuerda el esquema de reducción planteado para la región a principios de siglo⁴⁹: el confinamiento para un control más efectivo.

Al mismo tiempo, si se acepta el asentamiento en la periferia de la ciudad es porque se considera que los indígenas han sido incorporados ya al proyecto nacional, y no constituyen ya una amenaza sino un problema por su marginalidad económica y cultural. Sin embargo, esta idea de integrarlos a la vida ciudadana no es plena, ya que se ubican en una zona rural, carente de servicios y separada del trazado urbano. Asimismo, a partir de su formación comienzan entonces a aplicarse políticas “especiales” por la condición indígena, que se constituyen en un área específica de acción en los ‘80 con el retorno de la democracia.

En 1984, Formosa es la primera provincia en producir legislación sobre el tema indígena, con la sanción de la Ley Integral del Aborigen 426, que incluyó el reconocimiento de su existencia, y especifica sobre las formas de hacer efectivos sus derechos. Plantea como objetivo “la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes, la defensa de su patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y provincial” (Carrasco 1991: 113). En ella se asienta la creación del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) y se produce la regularización de las tierras de varias comunidades (Carrasco y Briones 1996, Carrasco 1991 y 2000). Con la reforma de 1991 el reconocimiento a los indígenas es de carácter constitucional.

A pesar de esta producción legislativa, en la actualidad en la ciudad de Formosa, se ve la presencia indígena de manera ambigua. Si bien la mayoría de los habitantes reconocen la existencia del Lote 68 como barrio aborigen, y la prensa lo hace visible en referencias específicas, se mantiene la imagen de sus habitantes como “del interior”. Esto se manifiesta en los sucesivos desalojos de indígenas que se asentaron cerca del centro de la ciudad⁵⁰, que según la prensa “proviene de Colonia Alberdi. En ese lugar, esta gente tiene sus tierras, pero se niegan a regresar”⁵¹. Esta imagen se refuerza con la idea de que los indígenas que mantienen su “cultura y tradiciones” son los que viven en comunidades rurales⁵².

En este sentido, en la producción de lugares desde el poder, el Lote está desarticulado de la trama urbana en dos sentidos. Actualmente no hay continuidad espacial entre la ciudad y el barrio en la construcción, ni en el trazado de calles y avenidas de la ciudad con el Lote. El hecho de estar unidas a través de una ruta provincial y que solo una línea de colectivo, que pasa una vez cada hora la conecte con el centro, refuerza la conexión débil del Lote con aquel. Tampoco se continúan la red de servicios de electricidad, ni agua y cloacas, ni de comunicaciones (en el Lote no existe ningún teléfono público). Esta carencia genera grandes limitantes, por ejemplo la provisión de agua potable se limita a ser solo de hora por día, y no todas las viviendas están conectadas a la red, situación que se repite en otros barrios marginales de la ciudad (como el cercano Barrio Norte).

En consecuencia, la desarticulación no solo es causada por una determinante espacial, que imposibilita por “la distancia” la provisión de servicios, sino que se relaciona con las políticas públicas, y la referida imagen estatal sobre el Lote como barrio indígena, que se manifiesta en el desarrollo de políticas estatales especiales⁵³. Por ejemplo, la obtención de recursos para

realizar las obras de “Saneamiento Integral del barrio Nam Qom”, fue a través del pedido de un subsidio a Unesco (1996), aludiendo a la condición étnica (y asociándola a la pobreza) de los habitantes del barrio. De esta manera, una tercera forma de ser periféricos en la ciudad es la incapacidad de acceso a ciertos lugares en el centro (como trataré en el capítulo 5). Por ejemplo, en lo que es el uso de espacios comunes de esparcimiento, como plazas, la costanera y salas de espectáculos.

Es decir esta desarticulación física y política no debe entenderse como escisión, sino como parte de la producción de grillas de significación que generan una escala jerárquica de grupos y lugares, que tienen que ver con la producción del sistema estatal (en este caso la producción local del estado). Esto es lo que plantea Alonso al proponer:

“la organización del espacio está implicada en la formación y la desigualdad étnica, en las estrategias del estado para la incorporación y apropiación asimétrica, y en la compleja dialéctica entre jerarquía e igualitarismo, entre heterogeneidad y homogeneidad”⁵⁴ (1994: 380)⁵⁵.

En este sentido, el planteo de Alonso respecto del entrecruce entre el espacio y la historia como forma de inscripción de procesos de formación de desigualdad, permite analizar no solamente espacios nacionales sino un contexto particular y micro, como puede ser el Lote. Emplear esta idea implica pensar al barrio dentro de la ciudad como barrio marginal, en el sentido en que lo distinto se representa como proyección invertida del nosotros ideal. La inscripción espacial conecta los sentidos hegemónicos con las experiencias y comprensión de los actores sociales. Se construye así una topografía jerárquica de términos binarios, a la vez espaciales, temporales y de tipos de sujetos. El Lote 68 es entonces marginal en tanto barrio espacialmente periférico, periferia que coincide con la identidad étnica de sus habitantes, con la invisibilidad de sus historias. Marginal, al mismo tiempo por ser lugar de residencia de un grupo subalternizado, desde el comienzo de la producción de estatalidad en la región y luego frente a políticas específicas de construcción de lo provincial y de otredades internas.

En este capítulo se trabajó la producción de lugares desde el punto de vista de la hegemonía gobernante. Lo que he intentado señalar aquí es cómo esta producción se da desde una política oficial de ordenamiento territorial y humano.⁵⁶

Me centraré a continuación en dar cuenta de la producción del Lote como barrio aborígen hacia su interior, en las relaciones, prácticas, agrupamientos y localizaciones dentro del espacio del Lote. Es decir, la forma en la que las personas producen articulaciones como “aborígenes del Lote 68”, procesos internos que definen en el barrio zonas centrales y periféricas, el establecimiento de liderazgo dentro de lo subalterno, la emergencia de una dirigencia barrial articulada a políticas de producción local de estatalidad serán tema del próximo capítulo.

Capítulo 3

El barrio de los aborígenes

“En Ersilia, para establecer las relaciones que rigen la vida de la ciudad, los habitantes tienden hilos entre los ángulos de las casas, blancos o negros o grises o blanquinegros, según indiquen las relaciones de parentesco, intercambio, autoridad, representación. Cuando los hilos son tantos que ya no se puede pasar entre medio, los habitantes se marchan: las casas se desmontan; quedan solo los hilos” (Calvino 1995 :90).

Para abordar la pregunta por la producción del monte, me detendré a considerar cómo se produce el Lote como lugar al ser éste un potente referente de pertenencia y el eje de la vida de sus habitantes desde el que se inician sus movimientos. Al mismo tiempo, me interesa dejar planteado cómo el Lote 68 se constituye como barrio indígena, en un doble movimiento, que puede ser analizado desde una perspectiva espacial: desde la producción del estado que lo señala como “barrio aborígen”⁵⁷, y desde sus habitantes que se presentan ante el exterior como habitantes del “Lote 68, barrio de los aborígenes”. Para esta manera de conceptualizar al barrio “desde afuera”, me baso en entrevistas con funcionarios y documentos de las instituciones relacionadas, quienes definen al barrio como un lugar homogéneo habitado por una población definida como “aborígen”. Por ejemplo los funcionarios del ICA, oficiales de la subcomisaría barrio Nam Qom, médicos del Centro de salud del Lote, miembros de una ONG vinculada a la Iglesia Católica y prensa local, lo refieren alternativamente como: “barrio aborígen Nam Qom”, “barrio Nam Qom de la comunidad toba”, “barrio Nam Qom de gente indígena”, “barrio Nam Qom con predominante componente indígena toba”.

En contraparte con esta imagen homogeneizante, el análisis me llevó a entender al Lote como un entramado de territorialidades variables y superpuestas que son definidas por la localización de alianzas políticas, divisiones entre primeros pobladores y nuevos, y por la distribución reticular de las familias que han migrado de una misma comunidad del interior.⁵⁸ Para dar cuenta de estas tensiones entre la construcción de aboriginalidad “desde afuera” y “desde adentro”, rastrearé la organización del espacio del Lote que realiza el estado provincial, (en tanto este proceso es parte constitutiva de la producción de su hegemonía) acorde con la producción de sujetos como “aborígenes”. Para analizar este nivel me centro en el trazado urbanístico del barrio, prospectado desde acciones de gobierno a través de sus instituciones y gestiones; y en observaciones y conversaciones mantenidas con funcionarios de gobierno, y miembros de una ONG que trabaja en el barrio. Sin embargo, no considero que esta identificación de “barrio aborígen” se construya solamente a partir de esta interpelación desde el poder, una interpelación que la población del barrio se apropia sin cuestionarla. Por el contrario, pienso que esta identificación se moldea también desde experiencias del pasado y articulaciones presentes que llevan a las personas a producir un reconocimiento alrededor de esta identificación (Grossberg 1992), teniendo en cuenta que varían según el marco de interacción.

Desde una perspectiva espacial, y con relación a lo puntualizado en el capítulo 1, daré cuenta de una superposición de mapas, uno que responde al trazado oficial de lugares, generado desde la bajada del poder estatal a la construcción del lugar del barrio⁵⁹ y de una organización del espacio en su interior. Otro que representa las prácticas y significados alternativos sobre los lugares de los habitantes del Lote, que no se corresponden exactamente a este trazado oficial.

1- Divisiones del espacio: “nuevos” vs. “primeros pobladores”

Se ha observado⁶⁰ que la distribución de las familias del Lote sigue un orden preciso según las relaciones entre las familias⁶¹. Si concebimos a los fines de la descripción, una estructura de centro-periferia en la cual sucesivos anillos rodean un área central donde se emplazan las instituciones, vemos que en este núcleo se asientan las familias de los “primeros pobladores”. Entre ellos, algunos integran la Comisión Vecinal, otros tienen empleos en el estado, ocupan lugares de importancia en las iglesias y se destacan algunos pequeños comerciantes dueños de los almacenes del barrio. Esta área ha sido beneficiaria de sucesivos planes gubernamentales de vivienda y de provisión de servicios, por cuanto las casas y los baños son de material, y están conectados a la red de agua. Se ven también viviendas que han sido o están siendo ampliadas por sus dueños, presentan estructuras irregulares, y se distinguen de la uniformidad de las construcciones hechas durante los planes de vivienda.

Es inevitable observar la diferenciación socioeconómica de los dueños de estas viviendas del resto de la gente del barrio, idea que se reforzó al recorrer las cuadras periféricas. Al hacerlo se puso de manifiesto que este segundo anillo está integrado por los hijos de las familias de la zona central con sus familias y otros parientes llegados en una etapa posterior. Por último, en la periferia del barrio encontré gente que había venido varios años después de la formación del Lote, identificados por los “primeros pobladores” como “nuevos hermanos”; también en este sector viven familias que por decisión buscaron estar lejos del área central.

En el tercer anillo hay un sector que está separado del resto por una estación de servicio. Algunos vecinos de esta zona señalan que se mudaron ahí porque “nadie te molesta”; una mujer comentó que viviendo ahí “no entro en los chismes, si quiero ver a alguien lo visito, y si no, no aparezco por el centro” (haciendo referencia explícita al centro del Lote). En este sector las casas de material escasean y las que se ven no siguen los diseños arquitectónicos de los planes de vivienda, por el contrario, fueron fabricadas por sus dueños. Cuando pregunté sobre esto me confirmaron que los planes de vivienda “nunca llegaron” a esta zona. Tampoco se beneficiaron con el proyecto reciente de mejoramiento sanitario. Según contó un hombre que vive en este sector:

“Eso que en proyecto figuraba que se tenía que hacer agua potable para hacer todo y no hicieron... sabemos que alrededor de la manzana llega la cañería... pero para que nosotros tenemos que instalar ahí, la abrazadera tenemos que comprar, comprar la llave de paso esa. Eso quiere decir que no dieron los materiales. Empezaron a clasificar gente, se manejó políticamente todo, sólo a ellos dieron, ahí quedó.”.

Pero además, la colonización de este lugar no fue planeada desde la Comisión Vecinal, según relató una de las primeras familias en llegar al sector:

Mariana: Nadie se animaba de venir acá.

Juan: Nosotros solos estábamos. Nadie quería venir acá... porque tenían miedo.

E: ¿De qué?

Juan: De la otra gente. Porque el dueño del Remanso de Paz [cementerio privado que linda con esa zona del Lote] no quiere que viva gente acá. Porque quería plantar no sé que cosa, flor...

Mariana: Rosales.

Juan: Acá quería plantar.

E: ¿Quería adueñarse de esta parte?

Juan: Sí, por eso cuando vio la casa no quería saber nada.

E: ¿Pasó mucho tiempo hasta que tuvieron vecinos?

Juan: Después vino casi a los tres meses acá mi cuñada vino, acá atrás nuestro. Después Emiliano. Y Nidia también acá, ahí en el mismo lugar. La única [que] no quiso venir [es] María... la señora de Jorge. Ella quería venir pero Jorge no quería.

Mariana: Acá es lo más tranquilo. Lo...

Juan: No había ninguna planta acá, nada, todo limpio, todo pasto, todo. Después vinieron, aquella casa estaba: la que estaba, queda un señor, después el otro también, después el otro, ahí ya empezaron, cada uno planta su paraíso.

De manera que quienes habitan esta zona manifiestan los conflictos que tuvieron que enfrentar con el dueño del cementerio privado vecino, quien esperaba poder extender su territorio sobre el barrio. Además expresan estar desligados de los proyectos de la Comisión Vecinal y por lo general se asocian a diferentes partidos políticos en los momentos electorales. La relativa autonomía que se vive en este sector del barrio, probablemente vinculada a estar en los márgenes de las relaciones con los primeros pobladores, se manifiesta en la frase “es lo más tranquilo”, que usó Mariana. Sigue una misma línea la descripción de Clara de “estar fuera del chisme”, es decir fuera de la mirada crítica de los vecinos del área central. Sin embargo, estas imágenes contrastan con el temor a enfrentarse con el dueño del cementerio privado, quien intentó por medios violentos, que se retiraran del lugar. Esto fue, probablemente, lo que quitó el interés de otras personas en ocupar el sector.

Las familias llegadas en los últimos años⁶², y sin relación con las familias de los “primeros pobladores”, se asentaron en terrenos fuera de la demarcación del Lote 68, frente al barrio y separados por la ruta⁶³. Terrenos que, además de ser tierras fiscales no concedidas, no cuentan con servicios de agua, sanitarios, ni luz. Estas viviendas están construidas en su mayor parte de adobe, postes y hojas de palma, a los que se suman plásticos, cartón y chapa cartón.

En un análisis más detallado, observé que la organización de las familias en el terreno guarda relación también con el lugar de origen. Según afirma Felipe: “hay de San Martín mucha gente y acá, de este lado, de San Carlos y para el otro de Bartolomé de las Casas [...] llega toda junta la familia”. Lo cual concuerda con un modo de migración en cadena (Altamirano A. y Hyrabayi R. 1997) frecuente en América Latina y en muchas otras partes del mundo, en la que un miembro de la familia viaja primero para luego llevar a su familia nuclear y favorecer que miembros de su familia extensa y personas cercanas se asienten también en el nuevo lugar. En este sentido, es posible concebir que estas redes, extendidas para facilitar que nuevas personas se instalen, tienen un correlato en la organización del espacio resultante, de manera que los familiares llegados primero propiciaron que quienes arribaron después, se queden en lugares cercanos. Por esta razón encontramos que el barrio se divide en áreas cohesionadas por redes de reciprocidad y ayuda que se basan en relaciones de parentesco y vecindad anteriores a la migración.

Pero además éstas son relaciones que trascienden el lugar del Lote y se extienden a redes que abarcan las comunidades rurales del interior. Con respecto a esto un hombre de unos cuarenta años, que nació en Bartolomé de las Casas me comentó una tarde que⁶⁴

“Si no hay trabajo se pasa hambre. Por eso es tan importante tener buenos vecinos. Si no sos de ahí pero igual vos vas a una colonia tenés cincuenta tíos y cien tías. Si le preguntás a cualquiera te dicen que son todos parientes. Y así cuando viene alguien, uno lo atiende bien, lo hace sentarse, le invita tereré, le da de comer. Aunque sea alguien de afuera, uno le prepara la camita porque nunca se sabe si más adelante por ahí vos te vas para esos lados y van a hacer lo mismo con vos. El mundo se da vuelta y no sabés. Por eso entre vecinos se ayuda. Si vos no tenés qué comer, te vas y le pedís a tu vecino y él no espera que le pagues. Cuando él necesite te va a venir a pedir y vos le vas a dar también”.

El intercambio de alimento es de este modo una de las formas en que se hace efectiva esta cooperación. Una mañana, mientras visitaba a una mujer de veintiséis años, ella envió a su hermana, a través de una de sus hijas, la mitad de la carne que había comprado. Me dijo que sabía que su hermana no tenía posibilidad de comprarla. Si bien su hermana nunca le pide nada, ella le manda comida.

Viviendas y vecinos

Las parcelas en el Lote albergan estructuras familiares variables, por lo general cada vivienda es compartida por un matrimonio con sus hijos aunque es común que convivan otros parientes cercanos. Sin embargo, no es lo más usual que coexistan más de un matrimonio por vivienda, sino que cada pareja se construye su propia casa dentro de una parcela familiar. Cada casa tiene espacios de mayor intimidad y otros de reunión.

Las viviendas son un lugar de trabajo para las mujeres, quienes además de realizar las tareas domésticas y encargarse del cuidado de los chicos, generalmente se dedican a fabricar artesanías. Por estos motivos las mujeres suelen estar en actividad constante en sus hogares, lo que no quiere decir que posean completa autonomía, sino que la mirada de los maridos se hace notar aunque estén menos tiempo allí. Varias mujeres manifestaron sentir cierto control de sus maridos sobre lo que hacen; en un caso extremo se mencionó a un hombre que había dejado a su mujer porque “no hacía las cosas de la casa”. Una forma más sutil en la que esto se manifiesta es través de la preocupación de las mujeres por el trabajo doméstico acumulado y por miedo a que sus maridos se enojen con ellas⁶⁵. Sin embargo, muchas mujeres manifiestan tener cierto margen de manejo, como Paula quien afirma que “tenés que explicarle a tu marido que te tiene que ayudar, porque es mucho trabajo el que hay que hacer”. Por otro lado, más allá del material de edificación y el lugar donde se ubiquen las viviendas, todas suelen estar diseñadas con espacios análogos. Cuentan con un alero exterior que da sombra y donde se hace fuego, un sitio donde toman mate los distintos miembros de la familia, y muchas veces es donde se reciben las visitas. Es común ver durante el día que las mujeres usen este lugar para fabricar artesanías y como cocina exterior, si bien hay un espacio en el interior de las casas, que cumple la misma función.

Cada familia va acomodando los lugares a sus necesidades y preferencias cambiantes. En la casa donde permanecí más tiempo, sucedía que en el alero pasaban más tiempo los hombres adultos de la casa, y allí era donde recibían a sus amigos, de día y de noche. La mujer recibía generalmente a sus amigas y parientes adentro de la casa. Ante la ausencia de su marido, era aún más raro verla afuera, pero al mismo tiempo se creaba en la cocina interna un clima de mayor intimidad por estar “entre mujeres”. En estos contextos mantuvimos largas conversaciones, más relajadas que cuando se producían en presencia de otros miembros de la familia.

Asimismo, desde el alero exterior se tiene un dominio de la circulación de personas por los alrededores que solo es comprensible para los habitantes del Lote; cuando ven a alguien atravesando los senderos internos saben hacia donde va, si viene en la dirección de la casa, si está de paso, si va al centro, si visitará un familiar, si se dirige al monte o si se detendrá a saludar. Solo he logrado diferenciar algunos indicios que los orientan como lo que llevan, vestimenta, cantidad de personas del grupo, dirección y hora del día. Los preparativos que esto genera en la casa varían según el tipo de movimiento detectado.

Con relación a este espacio, una de las muchas secuelas que dejó el ataque policial que sufrió el barrio en agosto de 2002⁶⁶, es relatada por un hombre que participó activamente de la presentación de la denuncia del hecho:

“Nadie está afuera, todos tienen miedo y se quedan adentro de su casa. Cuando estaba afuera yo sentía la luz, esa roja del láser, sentía que la tenía en la espalda, pero igual yo seguía ahí. Después me cansé y me fui para adentro. Sé que me están siguiendo, veo el auto estacionado y que de adentro nos miran con largavistas”.

De esta forma el alero es un lugar de comunicación con el exterior, donde se recibe gente, se tiene dominio de la circulación de las personas, pero donde también se está expuesto a la mirada de los demás. Desde este lugar de contacto con el exterior se expone también a la mirada de los vecinos y parientes. La distribución de parcelas una junto a la otra, solamente separadas por alambrados y sin divisiones que cubran las medianeras, hace inevitable ver lo que sucede en las viviendas contiguas.

Si bien la cooperación “entre vecinos” y entre familias unidas por lazos de parentesco es importante, también existen fuertes relaciones de competencia y de control ante la diferenciación económica. En particular las diferencias en el ingreso de dinero provoca una tensión entre la acumulación y la reciprocidad (Gordillo 1994, Salamanca y Tola 2002)⁶⁷ que se manifiesta en la mirada vigilante entre vecinos. Así, quienes en el Lote poseen un ingreso de dinero fijo, se ven en la obligación de compartir lo que tienen con vecinos y parientes cuyos ingresos son más limitados, cuando ellos se lo piden, lo cual les impide acumular recursos. Muchos hombres y mujeres expresan esto al afirmar que “en el Lote es imposible progresar, apenas tenés algo ya te ven y te llegan tus vecinos, pero cuando mis hijos necesitan nadie tiene para darme”. De esta forma quienes tienen un ingreso estable manifiestan la contradicción entre la presión por compartir lo que tienen y sus deseos de acumular bienes dentro de la lógica económica dominante (Gordillo 1994). En consecuencia, expresan sentir la mirada permanente de vecinos que controlan sus movimientos y en particular la forma de distribución de su ingreso. Esta presión que supone la mirada de los vecinos se refuerza en las prácticas de la brujería sobre quienes no redistribuyen lo que tienen (Salamanca y Tola 2002). Por lo tanto, puede pensarse en la brujería (aunque no sólo ella) como forma de control social, donde aquellas personas que no poseen un ingreso pueden incidir en la vida de quienes sí lo tienen, provocándoles un daño a la persona o a algún miembro de su familia.

Asociado al daño, la proliferación de chismes sobre la mezquindad o generosidad de quienes tienen mejor posición económica, es otra forma de control más leve entre vecinos. Ante situaciones de conflicto algunos chismes difunden versiones sobre engaños matrimoniales, maltratos a los hijos, entre otras, que ponen en tensión al grupo familiar, lo cual recuerda a las personas que la mirada de sus vecinos está puesta en sus acciones.

Desde una perspectiva espacial, de forma similar a las comunidades rurales, el Lote aparece como un lugar donde es difícil esconder lo que se tiene. Los vecinos más prósperos invierten grandes energías para esconder la mercadería (alimentos industriales y bienes) para que sus vecinos no puedan saber lo que guardan en su casa. En este sentido Clara, contó que muchas veces hace las compras e ingresa al barrio de noche, para que sus vecinos no vean cuántos alimentos compró. Asimismo, cuando alguno de ellos comparte lo que tiene, lo hace a escondidas y buscando pasar desapercibido. La mujer de un empleado municipal le envía alimentos a su hermana escondiendo lo que lleva en bolsos artesanales que ambas fabrican y venden. Es decir, que la presión por compartir provoca respuestas activas entre quienes quieren evitar la presión de distribuir lo que tienen.

De este modo si bien la organización espacial de viviendas da cuenta de relaciones de afinidad y parentesco entre las familias, indica también las divisiones internas creadas por las sucesivas migraciones al Lote y la cercanía - lejanía en las relaciones con los primeros pobladores. La convivencia de estos grupos produce tensiones que se materializan en las formas de circulación de las personas por el barrio, en la distribución de las familias en el espacio, y en el uso de los espacios internos y externos de las viviendas. El trazado en cuadrícula del barrio, los sucesivos proyectos por “desmalezar” las parcelas (que eliminan las cubiertas vegetales en las medianeras y sitios de circulación comunes), favorecen a que estas tensiones y el mutuo control se intensifiquen.

2- La política en el Lote

La organización entre primeros pobladores y nuevos hermanos puede entenderse no solo como divisiones históricas relacionadas a la migración, sino a partir de vínculos que se establecen dentro de la política. Por “política” se entiende a las relaciones con el estado en sus distintos niveles y con los partidos políticos en sus diversas formas de organización. Se la reconoce como período que comienza luego de los gobiernos militares, de los que se diferencian, según una mujer de veinticinco años:

“Mi papá empezó a trabajar y plantaba zapallo, maíz, mandioca, de todo él plantaba y poroto, así que nunca pasábamos hambre y estaba la cosecha del maíz, del poroto. Para mí era una riqueza eso, viste, cuando me acuerdo. Ahora nada que ver. Ahora vos comprás un pedazo de zapallo ahí y, no sé, cinco pesos, treinta centavos. Pero después cuando comenzó la política ya era distinto, ¿viste? La gente no quiere trabajar porque ya empieza con política ya, ya comienza a repartir harina, grasa, todo, mercadería, eso igual les daba, después, después de los militares. Porque los militares sí iban casa por casa y al que ven que está sentado le mandan a una chacra a que trabaje. Todo trabajaban, pero la mitad de la plata para arma, todo arma, arma, arma. Otra de las cosas, desaparecieron mucho, más en el interior, gente no aborígenes, gente rica desaparecían. Después terminó parece, terminó, no sé porque terminó pero empezó la política y todo eso”.

En este relato Mariana contrapone un momento de riqueza, señalado como abundancia de alimentos y de trabajo, localizado en una colonia rural, al surgimiento de la política, asociada al “reparto de mercadería”. Además, señala el momento de surgimiento de la política por oposición a los gobiernos militares de la década de 1970, que coincide en su trayectoria personal con su vida en el interior. Esta comparación está relacionada a la edad de Mariana, quien recuerda su infancia en los setenta bajo gobiernos de facto, y luego la vuelta a la democracia. Ella presenta una de las dimensiones que generalmente constituyen la experiencia de la política, esto es, la dependencia de esta esfera de relaciones para obtener un sustento (Iñigo Carrera V. 2001).

En el Lote la política se entiende como el tipo de vínculos con partidos políticos y funcionarios estatales, que están mediados por relaciones clientelares (Iñigo Carrera V. 2001). Durante momentos electorales las relaciones en la política adquieren gran intensidad, se producen distintas articulaciones de los líderes del Lote conocidos como “dirigentes” y sus seguidores, con los distintos representantes y militantes de partidos políticos y facciones intrapartidarias, conocidos también como “punteros”. A cambio de votos los punteros ofrecen bienes materiales, empleo, beneficios de planes sociales. Los dirigentes negocian grados variables de participación en la toma de decisiones sobre programas y medidas de gobierno. Sobre estas alianzas un dirigente del barrio dijo:

“Yo por más que sea de los radicales, no me interesa estar en todas las elecciones con ellos. Hace dos años hubo elecciones seguidas de intendente y legisladores, con una semana de diferencia, para que la gente no vote el mismo día y vote todo lo mismo. Yo estuve primero con los radicales, porque teníamos un buen candidato para presentar. Pero la otra semana, me tuve que ir a trabajar con los de Joga [funcionario peronista del oficialismo]”.

De esta forma las relaciones fluctúan en los momentos electorales, según los vínculos que cada puntero entable con los distintos dirigentes, a través de acuerdos personales. Asimismo, estas relaciones trascienden esos momentos. En este punto, acuerdo con Valeria Iñigo Carrera (2001) en su planteo de que la política, no es un “tiempo en sí mismo”, una subversión de la vida cotidiana, por el contrario, generan una multiplicidad de prácticas cotidianas que atraviesan las vidas de la gente del Lote a lo largo del año⁶⁸.

En este sentido intentaré dejar esbozado cómo la política delinea formas de acción en las instituciones del barrio y en la ciudad. Las luchas de la política están vinculadas a la división entre primeros pobladores y nuevos hermanos, y quienes no ven satisfechos sus intereses han formado asociaciones civiles que constituye un poder por fuera y superpuesto, a la Comisión.

La Comisión Vecinal y las Asociaciones Civiles

A pesar de su importancia, la Comisión Vecinal⁶⁹ no tiene una sede ni lugar establecido de funcionamiento, su accionar se desarrolla en la vivienda del último presidente electo de la asociación. Los primeros pobladores legitiman su posición de poder por integrar la comisión desde que se creó, por ser los responsables de la gestión de las tierras donde se ubica el barrio y los primeros en ocupar el Lote. Que la comisión funcione en la vivienda del presidente es un reflejo del personalismo que la rige. Sus miembros no se reúnen formalmente desde hace más de una década, y si bien varias veces se hicieron reuniones preliminares para la elección de nuevas autoridades, la asamblea oficial nunca llegó a concretarse. Se han sucedido unos siete presidentes hasta la actualidad, todo ellos son primeros pobladores o familiares directos de ellos.

La función del presidente (también llamado “cacique”) se asoció a la gestión ante el gobierno por asuntos ligados a las instituciones del estado, la construcción de viviendas y a la provisión de servicios de agua y luz. En la actualidad sus funciones están disputadas por otros dirigentes, que desde los noventa han creado asociaciones civiles con personería jurídica, que compiten en la gestión por subsidios y planes asistenciales, con el gobierno y entidades privadas. De manera que se produce un muy complejo entramado de relaciones entre distintos dirigentes, sus fluctuantes seguidores, y las variables alianzas con los distintos partidos políticos. Estas asociaciones civiles funcionan asimismo en las viviendas de los dirigentes, por lo que cada una de ellas se transforma en un centro de reunión, al que llegan otros hombres del Lote, dirigentes del interior y referentes políticos externos al lugar.

Pero además de gravitar en las viviendas de los dirigentes, la política define territorios. Conuerdo con la observación de Iñigo Carrera V. (2001) quien propone que cada dirigente del barrio posee un sector sobre el que desarrolla su accionar. Este territorio se crea y recrea en los recorridos constantes de los dirigentes quienes llegan a las familias para inscribirlos como beneficiarios de programas, ofrecerles sus servicios en gestiones con organismos públicos y pidiendo apoyo. En consecuencia, los seguidores de un dirigente se organizan espacialmente por sectores del barrio. No se puede ignorar que los vínculos políticos están entrelazados con relaciones de parentesco, con vínculos establecidos en las comunidades rurales antes de la migración y por la participación en las distintas iglesias.

En suma, la política no es algo que se produce de forma restringida en los ámbitos formales de los edificios de las instituciones en Formosa y en el Lote, ni se materializa tan solo en las alianzas y escisiones de grupos, en el surgimiento de nuevos dirigentes, tampoco se hace efectiva solamente cuando se delinean e implementan programas sociales. Por el contrario, la política se construye dentro de relaciones en constante cambio, que hacen que los dirigentes deban recrear los lazos con sus seguidores en cada momento. Estas divisiones se hacen visibles, por ejemplo, en las ollas populares que algunos dirigentes organizan regularmente para las familias de su sector.

Retomando lo expresado al principio, vemos así que el Lote puede ser entendido como una red de territorialidades yuxtapuestas, inscriptas espacialmente a través de disputas políticas al interior y el exterior del mismo.

Las instituciones del Lote

Según Grossberg, cuando ciertas prácticas definidas dentro de las movilidades estructuradas cobran cierta densidad para transformarse en lugares, éstos funcionan como “carteleras”:

“Ponen en acto, provocan y habilitan una serie de actividades: abren un espacio para diferentes discursos y prácticas, a la vez serios y lúdicos (...). [Por lo tanto] las personas se detienen o giran cerca de ellos, ajustan su velocidad, estado de ánimo y deseos, acceden o se ven inhabilitados de acceder a líneas de movilidad a través de ellos.(...) [Estas] carteleras son las señales no solo de los varios vectores que definen viajes y trabajo en la vida cotidiana, sino también de la efectividad del poder dentro de ellas. Como cualquier práctica son habilitantes y dan poder [empowering] a algunos, y son inhabilitantes y quitan poder [desempowering] a otros y, como cualquier práctica, están desigualmente distribuidas”⁷⁰ (Grossberg 1992 :109-110).

En el Lote los lugares donde funcionan las instituciones poseen una gravitación particular ya que la mayoría de las movilidades los atraviesan. En particular, estas instituciones constituyen arenas de disputas entre grupos, que los hacen ser reconocidos como lugares que se manejan por la política. Describo a continuación las instituciones creadas desde la esfera estatal y las vinculadas a la provisión de servicios, que forman parte de los derechos de la gente del barrio en tanto ciudadanos.

La escuela

A las 7:30 de la mañana el Lote se llena de chicos con guardapolvos, prolijamente arreglados que recorren los senderos internos y llegan a la escuela. Adentro los esperan las maestras de grado con zapatos de taco alto y mucho maquillaje, preparadas para izar la bandera. Los chicos almuerzan en el comedor escolar y salen a las 16:30. En un edificio contiguo funciona el jardín de infantes donde existe solo el nivel preescolar, que es de medio turno.

El EGB, que funciona en un edificio nuevo⁷¹ y de amplias dimensiones, sigue la Modalidad Aborigen de educación de la provincia, acorde a la ley provincial 426. Los chicos estudian “Idioma toba”⁷² y aprenden actividades prácticas “vinculadas a su cultura”, según explicó una docente. Estas son el trabajo en la huerta escolar y la confección de artesanías. Distribuidos entre los grados los Maestros Especiales de Modalidad Aborigen (MEMA) presencian las clases y pocas veces ofician de traductores, tampoco participan del dictado de las clases.

Si bien se valora el nuevo edificio de la escuela, desde su inauguración se acentuó la preocupación de los padres por el nivel de educación que reciben los chicos, además de la

calidad de la comida del comedor. Según lo dicho por uno de los padres, presidente de la cooperativa: “no estudian las materias completas, no aprenden cosas que se enseña en las escuelas del centro como inglés y computación que te piden cuando buscás un trabajo”. Como explica otro de los padres,

“porque en la escuela primaria de modalidad aborígen le enseñan en la idioma, le enseñan la construcción de artesanías y le enseñan poco en castellano, cuando termina la primaria el chico aborígen entra en el nivel medio, no le hacen desarrollar en la totalidad a la materia”

Otro padre explicó que como en el certificado de estudios figura que se cumplió con un programa de “modalidad aborígen”, esto marca a sus portadores que son discriminados por haber recibido una educación parcial. Por esta razón muchos padres están en contra de este sistema de educación. En consecuencia, quienes poseen un ingreso estable envían a sus hijos a escuelas religiosas privadas en el centro de Formosa que se rigen por el plan de estudios regular.

De igual forma, el EGB es un ámbito reconocido como fuertemente vinculado al gobernador. Según el presidente de la cooperativa, la directora es amiga personal del gobernador, lo que provoca que cualquier reclamo al Ministerio de Educación de la provincia sea inviable. Llamó la atención que el gobernador ha asistido en varias oportunidades a actos escolares. Aún cuando no está presente, se lo evoca, como en un acto realizado por el Día del Niño en el que la directora hizo agradecer a los chicos por los regalos enviados por el gobierno y fueron repartidos por las docentes. Asimismo existen rumores sobre malversación de los fondos que llegan para el comedor.

Enfrente del primario está el Polimodal, al que concurre solo una proporción muy baja de jóvenes. El Polimodal funciona por la tarde y es uno de los tres establecimientos de educación secundaria de Modalidad Aborígen de la provincia. Muchos estudiantes son del interior y están becados por el gobierno para continuar sus estudios. Viven en dormitorios en un edificio contiguo, que lo constituye un lugar de reunión para algunos grupos de jóvenes del barrio.

La inserción laboral de los egresados es prácticamente nula, solo algunos han sido contratados como MEMA. Este es uno de los motivos por los que algunos jóvenes manifiestan no querer seguir estudiando porque el título “no sirve para conseguir trabajo”. Los lazos de las autoridades del Polimodal con el barrio son más débiles debido a la baja cantidad de alumnos, también sus directivos manifiestan (probablemente para distinguirse del EGB) ser “independientes del gobierno”.

El Centro de Salud

Al lado de la escuela primaria está el edificio del Centro de salud, que brinda atención médica básica por la mañana y por la tarde tiene una guardia de enfermería. La “salita”, como se la llama, funciona como centro de atención primaria, da asistencia durante el embarazo y brinda tratamiento a personas con tuberculosis, la infección aguda más frecuente; los casos de mayor complejidad se derivan a hospitales en el centro. A la salita concurren principalmente mujeres embarazadas y madres que llevan a sus hijos durante el primer año de vida. En este lugar funciona el Programa Nacional de Atención Materno Infantil (PROMIN) que provee leche a las madres para complementar su alimentación durante la lactancia. Es decir que es un lugar predominantemente femenino, muy relacionado a la maternidad, al que los hombres concurren solo en casos de gravedad.

Si bien el acceso al Centro de Salud está habilitado para todas las personas del Lote, y no se encuentra mediado por dirigentes barriales, se reconoce que las relaciones políticas permiten

acceder a medicamentos, o concretar una internación en alguno de los hospitales, lo que requiere extensas y arduas gestiones.

El Centro Comunitario

El Centro Comunitario fue creado por la Asociación Civil María Auxiliadora, co-financiado por UNESCO y el gobierno provincial. Esta asociación está integrada por monjas de esta orden que trabajan en el barrio desde 1980 y se encargan del manejo del lugar. El Centro permanece cerrado cuando no hay encargados de la ONG Maria Auxiliadora que velen por él. Allí funciona uno de los comedores del barrio, donde trabajan como cocineras tres mujeres del barrio. El comedor solo admite a mujeres y chicos. También funciona una guardería a cargo de una MEMA, para chicos que aun no tienen edad para concurrir al preescolar. Se dicta el primario para mujeres adultas, cursos de costura y peluquería. Los sábados algunos chicos y adolescentes que integran un llamado “grupo de jóvenes” organizan distintas actividades recreativas. También se usa como centro de reunión “en tanto no sean reuniones políticas” según afirmó una de las monjas encargadas. En suma, es un lugar usado mayormente por mujeres, pero del cual la gente del Lote no se apropia directamente.

Hasta este punto nos hemos referido a las instituciones motorizadas desde políticas estatales que, como quedó planteado, poseen características comunes en tanto son parcialmente apropiadas por la gente del barrio, y alguna de ellas implican formas de exclusión a los grupos desconectados con los primeros pobladores. En contraste, las iglesias están dirigidas y organizadas por los toba.

Iglesias

En el radio que circula el área central se extienden varias iglesias, dos de ellas pertenecen a la Iglesia Evangélica Unida (IEU), y otras son desprendimientos de ésta. La IEU está inscripta en el registro oficial de cultos y está dirigida por pastores toba en su totalidad. Varios autores subrayan la importancia de estas iglesias en la vida aborigen (Cordeu y Siffredi 1971, Citro 2003, Miller 1971, 1979, Wright 1984), inclusive en barrios urbanos (Tamagno 2001). El Lote no es una excepción (Tola 1998)⁷³. En particular en el Lote estas iglesias cuentan con la participación de la mayoría de sus habitantes. Según el censo de 1996 (UNICEF 1996), el 73,2 % de los jefes de hogar concurren a alguna de las cinco iglesias⁷⁴ que hay en el barrio. El mismo estudio señala que el 70% de la población la considera la institución más importante en relación con la Comisión Vecinal, el Centro de Salud y la escuela.

En consecuencia, en el Lote las iglesias pueden pensarse como “usinas” (en el sentido de Briones 1998) desde donde, más allá de lo religioso, se producen significados, acciones colectivas, se disputa prestigio y se legitiman desigualdades y diferenciaciones entre grupos. Algunas de las relaciones que se despliegan en los cultos fueron explicadas por Esteban de veintiseis años, hijo de un pioGonaq (shamán). Estando una vez en un culto me señaló que las mujeres y hombres que danzaban durante el canto, estaban buscando pareja⁷⁵. También me indicó quiénes, entre los hombres sentados a los costados y frente al púlpito, eran importantes pioGonaq que, según dijo, demostraban y reforzaban su posición estando allí.

En los cultos, varios momentos de la ceremonia están a cargo de “cantores”, grupos de música integrados generalmente por jóvenes que son los responsables de generar parte de la exaltación, el estado de gozo, en el que entran los participantes del culto. Estos grupos han cobrado tal importancia que incluso muchos se dedican profesionalmente⁷⁶.

Al ser la institución en la que más personas de distintas edades participan activamente, se constituye en un lugar desde donde ganar posiciones de poder y ejercer influencias en el plano

político y económico. Desde su formación existen relaciones entre pastores de la IEU y el peronismo (ver Citro 2003)⁷⁷. Por otro lado, cada congregación administra su dinero, recibe subsidios, y motoriza empleos.

De esta forma, no es casual que una misma persona ejerza varias posiciones de poder, como el caso de José quien es funcionario del ICA, pastor de una de las iglesias, uno de los principales dirigentes políticos del Lote y es uno de los “primeros pobladores”. El vínculo entre pastores y funcionarios es reconocido por la totalidad de las personas, y se manifiesta inclusive en las predicaciones durante los oficios religiosos, en las que es frecuente que se apoyen acciones políticas por fuera de la esfera religiosa, como apoyar abiertamente un candidato. En esta línea, Salamanca y Tola (2002) sostienen que los líderes políticos del Lote sustentan su posición en la pertenencia a redes de parentesco vinculadas a líderes históricos, y respaldadas por un pastor y un pioGonaq.

Retomando a Grossberg (1992), se puede afirmar que la comisión vecinal, las asociaciones civiles, la escuela, la salita hasta aquí descriptas funcionan como lugares donde las relaciones sociales cobran densidad, se habilitan prácticas y se distribuye desigualmente el poder en torno a las relaciones en la política. Son resultado y se rigen según normativas generadas en la arena estatal. Estas instituciones están administradas y comandadas por funcionarios y técnicos, quienes hacen efectivos programas estatales que están planteados con relación al “problema indígena” definido como área particular de políticas públicas. Las iglesias evangélicas, por el contrario, cuentan con liderazgo toba y son resultado de un proceso de gestión de los toba. Sin embargo, esto no la hace autónoma respecto a la esfera de la política.

En un nivel de mayor abstracción, lo tratado hasta el momento permite pensar la doble construcción del lugar del Lote desde la producción por parte del estado provincial, proceso que es acompañado por la formación de líderes barriales, y desde movimientos de la gente del Lote, que atraviesan lugares marcados y circuitos producidos desde el poder y generan prácticas que en algunos aspectos reproducen y en otros recrean o interpelan lo hegemónico. En palabras de Grossberg (1992), se producen fundamentalmente movimientos de estabilidad que generan marcos de posibilidades y formas de circulación de los distintos grupos. Consecuentemente consideramos que uno de los aspectos en los que el estado se constituye a nivel del barrio es a partir de las instituciones, espacialmente situadas, que simultáneamente limitan y abren posibilidades de acción a las personas.

Una de las dimensiones en que se producen disputas, que no son abiertamente políticas, pero que imputan la organización hegemónica del espacio del barrio, son prácticas alternativas sobre lugares que crean nuevas formas de apropiación de tales lugares a través del trazado de nuevas movilidades. Me referiré en lo que sigue a dos de ellas.

3- Movilidades alternativas

Fútbol en un terreno expropiado

La antena es un predio conocido por los conflictos históricos en torno a su ocupación⁷⁸. Llama la atención que dentro de ella haya una cancha de fútbol bien trazada, donde se organizan partidos de fútbol varias veces por semana. Cada encuentro atrae una multitud de personas que observan la competencia mientras conversan y alientan el juego, e inclusive hacen apuestas. Por lo general después de los partidos se prolonga el encuentro en largas rondas de cerveza. En este lugar se generan grandes reuniones de jóvenes, solo comparables a la asistencia a los cultos. Presentan la particularidad de constituirse en un espacio de encuentro netamente vinculado a este grupo etario.

Lo que llama la atención no es solo que las reuniones sean tan numerosas, sino que éstas se realicen en los terrenos de la antena, a los cuales se supone existe un acceso restringido. Que estos partidos se efectúen en un lugar históricamente conflictivo y no en una cancha de fútbol en las manzanas centrales del barrio, es un indicador de disputas espaciales. Por ello entiendo que estas prácticas implican una reapropiación de un lugar que fue violentamente despojado a pesar de la resistencia de varias familias que se enfrentaron a la policía. Esta pérdida trajo aparejada la relocalización de varias familias que presenciaron la demolición de sus viviendas. Estos son hechos conocidos por la totalidad de la gente del barrio, si bien las familias del sector poseen memoria particular de los hechos. Varios ancianos recuerdan haber participado en la resistencia al desalojo (Vivaldi 2004).

Red de senderos

Me llevó tiempo entender por qué las calles trazadas son poco usadas por los vecinos del barrio. En lugar de ellas se usan senderos alternativos que, en tanto no son los formales, atraviesan el interior de las manzanas, cruzan a través de alambrados, marcan recorridos dentro de los predios de la antena y la estación de servicio, y conducen hasta el río y los montes cercanos. Así, el visitante que desconoce las rutas usuales se hace más visible al transitar por las calles y demuestra no compartir las rutas de tránsito propias de los locales. Es normal que la gente pase por parcelas ajenas cuando se usan estos senderos. Incluso una familia, que utilizaba siempre uno de estos senderos para salir de su casa, cortó los pastos crecidos del vecino, a los costados del sendero como si se tratara de su propia parcela.

Descubrí esta trama alternativa recién cuando me moví con gente del lugar y en un contexto informal. Fui conociendo estos caminos debido a que las indicaciones para llegar de una a otra casa, me conducían a tomarlos. En un principio sentía cierta incomodidad en caminar por parcelas de gente desconocida, hasta que entendí finalmente que lo que yo veía como invasivo no lo era para ellos.

Por consiguiente, las movilidades que se construyen a partir de los recorridos y usos se superponen a la representación hegemónica del barrio, construida desde los sucesivos trazados y obras del gobierno. Cruzar una parcela y cortar el pasto del vecino va en contra de la construcción de parcela como propiedad privada. Estas movilidades se apartan de la lógica dominante de tenencia y uso de la tierra donde cada parcela, una vez asignada, pertenece a la familia que la ocupa. Si bien no se puede afirmar que haya una apropiación comunal de la tierra, no obstante se observa que el entramado de senderos, sigue una lógica de uso que colectiviza y hace comunes espacios pensados como privados. En estos movimientos se producen nuevas definiciones de límites que rompen con el trazado oficial del Lote. Esto es lo que ocurre también con el terreno de la antena, que si bien fue “ganado” por el estado, es reapropiado por los habitantes del Lote en los partidos de fútbol, al cortar alambrados para atravesarlo y para buscar agua en las canillas del establecimiento.

De manera que los movimientos plantean una red informal que rompe con el trazado en cuadrícula de las calles prospectadas por el plan urbano. Según Lefebvre (2001), esto concuerda con la lógica de producción del espacio abstracto, una organización acorde a la producción capitalista, que entre otras cosas divide lo público de lo privado. Así estas movilidades y prácticas sobre lugares implican una fuerza de agencia que se reapropia activamente de los lugares. En palabras de Lefebvre, las prácticas sobre los lugares del Lote muestran que

“el espacio social (...) contiene potencialidades (de trabajo y de reapropiación) que responden sobre todo a las demandas de un cuerpo “transportado” fuera de sí mismo en el espacio, un

cuerpo que al ofrecer resistencia inaugura el proyecto de un espacio diferente (Lefebvre 2001 :349)".

Por lo trabajado en este capítulo queda esbozado que la producción de aboriginalidad está implicada en la producción del Lote como lugar social y físico. Como se indicó, la razón de ser de la creación del barrio por parte del gobierno estuvo relacionada al agrupamiento, circunscripción y relocalización de población indígena migrante fuera de los campos privados que ocupaban. En este sentido, la compra de tierras para la radicación de los indígenas se corresponde con la política de integración de indígenas que se consideraban ya transformados en trabajadores. En este sentido puede entenderse la creación del barrio como un "segundo paso" en la incorporación de los indígenas, primero transformados en colonos para luego pasar a considerarse habitantes urbanos. Sin embargo esta incorporación no es dentro de un espacio físico y social central, sino en las periferias⁷⁹.

La idea estatal de construir un barrio aborígen, categorización homogeneizante, habla de la producción de sujetos que se diferencian de la sociedad mayor, de un "nosotros" formoseño⁸⁰. Desde afuera se reconoce como natural la pertenencia al barrio de toda persona marcada como aborígen. De manera inversa, se reconoce a todo aquel habitante del Lote como indígena. Es decir que desde la categorización estatal se da la mutua relación del grupo con su lugar de residencia, se borra la diversidad de trayectorias, la coexistencia de grupos diferenciados y en tensión por los motivos antedichos.

El estado, a través de sus instituciones, hace efectivas políticas que de diversas maneras producen aboriginalidad donde lo indígena se plantea como problema a ser superado. En algunos casos estas políticas entran en contradicción con los intereses de las personas del Lote, como la forma de tenencia de la tierra o las prácticas educativas, que al ser políticas especiales, en lugar de contemplar diferencias, generan mayores desigualdades. Entonces, estas políticas al particularizar el accionar del estado en una forma que no posee la plasticidad de poder modificarse en distintos contextos y ante los intereses cambiantes, además construyen categorías cristalizadas de lo aborígen. Los habitantes del Lote reproducen la caracterización hegemónica cuando están fuera del barrio al presentarse a sí mismos como habitantes del "Lote 68, barrio de los aborígenes". Es decir que en este contexto eligen presentarse de la manera en que son inscriptos por los discursos hegemónicos, mientras que dentro del barrio las referencias se modifican.

Por otro lado, el carácter aborígen del barrio no solamente se produce desde las políticas estatales sino también a partir de articulaciones de los sujetos. Se reconocen miembros del agrupamiento aborígenes que incluye a la totalidad de su población. Esto permite entender que en otros contextos se asuma la desadscripción como indígenas de quienes se mudan al Centro y rompen con estos lazos de vecindad. Ante estas mudanzas escuché diferentes personas comentar que "parece que se quiere blanquear la piel" o "ya se quiere olvidar de sus aborígenes". Por lo tanto, la mudanza es parte de un proceso de diferenciación que se entiende como forma de borrar la identidad étnica.

Sin embargo, dentro del barrio se distinguen hacia su interior como parte de agrupamientos diferenciales. La complejidad de los grupos que lo integran se define en distintos niveles y dentro de relaciones sociales diversas, pero a su vez se imbrican mutuamente. Estas son, la diferencia entre "primeros pobladores" y "nuevos hermanos", la distribución de familias según el lugar de origen antes de migrar, y las diferencias entre seguidores de distintos dirigentes, organizados por sectores, los cuales ponen de manifiesto una distribución no arbitraria de las familias. Si se hace esta observación no resulta llamativo que dentro del Lote las personas ya no contesten "Soy del Lote 68", sino que lo hagan aludiendo al nombre de distintas colonias rurales del interior. La postura de los primeros pobladores, estrechamente

vinculados al gobierno provincial, es obviamente mantener relaciones armónicas con éste, lo cual permite el funcionamiento de las instituciones. A diferencia de quienes están por fuera de este grupo, son ellos quienes ingresan con más facilidad a estos lugares donde se concentran valores (en términos de Grossberg). Es decir, a lugares que se constituyen como hegemónicos, al irradiar políticas dominantes, concentrar recursos y producir significados valorados. Por el contrario, los nuevos encuentran grandes dificultades en el acceso y uso de las instituciones. Desde esta posición deben disputar la entrada a las mismas. Consecuentemente, algunos plantean la necesidad de incluir cambios en su funcionamiento. Es decir, construyen posiciones contrahegemónicas y plantean la producción alternativa en torno al uso de tales lugares.

Las prácticas sobre los lugares desarrolladas por los sujetos, si bien no poseen la fuerza de una respuesta articulada o una oposición manifiesta y planificada a estas políticas públicas, motorizan acciones que van contra su lógica. Accionan reapropiaciones de los lugares, que son redefinidas en las relaciones entre los grupos y de ellos con los funcionarios encargados. En cada una se entablan disputas circunscriptas, como las libradas alrededor de la escuela; imputaciones abiertas, como la demanda por parte de una de las asociaciones civiles por otra modalidad de tenencia de la tierra, y prácticas alternativas que desafían abiertamente lo establecido, como cortar un alambrado. Estas prácticas abren distintos planos de disputas por la producción de movilidades, por acceder y adquirir habilitaciones dentro de los lugares referidos y recrear el trazado del mapa político y territorial.

La aboriginalidad en el Lote, puesta de manifiesto en la organización de los lugares, se construye simultáneamente a través de procesos que tienden a homogeneizar su población como un único agrupamiento. Mientras que las dinámicas internas e históricas por otra parte tienden a reforzar las diferencias y lo constituyen como un entramado complejo de grupos. Las políticas estatales parten de una idea de grupo homogéneo para su acción. No obstante, el Lote hacia su interior se organiza desde una distribución jerárquica del espacio, donde los primeros pobladores no solo se ubican en el área central del barrio sino que con esto indican su posición privilegiada en el manejo de las instituciones estatales y de las iglesias. Otra dinámica que tiende a reforzar la heterogeneidad en el barrio y que también se traduce en la distribución de las familias, es el mantenimiento y valoración de las relaciones con comunidades del interior. Finalmente, las alianzas políticas crean nuevas territorialidades. Es decir, que una mirada desde dentro nos devuelve la imagen del Lote como un complejo entramado de grupos que acceden y participan de forma desigual en los lugares de hegemonía dentro del barrio.

En este capítulo se intentó analizar distintas producciones del barrio como lugar. Se comenzó por contrastar la mirada externa que produce al espacio del Lote como barrio y como barrio aborígen, impulsada principalmente por la relación entre la población del Lote con agencias estatales, con otra construida por los sujetos que se reconocen como indígenas según estas interpelaciones pero asimismo a partir de lazos, recuerdos y experiencias comunes a través de los que se constituyen como un grupo con identidad común. Estas dos miradas se presentan altamente intervencionales, en la manera cómo el espacio se transforma en lugar para unos y otros, y la distinción analítica permite considerar cómo se producen lugares⁸¹.

En el siguiente capítulo analizaré significados y prácticas sobre el monte, tanto en el pasado y como en la actualidad. En primer lugar, rastrearé los recuerdos que asocian el monte a un pasado compartido por las familias del Lote 68, luego transitaré prácticas en los montes que

dan cuenta de una apropiación actual del lugar, dado que ambas praxis son parte de la producción de las familias del Lote como aborígenes en la ciudad.

CAPITULO 4

Lejos y cerca del monte

“... la transformación de la naturaleza implica la del hombre (...) las creencias del hombre salen de y vuelven a entrar en un conjunto social (Marcuse 1993 :181)”.

Desde que empecé a trabajar en el Lote escuché hablar sobre el monte. Si bien todas las personas solían coincidir en que el monte está lejos y es un lugar al que “ya no se va más”, no podía conciliar estas afirmaciones con las que expresaban que el monte “es el único trabajo que nos queda”.

Pero, además, cuando intenté definir el espacio al que la palabra “monte” designa, me encontré con una nueva dificultad. Para un hombre de unos cuarenta años, y en el transcurso de una misma charla, en la que narró los lugares en los que vivió antes de llegar al Lote, el monte se define de maneras significativamente distintas. En primer lugar señaló:

“Una tarde mi hermano y mi hermana la mayor fueron a cosechar papa. Unos colonos vecinos vinieron a buscarlos para que cosechasen con ellos. Con mi viejo estábamos carpiendo la chacra y como a las tres de la tarde se levantó un tiempo así y ese día empezó a caer granizo. Era para mediados de noviembre cuando el algodón empieza a salir. De ahí mi papá se fue al monte, quebrantado, se fue a mariscar para que tuviésemos que comer y de ahí se levantó, cobró fuerzas para seguir”.

En segundo lugar:

“Como a sesenta kilómetros de acá, yendo a Pirané, más o menos donde está la estancia El Pilagá, tenés que entrar así en el campo, en el monte y entrás en el campo, es como desierto⁸². Ya ahí vivían las comunidades aborígenes. Esa tierra agarraron nuevamente los grandes hacendados. No había ningún aborigen ahora”.

Es decir que definió en primer término al monte como lugar de refugio que le permitió a él y su familia obtener alimentos en momentos de crisis. Pero luego habló del lugar de una manera totalmente distinta, en un sentido contrario al anterior, en esta cita, el monte aparece como sinónimo de desierto, de carencia.

De igual forma se experimenta un contraste entre las acciones y el discurso. Una persona en el transcurso de una misma conversación puede en un momento afirmar que “ya no vamos más al monte” y luego relatar alguna experiencia reciente en el monte. Asimismo, existe un fuerte contraste entre las experiencias femeninas en el monte, mucho más generalizadas y frecuentes, pero de las que se habla poco, y las experiencias masculinas, que involucran a menos personas y son esporádicas, pero que suscitan extensas narraciones.

Teniendo en mente este sentido polifónico del monte, el propósito de este capítulo es rastrear las prácticas actuales y los recuerdos que producen al monte como lugar a la vez cercano y lejano. Antes de volcarme a este análisis comenzaré por describir las modificaciones del ambiente chaqueño desde los distintos avances del sistema de explotación capitalista en la región. Luego realizaré un rastreo de las miradas etnográficas sobre el monte.

Transformación del ambiente chaqueño

No es casual que la campaña del Ejército Argentino en 1884, que significó el quiebre definitivo de la resistencia armada de los grupos chaqueños, haya planteado un avance y

ocupación estratégica de los márgenes de los ríos y las principales zonas de caza y recolección indígenas. De esta forma se buscó un control definitivo de una región que se esperaba sería la fuente de nuevas e innumerables riquezas para la joven nación.

Desde una mirada biogeográfica, la región ecológica chaqueña está caracterizada como una gigantesca llanura subtropical (Morello y Horts 2000), formada por pastizales, bosques xerófilos y palmares. Los humedales⁸³ están constituidos por lagunas, esteros y ríos, los que por la leve pendiente del terreno NO – SE suelen desbordarse cíclicamente.

En los ríos y lagunas abundan varias especies de peces que significaron parte importante de la dieta de los grupos chaqueños. Por otra parte, los bosques y pastizales albergaban diversas especies vegetales cuyos frutos y semillas eran aprovechados como alimentos⁸⁴, otros proporcionan fibras⁸⁵ que son utilizadas para la confección de distintos objetos y herramientas, o con fines medicinales. En los bosques alejados a los cauces actuales de los ríos se asientan especies de maderas duras⁸⁶. En los montes y pastizales aves, mamíferos y reptiles⁸⁷ eran presas de los cazadores indígenas. Existe un uso diferencial de distintos recursos a lo largo del ciclo anual. Esto producía de maneras diversas en las distintas regiones (ver en particular Metraux 1944, 1996) momentos de abundancia, como durante de recolección de algarroba en primavera, y momentos de escasez, al final del invierno, que coinciden con una menor disponibilidad de recursos.

El avance del capitalismo en la región del Chaco central modificó profundamente las dinámicas económicas que regían los ambientes hasta el momento (Iñigo Carrera N. 1983, Morello y Horts 2000). En el este de la provincia de Formosa la explotación comenzó durante el siglo XIX con la instalación de obrajes madereros que intensificaron su extracción a principios del siglo XX, con el descubrimiento del uso industrial del tanino. El oeste fue colonizado por ganaderos santiagueños y salteños que buscaban mejores pasturas para sus animales (Morello y Horts 2000). Esta actividad modificó la distribución de los pastizales, transformó los montes e intensificó la propagación del vinal. En la década de 1920 se inició un nuevo ciclo de expansión en el este cuando comenzó el cultivo extensivo de algodón (Morello y Horts 2000, Iñigo Carrera N. 1988), actividad que produjo un importante desmonte. Los mamíferos de mayor tamaño, como el carpincho, pecarí, anta (o tapir), corzuela (o guazuncho), han disminuido⁸⁸ (Bertonatti y Vila 1993, Morello y Horts 2000). Por esta razón muchas especies vegetales y animales no constituyen, en la actualidad, recursos aprovechables para los grupos chaqueños. En especial los toba del Lote afirman no encontrar ya grandes mamíferos inclusive en zonas alejadas al centro urbano.

Los montes cercanos al barrio son bosques en galería, fuertemente degradados por el desmonte, el impacto del ganado y el crecimiento urbano. De manera que en estos montes se encuentran algunas especies vegetales, pero no es posible cazar ni recolectar miel. Sí es frecuente la recolección de fibras para confeccionar artesanías, pero la caza de ñandú, la pesca y la recolección de miel se realizan en zonas alejadas a más de diez kilómetros. Muchas familias reciben alimentos como el fruto del algarrobo o recursos, como fibras de bromeliáceas, en calidad de obsequios de sus parientes del interior.

En la actualidad la disponibilidad de recursos naturales en montes cercanos o a una distancia media del Lote abre posibilidades para el consumo familiar y la producción de bienes comercializables. Esto hace que el ritmo de producción y consumo no respondan a los ciclos tradicionales sino a una multiplicidad de factores: las fluctuaciones del mercado local, la disponibilidad o no de otras formas de generar ingresos en dinero y bienes, la valoración en distintos contextos de los productos del monte y de los de origen industrial, entre otros.

Miradas etnográficas sobre el monte

De manera sintética me interesa subrayar las dimensiones en que distintos estudios etnográficos revelan la construcción histórica de la sociedad toba del ambiente chaqueño. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que antes de la subordinación al estado, era la fuente principal de recursos. Estos recursos eran obtenidos a través de prácticas de caza, pesca y recolección, realizadas según una división sexual del trabajo (Fuscaldo 1988, Gordillo 1992, Iñigo Carrera N. 1988, Karsten 1923, Métraux 1944 y 1996, Trincheró 1992a).

Por otro lado, estas prácticas se asocian a un conocimiento especializado sobre el ambiente y técnicas de caza y recolección (Karsten 1923, Métraux 1944 y 1996, Miller 1979). Este conocimiento incluye las formas de relacionarse con seres y fuerzas sobrenaturales del monte que regulan el acceso a los recursos, y pautan su uso. En esta línea, el monte es construido como lugar donde se concentra poder sobrenatural, asociado al poder shamánico (Karsten 1923, Métraux 1944 y 1996, Miller 1979, Wright 1997).

Para el momento de enfrentamientos con el Ejército Argentino entre 1880 y 1920, tanto trabajos etnográficos como fuentes (ver Meliton Gonzalez 1890, Gobelli 1916, Luna Olmos 1905) concuerdan en indicar al monte como lugar de refugio de la violencia armada del ejército. (Cordeu y Siffredi 1971, Gordillo 1999, Trincheró 2000). En el contexto de la experiencia de evangelización se lo indica también como lugar de refugio, en este caso un espacio donde desarrollar prácticas vedadas por religiosos (Trincheró 2000).

Cordeu y Siffredi (1971) dan cuenta de las fiestas orgiásticas desplegadas durante la recolección de la algarroba. Desde la narrativa tradicional el monte aparece también como lugar de peligro para las mujeres y como escenario mítico de relaciones sexuales entre seres humanos y animales o seres sobrenaturales (Cordeu, Chase Sardi y Siffredi 1992). De la lectura del misionero franciscano Rafael Gobelli (1916), se indica al monte como un lugar de encuentro dentro de prácticas cotidianas.

Por otro lado, trabajos contemporáneos sobre los indígenas chaqueños señalan formas específicas en que se produce este lugar. Las actividades productivas asociadas al monte en la actualidad representan una parte importante en la reproducción de la vida de las familias toba en contextos rurales. Estas formas de producción (la explotación para el consumo y la mercantilización de los productos del monte) no deben entenderse como actividades que quedan por fuera de la lógica del capitalismo, no constituyen modos de producción, sino que quedan incluidos y reconfigurados dentro de relaciones capitalistas locales. Esta reproducción es parte de un proceso de subsunción del trabajo al capital que tiene dos dimensiones. Por un lado, permite al capital ganancias extraordinarias al no tener que pagar sueldos que garanticen la reproducción de la vida de los trabajadores, y para los indígenas implica una sobreexplotación de su fuerza de trabajo (Gordillo 1992, Trincheró y Leguizamón 1995). Por otro lado, representa para los indígenas un espacio de autonomía al poseer cierto control del proceso productivo (Gordillo 1995).

En relación a este punto, Wright (1997) señala que para los toba de Misión Tacaglé, la marisca y el trabajo aparecen como actividades contrapuestas. La marisca no se considera como trabajo, sino como su opuesto. Esto indica una incorporación de términos hegemónicos, vinculada a la prolongada experiencia de evangelización en esa zona. La oposición puede entenderse en tanto que para los misioneros la caza, pesca y recolección de los indígenas eran actividades no productivas, sino extractivas, y en consecuencia intentaban educarlos para la agricultura, considerada como verdadero trabajo.

Por otra parte el monte es actualmente objeto de reivindicaciones territoriales y políticas en la arena jurídica, y constituye una de las demandas fundamentales al estado (ver Carrasco y Briones 1996). No solamente como espacio de reproducción de la vida del grupo, sino también como lugar de reproducción social, de praxis culturales y localización de la

experiencia histórica significativa (Carrasco y Briones 1996: 31-35, Carrasco 2000, Gordillo 1995, PPI⁸⁹ 1997).

Por su parte, Gordillo (2002b) indica que el monte para los toba del oeste de la provincia de Formosa se constituye por contraste a la memoria de trabajo en ingenios, simultáneamente como lugar de salud y bienestar, y como sitio asociado a la pobreza. Según el autor el monte como lugar se define en oposición a la experiencia de explotación, violencia y muerte, y a la posibilidad de obtención de bienes valorados, en los ingenios.

En el presente trabajo avanzo en un sentido diferente. En primer lugar, no será objeto de este análisis con detenimiento la reproducción de una cosmología toba por parte de la gente del Lote en sus salidas al monte. Pero al considerar prácticas y significados asociados a ellas se vuelve necesario trazar una distinción con los trabajos contemporáneos anteriormente referidos, ya que todos ellos se desarrollaron en ámbitos rurales.

Por lo tanto, no puede considerarse en el Lote que exista una subsunción del trabajo al capital, en el mismo sentido que desarrollan algunos autores (Gordillo 1992, Trincherro 1992), ya que en este caso la agencia que garantiza la reproducción de la vida es la estatal y las posibilidades productivas de las unidades domésticas son muy limitadas. Por otro lado, la dicotomía entre trabajo y marisca, como veremos es reconfigurada, otorgándole a la marisca y la producción artesanal un carácter de trabajo en términos de reivindicación étnica. Tampoco es en este caso el monte objeto de reclamos territoriales al gobierno formoseño si no que, como desarrollaré, el énfasis se pone en las posibilidades de constituirse como forma de empleo.

En el apartado que sigue se desarrollan entonces los significados que presentan los toba del Lote sobre el monte, los cuales no son unívocos sino que amplían definición en distintas direcciones.

El monte para la gente del Lote 68

A lo largo de las distintas charlas con hombres y mujeres del Lote quedó expuesto que cuando se habla de “monte” se hace referencia concreta a distintos lugares que se construyen de manera diferencial según el contexto creado de la conversación. Estos significados se producen con relación a las prácticas que se desarrollan allí en la actualidad y también como resultado del contraste y conexiones entre lugares. De esta forma se generan significados específicos y otros muy abarcativos. La primera forma en la que escuché hablar de la palabra “monte” (haviaq), es presentada en la afirmación de Julia al decir:

“Yo vivía con mi familia en el medio del monte, ahí vivíamos de lo que cultivábamos, papa, zapallo, de todo. Pero me vine con mi hermano mayor, porque mi hermano quería conseguir trabajo y allá no tenía. Mi mamá vive ahí todavía.”

El monte aparece asociado al pasado, a la vida en las comunidades rurales construida como una experiencia y un lugar lejanos. En este sentido, engloba múltiples lugares, tanto los bosques, pastizales y ríos, como las zonas de vivienda y las parcelas de cultivo. Se ubica un área de su experiencia espacial y temporalmente y no hace referencia específica a un área boscosa particular. En otros relatos, donde se especifica un evento o una práctica regular, el monte surge como lugar delimitado. Un hombre de unos sesenta años dijo que “cuando era chico mi abuelo me llevaba al monte, él me enseñó todo, me enseñó lo que podés hacer y lo que no”, nombra el sitio donde se obtienen recursos a través de la caza, la pesca y la recolección. Tanto el lugar donde se cazan animales como el de las mujeres a donde van a buscar hojas de totora son monte. Este sentido incluye los bañados, ríos y pastizales además de las zonas boscosas⁹⁰, pero implica referencias específicas. En el contexto del Lote este sentido se usa en conversaciones donde se habla de actividades cotidianas. Es decir que la

definición en este caso está dada por la obtención de recursos, y no solamente como sinónimo de “bosque” o “selva”, palabras que nunca se emplean entre las personas del Lote, sino el término monte (haviaq). Contextos en los que es indicativo de un bosque particular, que puede indicarse en un mapa, describirse, y está asociado a historias particulares y colectivas. Por otra parte, solamente en un tipo se hace efectiva la caza de animales y la recolección de miel. Esto se entreevee en la narración de un mariscador de unos cuarenta años quien explicó que

“Tenés que ir lejos porque no sabés donde la abeja trae... en este monte cerca no.... es muy difícil tiene que ser en el monte monte más allá en el campo, un monte grande, ahí es rica la miel”.

Es decir que “monte monte” son las zonas de bosque de mayor altura, y no tan degradados como los cercanos al Lote. En el “monte monte” se puede cazar y recolectar miel. Para llegar a ellos es necesario recorrer distancias considerables.

Estos significados no tienen que ver con una falta de precisión en la forma de referirse a lugares, sino que se vinculan a diferentes esferas de su experiencia que producen el lugar de manera diferente en cada caso. En lo que sigue desarrollaremos dos líneas en la producción del monte como lugar. Una que lo constituye como espacio alejado del Lote y de la vida cotidiana de la gente. Este sentido forma parte de los relatos que explican la migración desde el interior a la ciudad de Formosa. Por otro lado, trabajaré la construcción del lugar dentro de movimientos estructurados cotidianos de hombres y mujeres del Lote.

1- “A kilómetros de hoy”⁹¹: El monte como localización distante

En el marco de conversaciones que giraban alrededor de la historia del Lote y las historias personales de los entrevistados, el monte era caracterizado como un lugar alejado a la vez en espacio y en tiempo. A continuación daré cuenta de la forma en que el monte como localización distante es producido a través de un procedimiento metonímico (Jakobson 1963). En este proceso se lo constituye como icono que condensa las experiencias del pasado y la forma en que se entiende la vida en las colonias rurales en la actualidad.

“En el interior es todo monte”

Un hombre desempleado de unos treinta y cinco años me dijo:

“Acá, todavía hay gente [que marisca], van los fines de semana, cuando pueden. Pero lo' que viven en el interior de la provincia, hay que tener en cuenta que esa gente no tiene nada... es todo monte allá... vos te vas por ejemplo allá en Pozo de Molina, vos te levantás en una casa aborígen y te dan de comer, te dan de desayuno pescado, el dueño de casa te dice: “hermano yo me voy a mariscar”. Se preocupa por vos. Al mediodía te dan otro pescado, a la noche cenás pescado: es que es lo único que tiene. Vos ya interpretás todo: si te da, te ofrece es pescado, interpretás lo que quiere decir: ‘es lo único que tengo’ todo esto y para más te da con amor eso que tiene y se preocupa por vos si sos visitante. Al otro día consigue miel de abeja, te da miel de abeja y si vos no estás acostumbrado a eso, te hace mal”.

En esta cita se traza una diferencia entre lo que implica ir al monte para los que “viven en el interior de la provincia”, para quienes aquel es “la única” fuente de alimentos, de ellos que

“van los fines de semana, cuando pueden”. Destaca que en el Lote la caza es una actividad secundaria, que no permite garantizar alimentos.

Por otra parte, este significado de monte describe a las comunidades del interior como lugares de pobreza. Un ejemplo de esto en la cita anterior es la afirmación “es lo único que tengo”. Allí se alude a la dificultad de obtener dinero en general y la necesidad de desarrollar actividades en el sector informal⁹².

Sin embargo, en oposición a esta imagen de pobreza, Mariana, empleada de veintiséis años, al hablar sobre su infancia, afirmó:

“[En la Colonia Primavera] mi papá plantaba zapallo, maíz, mandioca de todo él plantaba y poroto, así que nunca pasábamos hambre y estaba la cosecha del maíz, del poroto. Para mí era una riqueza eso viste cuando me acuerdo... ahora nada que ver”.

Por su parte, Julia de veinticinco años, que es artesana y nació en General San Martín, Chaco, aseveró:

“En el interior podés comer de todo, te vas al monte y tenés carne silvestre, la miel es rica y está lleno de árboles con frutas. Mis hermanos tienen huerta, cultivan y tienen de todo, papa, zapallo, batata, mandioca, maíz y árbol de mandarina, de pomelo, mango. Acá todo te cuesta un peso, dos pesos. En cambio allá tenés para comer, al menos eso”.

En este sentido el monte del interior se caracteriza como lugar de abundancia de alimentos. En él se tiene un control sobre la producción y existen alternativas para la obtención de alimentos. Esta imagen se vincula a otras que lo caracterizan como lugar donde existe una mayor diversidad de animales y plantas. Catalina señaló que en Bartolomé de las Casas “todavía hay tigres, también está la recolección de la algarroba”. En otro nivel se presenta a las personas del interior como gente hábil y con habilidades específicas en el monte, en contraste con “los nuevos”⁹³, que nacen en el Lote, que no saben como mariscar.

Al igual que Mariana, Julia caracteriza la abundancia con relación a las posibilidades de encontrar trabajo:

“En el interior nunca te falta trabajo, todos trabajan, todos cuidan la huerta, a veces venden en la feria, van en bicicleta y con esa plata ya compran mercadería para mucho tiempo. Después está la cosecha del algodón y ahí van casi todas las familias hasta ahora, no te pagan casi nada pero igual vas. Allá casi no se necesita plata. En cambio acá no hay trabajo, y no podés hacer nada, esperar que te den un plan o algo, si no tenés sueldo estás de balde”.

Ambas mujeres refieren a las distintas actividades de autosubsistencia y al trabajo estacional en contraposición con la falta de empleo en la ciudad y la dependencia de la política para garantizar un sustento. La memoria sobre el empleo estacionario en las plantaciones algodoneras provoca esta asociación entre el monte - interior y tal situación de empleo estacional generalizado.

Por último, Octavio, que nació en Las Palmas (Chaco) y de unos cuarenta años, describió al monte en las colonias como lugar en el que abundaban seres sobrenaturales. Indicó que éstos no son como aquellos debido a que acá “no están los señores de los animales, porque se van cuando hay ganado y cuando cortan los árboles”. Según explicó, estos seres no presentan resistencia frente al avance del modo capitalista de producción; sin embargo, Octavio asegura que en el futuro “cuando lleguen a cortar los montes más sagrados, ahí donde viven señores

muy poderosos, ellos van a salir y se van a vengar por todo lo que les hicieron, van a haber terremotos, inundaciones, ya está empezando”.

Es decir, que en este contexto de conversación el monte es constituido como un lugar lejano en el espacio, que se corresponde con una forma de vida diferente a la que llevan ellos en el Lote. El monte es una forma de llamar a las comunidades rurales y está asociada a la vida de quienes viven en la actualidad allí. Los significados desplegados en torno a él se asocian con la pobreza, entendida como carencia de productos industriales; riqueza, entendida como capacidad de producir un sustento fuera de la dependencia del estado. En ambos casos, el monte como interior se construye en términos opuestos a la visión del Lote que trabajé en el capítulo anterior.

“Iban al monte los de antes”: El monte como lugar del pasado

Si se tiene en cuenta las trayectorias de la gente del Lote no es extraño que el monte se presente como lugar que está lejos espacialmente. Pero también en esta historia de migración se entiende que el monte sea un lugar del pasado, tiempo en el que ellos vivían en el interior. Esta referencia indica que la migración señala un momento de inflexión en las historias personales. Esta fuerte experiencia, diversa entre personas que migraron desde distintas regiones, se constituye en el eje de un relato compartido, como referencia de una historia grupal de las familias del Lote. Puede concebirse como parte de un proceso de producción de un pasado, que construye lazos comunizadores (Brow 1992). Un pasado que sintetiza experiencias comunes y que resulta explicativo de la actualidad.

Una tarde, mientras lavaba ropa, Mariana me contó sobre sus recorridos por el monte, en la Colonia La Primavera, cuando era chica. Para ella el lugar está asociado a su infancia, “nos trepábamos a los árboles, saltábamos por las ramas, y nuestra abuela nos llamaba para que la ayudemos con la leña”. Culminó su relato diciendo: “no me acuerdo bien, me parece que era sueño”. Mariana reconoce no tener tiempo para ir allí desde que vive en el Lote y consiguió trabajo. Es decir que no incluye al monte en sus movimientos cotidianos, sino que conserva el recuerdo.

Si se recuerda la primera cita del capítulo en la que un hombre de unos cuarenta años nos dijo que su padre luego de perder la cosecha de algodón: “se fue al monte, quebrantado, se fue a mariscar para que tuviésemos que comer y de ahí se levantó, cobró fuerzas para seguir”, se desprende que el monte es recordado como “almacén primitivo de víveres” (Trinchero 2000 :249). Esto significa que, a pesar del deterioro ambiental de los montes, aun representa un lugar que garantiza alimentos en momentos de crisis, en este caso debido a la pérdida de una cosecha. Esta caracterización del monte en el pasado se sustenta en la experiencia del monte como fuente de autosustento. De igual forma, Felipe, de unos sesenta años, se refirió a la centralidad del monte en el pasado:

“Yo alcancé a mi abuelo que tiene las armas de los antes. e' flecha, pero la punta e' palo carandá como cuchillo entonces cuando le clava al bicho en la paleta, bien acá le rompe los huesos y sale de vuelta, no queda. se revuelca. y con el arco la punta del arco esa es bien filosa, porque aquel tiempo había mucho tigre, pelea con los tigres, los hombres, los hombres son más corajudos no tenían miedo a los bichos. va y pelea. los tigres son malos. entonces con el arco que tiene le ataja y saca un cuchillo de carandá, no es de hierro ni nada, carandá bien filoso y con una sola mano le hinca bien acá cerca del corazón. ahí le mata al tigre, no tiene machete, porque en ese tiempo no hay machete no tiene escopeta, **de ahí del monte nomás**, e cuando toma una piedrita le afila el palo carandá. acá no tengo ni un palo carandá sino te iba a mostrar. que traía de juntar de Ibarreta, Fontana, palo duro como palo santo con ése hacía

antes la punta de la flecha con ése mataba los bichos. alguno antes le pone pero le pone cuando le tira así lejos y cuando le llega le hace fuego, no sé cómo se llama cuando termina todo, no sé cómo se hace. cuando pelea con los blancos digamos así malo era malo lo aborígen ahora ya no hay nada terminó todo. porque dice que cuando le mata al tigre y le saca el corazón, pone el fuego y come. para el que come más curativo más fuerte, no le tiene miedo a nadie, de los antes. así es de más antes. ya terminó, y así nomás descalzo porque calzado no conoce y le saca el cuero hay un animal que se llama no sé si guaraní dice murubí, en castellano no es. duro es y saca y hace una tirita, sandalia, hasta ahora lo hacen, alpargata no conoce. nosotros ahora mariscamos así pero con escopeta, con rifle, más antes así con flecha y con flecha podés agarrar capas agarrás de la cola, porque antes ponía así de la rama le corta así una ramita, así de largo, y la hace juntar la puntita así le hace poner un hilo y después le agarrás, y la avestruz mira allá pero todo parece árboles, sin embargo está una persona adentro, y después arriba cerquita está con la flecha y va con la bolso llena, pero no es bolso, es esos tejidos, lo que hace la yica, más mucho más se tira porque bolsa no hay, acá en Fontana. Acá la gente de más antes hacía”.

En esta cita se amplía, a partir de la enumeración, la asociación entre el monte y la pobreza. Felipe, describe uno a uno los elementos tradicionales que fueron reemplazados por mercancías. Este inventario da lugar a cuestionar la dependencia de tales bienes. Asimismo, da detalles de cómo se producían los elementos en el pasado y la comparación no se limita a los objetos. En el relato califica a los “aborígenes de antes” como “corajudos y fuertes” y da múltiples ejemplos para sostenerlo: hace referencia a la caza del tigre (yaguareté), y agrega que ellos eran “malos” porque “el aborígen pelea con los blancos” e indica que esto es un tiempo pasado al expresar que “ahora ya terminó todo”. De esta manera señala un punto de inflexión entre este pasado de autonomía económica ligado al monte y donde la marisca es el medio, y la actualidad caracterizada por la dependencia del dinero, de las mercancías.

En este sentido, no es sorprendente que muchas de las personas de Lote que posean un empleo estable piensen al monte fundamentalmente de esta manera. Lo que le ocurre a Mariana se repite entre otros empleados que manifiestan no ir más allá por “falta de tiempo”, “porque se me rompe la ropa”, “porque a los chicos no les gusta la comida de ahí, piden leche y pan”, entre otras explicaciones. Tales significados se vinculan a que el tener un empleo elimina la dependencia de actividades productivas para el consumo y la comercialización ligadas al monte. Pero también indica que los empleos urbanos se entienden como discordantes con las prácticas de marisca y recolección. Esto último se manifiesta en la afirmación de Mariana: “en el monte se me ensucia la ropa y no tengo qué ponerme para ir a trabajar”.

En esta equiparación entre “interior – pasado” y “monte” se hace uso de un procedimiento metonímico. Este procedimiento desplaza una parte a la totalidad; en este caso se selecciona uno de los lugares en los que se desarrollan actividades cotidianas en el interior para caracterizar al conjunto de la experiencia allí. Por lo tanto, se extiende el significante monte a las áreas de vivienda, las parcelas de cultivo y su entorno, que en contextos en los que se definen específicamente los lugares, son distinguidos nítidamente del monte. Es decir, que este procedimiento del habla construye una comparación y da cuenta de las tensiones que presenta la vida cerca de la ciudad de Formosa. Al hablar de monte, en lugar de comunidades rurales, se produce al interior como lugar de pobreza, vista como carencia de mercaderías y dificultad de acceso al dinero; de riqueza, descrita como las alternativas de producción para el autoconsumo, la autonomía económica que implican estas actividades y la abundancia de empleo en agroindustrias; y como un lugar alejado de su experiencia actual en el Lote.

Si bien mucha gente del Lote viaja periódicamente a visitar a parientes que viven en las colonias rurales del interior y reciben también sus visitas, dentro del ordenamiento de sus

trayectorias personales se produce un quiebre, en tiempo y espacio, con el interior. En él la producción del monte como metáfora de lo que se dejó atrás y está lejos, tiene un fuerte basamento en la experiencia de migración, que, como dije, produce un pasado compartido.

2- “Hasta ahora vamos”. El monte y las prácticas actuales

La imagen compartida del monte como algo alejado que constituye, a veces, la única referencia entre personas que no mariscan ni recolectan, no inhibe la producción de significados sobre el uso del monte en la actualidad. En este apartado pretendo mostrar cómo el monte es producido, no tan solo a partir de los recuerdos y los contrastes entre una vida urbana en la ciudad de Formosa y una vida rural en el interior. Asimismo, el monte se constituye como uno de los lugares por los que los toba del Lote circulan en su vida cotidiana. Indicaré cómo en estos movimientos el monte también es definido en oposición y por continuidad a otros lugares, fundamentalmente el Lote y el centro de la ciudad.

En particular se puede pensar el uso del monte en dos sentidos, por un lado la búsqueda de productos de consumo, como la leña, miel y carne; por otro, la obtención de materias primas (hojas de totora) y productos comercializables (plumas), que nos habla de la mercantilización de los productos del monte (Gordillo 1995 y Trinchero 2000).

Cuando, a partir de lo que observaba, empecé a preguntar por los recorridos por el monte, un primer aspecto que me sorprendió fue encontrar que tanto hombres como mujeres empleaban una gran diversidad de términos, en castellano, para nombrar distintos sitios dentro del monte y precisarme sus acciones allí. Esto me indicó que a pesar del alejamiento que me presentaban en el sentido del monte como metonimia del interior, la apropiación de estos montes forma parte de sus experiencias actuales. Los mariscadores cuando salen a cazar una vez por mes o más esporádicamente, viajan entre diez y veinticinco kilómetros para encontrar “montes grandes”⁹⁴. Me explicaron que buscan estas zonas, que tiene árboles altos de seis metros o más, y abajo es “limpito, pasás entre los árboles, no necesitás machete” y es donde duermen cuando permanecen varios días mariscando, porque allí encuentran animales. Los “cardales” son para ellos lugares seguros donde no entra el personal de las estancias y las “abras” son los lugares abiertos que toman como puntos de referencia.

Mariscadores y mujeres que recolectan materiales para artesanías reconocen que la estepa “es un monte bajito” en medio del pastizal y de una sola especie, “estepa de algarrobillo, de espinillo” y los mogotes como conjuntos de arbustos en medio de los pastizales, los cuales pueden formarse alrededor de un árbol o entre árboles. Ambos lugares son usados por hombres y mujeres como escondites. Los campos abiertos, las zonas de pastizales, donde conviven el ganado y los ñandúes, según explicaron, son donde se corre más peligro de ser descubierto por los propietarios de los campos. Las mujeres describen con mucho detalle los esteros con piso de arcilla, con unos cuarenta centímetros de agua que “llega a la rodilla”, los embalsados, más profundos que el estero, algunos tienen sectores de espejos de agua transparente. Las cañadas son descritas como lugares bajos e inundables estacionalmente, situadas dentro y fuera del monte. Las lagunas son extensiones mayores de agua que tienen sectores de espejo y otros de plantas acuáticas. Se desprende de esta caracterización que cada uno se define, no solo por sus características físicas, sino también por los usos que permite y las dificultades que presenta.

En concreto, la actividad que se realiza con mayor frecuencia⁹⁵ y está más extendida en el Lote es la búsqueda de leña, que demanda varios viajes semanales a la mayoría de las familias, ya que la leña se consume a diario. Por otro lado, las mujeres van alrededor de una vez por mes a buscar hojas de totora y de palma para la producción artesanal. Al inicio del

verano es común que los hombres vayan a pescar con mayor intensidad. En particular, en los últimos años, se ha generalizado la pesca de morenas, que se realiza durante todo el año, para la venta como carnada viva. La caza es menos frecuente, los viajes implican preparativos especiales entre los hombres que van esporádicamente cada mes o menos. Obtienen pescado, carne silvestre y miel que se destinan al consumo doméstico, a veces se cortan troncos de palma para emplearlos en la construcción; por último, las plumas y pieles se venden a acopiadores en el Centro. En estos recorridos al monte también es común que se junten hierbas medicinales.

Ni la caza ni la pesca contribuyen de forma significativa a la alimentación⁹⁶, es un acontecimiento inusual que una familia tenga carne silvestre, que por otro lado muchas veces es aportada por parientes del interior en sus visitas. En síntesis, el monte satisface por completo el consumo de leña y la provisión de materiales para la confección de artesanías (que realizan las mujeres). La caza y la pesca son actividades secundarias que no hacen aportes significativos al consumo familiar de alimentos, se realizan esporádicamente y no involucran a la totalidad de los hombres. La venta de los productos de la caza y la pesca de morenas son, sí, una de las múltiples estrategias para generar ingresos.

Estas actividades se desarrollan de acuerdo a una división sexual del trabajo, tal como la presentaron las etnografías clásicas. Es decir, que el género divide la experiencia en el monte, en momentos, agrupamientos y modalidades particulares de hombres y mujeres. En el Lote, los hombres van solos o en grupos a pescar, buscar madera y recolectar miel, pero cuando se disponen a salir de caza lo hacen siempre en grupos. Las mujeres salen generalmente con otras mujeres y con sus hijos, a juntar leña, o recolectar totora y hojas de palma. Los chicos solo salen acompañados de parientes cercanos adultos, los ayudan y juegan gran parte del tiempo.

En sus recorridos por el monte las personas del barrio deben ingresar en propiedades privadas, lo cual provoca conflictos constantes con sus propietarios y constituye una experiencia común a las distintas prácticas en el monte. A pesar que la búsqueda de leña no despierta tantos inconvenientes, en particular cuando la realizan mujeres y chicos, la mayoría de las personas con las que dialogué, atravesó experiencias violentas, fundamentalmente tener que huir y esconderse de las balas de empleados de los campos privados. Si bien con los empleados del campo donde se ubica el monte lindante al Lote existe un acuerdo tácito, éste es un caso excepcional que es explicado en tanto “el dueño del campo tiene que cruzar el Lote para entrar con el auto”. Entre las prácticas dentro del monte, la más conflictiva es la caza que implica el ingreso de grupos de hombres armados a campos privados durante varios días. En consecuencia, una manera en que se caracteriza a los montes es por la actitud de su propietario y por el grado de conflictividad que implique ingresar en ellos.

A continuación desglosaré cada una de las actividades económicas realizadas en el monte, para analizar con profundidad los distintos significados asociados a cada una de ellas. Intento dar cuenta de la forma en que estas prácticas constituyen al monte como lugar y cómo el lugar las pauta recíprocamente.

La búsqueda de leña

En la actualidad, casi la totalidad de las familias del Lote depende de la leña como combustible. Hasta el aumento generalizado del gas, producido a comienzos del 2002, las familias que tenían un ingreso estable compraban garrafas cada vez que lo necesitaban, diferenciándose así de quienes no tenían esta posibilidad. En general, las mujeres valoran la posibilidad de cocinar con gas, porque según Julia “es más limpio, no da humo, no da olor a

la ropa, no se ensucian las ollas”. Por otro lado, se valora no tener la necesidad de buscar leña con tanta intensidad. Paula indicó que el monte durante las lluvias “se llena de agua y aparecen los bichos, el otro día una vecina fue y el agua le llegaba a la cintura. Abajo del agua puede haber cualquier cosa, víboras, bichos”.

No obstante, las familias que pueden comprar garrafas, combinan el uso del gas con la leña. La madera es usada para hacer fuego en los aleros externos, tomar mate, cocinar tortas fritas porque “es más fuerte y salen más ricas” y permite hacer nawolé⁹⁷. Se la emplea también como calefacción en invierno y para calentar agua en cantidad. En un sentido general, muchos hombres y mujeres manifiestan que les gusta tener el fuego, en especial a la noche para “quedarse conversando tranquilos y tomar mate antes de acostarse”. Es decir que el uso de la leña es generalizado, si bien para algunas familias es una elección para usos particulares, mientras que para otras es el único combustible al que acceden.

Tanto hombres como mujeres, por separado, se turnan para buscar leña, van a veces en bicicleta, caminando con un carrito o la traen atada en la espalda. Las mujeres ancianas son reconocidas como las personas con mayor capacidad para traer leña en cantidad y de lugares alejados. Las familias que no tienen otra opción de combustible deben buscar leña cada dos o tres días, e inclusive cuando se suceden varios días de lluvia. En las familias con un ingreso fijo, por lo general, no es quien posee el empleo sino otro miembro del grupo el que la busca. Por otro lado, algunos hombres recolectan leña para venderla en el Centro, una de las actividades que se ha intensificado en los últimos años ante la falta de otras formas de empleo informal (“changas”). Este tipo de recolección se diferencia de la de consumo familiar ya que se debe reunir un mayor volumen de leña y se privilegia las maderas duras.

“El trabajo de las mujeres”: prácticas femeninas en el monte

La confección de artesanías es una fuente de ingresos significativa para las familias. Inclusive las mujeres que poseen un empleo, producen regularmente en sus hogares bolsos y distintos tipos de cestos que venden luego en el Centro de la ciudad. Según las mujeres, “muchas veces es lo único que nos da de comer, lo único seguro”. Está caracterizada como “el trabajo de las mujeres”, aunque algunos hombres colaboran con ellas y existe una proporción pequeña de hombres que realizan artesanías, pero trabajando técnicas distintas. Así, las mujeres en grupos de amigas, parientes y vecinas van regularmente al monte, específicamente a bañados, donde buscan hojas de totoras, y a pastizales para obtener hojas de palma. Para dar cuenta de las prácticas y relaciones asociadas a salidas al monte, transcribo parte de las notas de campo tomadas luego de acompañar a un grupo de mujeres.

Una mañana de junio llegué a visitar a Clara y la encontré preparándose para salir. Iba a lo de Inés, su cuñada, a proponerle ir juntas a buscar hojas de totora. Jacinta, su vecina, de más de setenta años, ya se había sumado. Querían aprovechar para buscar hojas antes de que cayeran las primeras heladas y la totora se quemara. Mientras caminábamos, Clara me contó que a Inés le resultaba complicado salir porque tiene a su cargo el cuidado de los cuatro hijos de su marido junto al suyo de un año. No tiene familiares ni amigos en el Lote que la ayuden, porque se mudó desde Comandante Perín hace menos de un año. Por otra parte su marido consiguió hace unos meses un empleo y trabaja todo el día en una biblioteca en el Centro “lo acomodaron los políticos” me explicó Clara. Al decir esto recordó su plan, y aclaró con una mirada cómplice que: “los políticos ahora le piden a Inés que cocine para la gente de su manzana y todos los viernes le traen la mercadería en un auto. Les vamos a pedir que nos vayan a buscar en auto las totoras que cortemos hoy. No van a poder decir que no. Así que podemos juntar bastante”.

Cuando llegamos a lo de Inés, entramos a su casa y al hacerle la propuesta, ella aceptó enseguida. Hizo una nota para que dejaran salir a su hija mayor de la escuela, y mandó a otra, de unos seis años, a buscarla. Mientras tanto, con Clara, arreglaron lo que llevaría cada una y riéndose anticiparon que el agua iba a estar fría y me preguntaron si estaba segura de querer ir con ellas. Luego iniciaron una conversación en idioma, lengua toba, que Clara luego me tradujo. Estábamos en el ambiente más grande de la casa de Inés, construida por uno de los últimos planes de vivienda. Se notaba que en ese lugar ella fabrica sus artesanías, había restos de hojas de totoras, un par de moldes de madera y unas sillitas bajas. En una esquina había dos sillas altas con pilas de ropa sucia que en un momento de la charla, en idioma toba, Inés señaló con preocupación.

Unos minutos después saludamos a Inés y volvimos a lo de Clara a esperar. Mientras caminábamos, Clara me explicó que si bien Inés estaba muy entusiasmada por ir, dudaba por el trabajo atrasado que tenía en la casa. Por ese motivo había señalado con preocupación la pila de ropa sucia explicando que temía su marido la retase. Los últimos meses él se había enojado con frecuencia porque ella no había terminado de limpiar la casa y no lo había esperado con la comida lista. Inés estaba sobrepasada de trabajo desde que, además de realizar las tareas domésticas, cuidar a los chicos, hacer artesanías para vender en la ciudad y cocinar semanalmente lo que traían los punteros, debía cumplir las seis horas de trabajo para el plan de Jefes y Jefas de Hogar en el Polimodal del barrio. Desde entonces, los conflictos con él se habían intensificado. Inés tiene pocas alternativas para aliviarse de trabajo, porque sus parientes mujeres, que podrían ayudarla, están todas en Perú.

De vuelta en su casa Clara se puso a terminar un bolso, y me contó cuáles son los lugares a los que van más frecuentemente a buscar totoras, nosotras iríamos a un estero que llaman Perdido, sobre la ruta 81 a unos cinco kilómetros del Lote. Me explicó que muchas mujeres van ahí porque “es bajito, no es tan peligroso. Sólo te mojás hasta la cintura y casi no hay bichos”. Otro lugar al que van muchas es “un embalsado muy profundo, con el agua cristalina, transparente”, con un sector de totoras en un extremo, al que solo se puede acceder nadando.

Clara no va a este lugar porque la inquieta. La noche anterior a ir por primera vez, hace varios años, soñó con una mujer de cabellos largos, cuyos extremos eran totoras, que le pidió llorando que no le corte el pelo porque le dolía. Al día siguiente, y pese a las burlas de sus amigas, no quiso entrar al agua. Pudo ver desde afuera cómo, apenas sus compañeras habían empezado a cortar la hojas, el agua “se empezó a levantar y sopló un viento muy fuerte”. Todas salieron enseguida reconociendo el peligro que las amenazaba y corrieron sin mirar atrás, hasta llegar al Lote. Clara me explicó que era la mujer del embalsado que estaba enojada y quería hundir a sus amigas. Más adelante, se enteró que otras mujeres del Lote tuvieron sueños similares. Le pregunté el motivo por el cual las mujeres siguen yendo, a pesar del peligro, a lo que me contestó que las totoras que hay ahí son las mejores para fabricar artesanías, blandas y resistentes. Después de esto, Clara me explicó el peligro que implica hacer estos viajes durante la menstruación “te puede saltar cualquier bicho, de la tierra o del agua te huelen y te siguen. ¿Vos no estás indispueta, no? Sino no vas a poder venir”, me preguntó⁹⁸.

Mientras conversábamos Clara metió en un bolso una muda de ropa para entrar al agua, un cuchillo de cocina, un poco de nawolé. Unos minutos después llegaron sus hijos del colegio, su hijo menor, de ocho años, insistió en venir, y aunque Clara trató de disuadirlo recordándole lo mucho que se había cansado la última vez, ante su insistencia, accedió. Unos minutos después llegó Inés, llamamos a Jacinta, la vecina, y salimos. Caminamos por el costado de la

ruta todo el tiempo, durante una hora, en la que Clara no sacó su vista de su hijo menor al que le indicaba que no se acercase mucho a la ruta.

A partir del momento en que nos apartamos del barrio conversamos todo el tiempo, nunca las había visto a Clara y a Inés hablar tan fuerte y animadas. Clara me tradujo la conversación que fue fundamentalmente en toba. Clara e Inés, que son cuñadas, empezaron hablando (no exactamente de las virtudes) de su suegra y animadas me narraron diversas situaciones con ella. En un momento, pasamos por al lado de una laguna chica, dentro de un campo privado, al borde de la ruta. Me contaron que antes recolectaban también, ahí pero no les gusta tanto por que “hay mucho yacaré”. Recordaron, entre risas de un episodio en el que Clara casi se cae al agua intentando huir de uno.

Luego hablaron sobre los políticos que trabajan con el marido de Inés. Jacinta y Clara criticaron su falta de colaboración con ella cuando tiene que cocinar ella sola para toda la gente de su sector del barrio que apoya al puntero con el que su marido se vincula. Dando fuerza a la argumentación ensayaron conversaciones entre Inés y los políticos para convencerlos de que fueran a buscar las hojas de totora que juntasen ese día. Clara aprovechó para motivar a Inés a que le explique a su marido que ella no puede trabajar más de lo que trabaja, y le recordó que “tu marido no tiene derecho a tratarte mal, no puede ser que te haga llorar”.

Cuando llegamos al bañado, nos instalamos en un lugar que se notaba es usado frecuentemente por otra gente, había muchos restos de hojas desparramados y distintos senderos de ingreso al totoral. Las tres se cambiaron de ropa en una hondonada del pastizal y luego entraron al bañado. Antes de entrar Jacinta pronunció unas palabras en idioma⁹⁹. Luego se distanció y caminó en el sentido contrario a las otras dos que avanzaron juntas y siguieron la charla. A partir de ahí empezaron a cortar las hojas y hacer paquetes que iban sacando cada tanto. No entré porque no quise interferir con su trabajo. Me quedé afuera con los dos hijos de Clara, jugando con flores de totora, y restos de tallos abandonados que, me enseñaron, se pueden hacer volar a una distancia considerable.

Una vez cortadas las totoras, separaron las hojas unidas en un tallo y descartaron las que no sirven, entre ellas, las de plantas que han florecido. Clara me hizo sentir al tacto la diferencia, sutil para mí, entre las hojas buenas y las que se quebrarán una vez secas. Durante esta selección fueron armando paquetes, mazos de ½ metro de diámetro aproximadamente, una actividad que llevó el doble de tiempo de lo que llevó cortar las hojas. Mientras armaban los mazos Clara e Inés reconocieron a Jacinta cómo “la más guapa”, la más fuerte y hábil de ellas. Efectivamente fue ella quien juntó más mazos, lo que celebraron sus compañeras. En medio de risas la compararon con Inés, la más joven de las tres que “es garrapata porque le da miedo caminar sola dentro del totoral y se queda pegada”. Hablamos del viaje de Clara en Buenos Aires, de mi vida en la ciudad, de las cosas que extraña Inés de Perú. Ambas me explicaron no querer vivir en la ciudad porque “no hay espacio, salís a tomar mate y tenés un edificio enfrente, no hay lugar para nada”. Luego les pregunté por la comercialización de las artesanías a lo que explicaron las dificultades que trae para ellas, debido a la competencia entre grupos de mujeres y a la cada vez menor ayuda del ICA. La alternativa que tienen, por el momento, es recorrer el Centro y en ese momento también participar en el Club del Trueque.

Pasado el mediodía llegó el hijo mayor de Clara, de unos dieciocho años, en bicicleta y se llevó dos de sus mazos. Una vez terminado el trabajo, las tres mujeres se encargaron de esconder el resto de sus mazos en medio del pastizal, porque temían que alguien del barrio se los robara. Volvimos al Lote avanzada la tarde, todos teníamos hambre, así que el camino de vuelta solo hablamos de lo que íbamos a comer apenas llegásemos.

Como mencioné anteriormente, la producción de artesanías se mantiene a lo largo del año y se vende o troca en el Centro de la ciudad. En consecuencia, la comercialización de artesanías representa una fuente de dinero y mercancías significativas para los hogares, proveyendo un resguardo económico para aquellos momentos en los que no se percibe otra fuente de ingresos. Permite satisfacer, de manera muy precaria, algunas de las necesidades básicas de los grupos familiares. Sin embargo, los límites de comercialización impuestos por la saturación de la demanda de estos bienes en un mercado reducido, la competencia que esto genera entre las mujeres, y el precio subvaluado de los productos, hace que la producción de artesanías sea una actividad económica restringida.

Algunas de las mujeres que tienen empleo estable realizan esta actividad como complemento de su sueldo, como se mencionó en la Introducción. En muchos de estos casos, ellas no van a buscar la materia prima al monte, sino que utilizan lo recolectado por otras mujeres del grupo familiar, o incluso compran las hojas a otras mujeres que las comercializan. Aquellas que son beneficiarias directas de planes de empleos no abandonan ninguna etapa de la actividad ya que sus ingresos son bajos y temporales.

La frecuencia de visitas al monte está relacionada con la estacionalidad de los recursos y también a la variación de la demanda de artesanías en el mercado local y en la ciudad de Asunción del Paraguay. Los grupos de artesanas se organizan para ir al monte entre amigas, parientes y vecinas, que suelen vivir en un mismo sector del barrio.

Si bien las mujeres mayores son reconocidas por su conocimiento y habilidad, ellas no lideran la actividad. Durante estas salidas, las mujeres realizan un trabajo cooperativo desarrollando relaciones horizontales. Dado que son uno de los únicos momentos en los que comparten una actividad sin la presencia de sus maridos, estas salidas constituyen uno de los pocos espacios de socialización estrictamente femeninos que operan reforzando la autonomía de las mujeres.

El acceso comunal a los recursos no implica que el producto del trabajo de recolección no se transforme en propiedad de cada una de las artesanas. En la salida quedó claramente definido cuántos mazos recolectó cada una; inclusive se usa el posesivo “mi mazo” para indicar a quien pertenece cada uno. Esta propiedad también se evidenció en la preocupación porque no les roben los mazos.

Por lo observado en el Lote, las hojas de totora no se reparten de forma extensiva, sino que quedan restringidas a los lazos de mayor proximidad, circulan de manera similar a los alimentos industriales. Este producto del monte se diferencia de los que son de consumo directo, por ejemplo la carne o la miel. Puede pensarse que como las artesanías se constituyen en mercancías por lo tanto las materias primas que sirven para su confección, quedan incluidas dentro de la lógica mercantil.

Además del tipo de relaciones de trabajo que se establecen en las salidas al monte, quedó manifestado que toda la actividad genera un contexto de autonomía de sus familias, vecinos y las obligaciones domésticas. Según lo observado, las mujeres encuentran en el monte un lugar de intimidad¹⁰⁰, donde conversar libremente, de estar lejos de las obligaciones con parientes y maridos, y de estar lejos del chisme. No es casual que una de las conversaciones durante la recolección de totoras girara alrededor de cómo Inés debería negociar con los políticos y manejar las presiones de su marido. Es decir que las salidas se construyen como un espacio - tiempo de autonomía no solo en un aspecto productivo.

Por otro lado, una vez por mes las mujeres piden al ICA que el camión de la institución las lleve a buscar totoras para poder transportar lo recolectado. Muchas veces comparten estas salidas con hombres que aprovechan la disponibilidad del vehículo para traer leña en

cantidad. Esta es la única ayuda que las mujeres reciben del Instituto en el proceso de producción de sus artesanías. Alba, una mujer de más de cincuenta años que trabaja en el Centro de salud hace 20, es quien se encarga de realizar el pedido del camión, porque, según me explicaron otras artesanas, “todos los funcionarios del ICA la conocen”, es decir que se asume como representante de las artesanas en esta instancia. Una vez que el camión está confirmado, las mujeres se avisan mutuamente el día y horario en el que saldrá el camión intentando que los hombres no se enteren porque, según explican “cuando los hombres vienen, no hay espacio y aplastan la totora con la leña”.

Sin embargo, la mayoría de las veces los hombres viajan con ellas. El camión los busca temprano a la mañana, dejando a las mujeres en el totoral y a los hombres en la entrada de un bosque. Unas horas después, los recoge con sus cargas para dejarlos, avanzada la tarde, en el Lote. Es decir que, dado que las mujeres realizan sus trabajos en un espacio diferente del utilizado por los hombres, esta actividad se lleva a cabo de forma independiente a la de ellos. Hasta aproximadamente 1996, el ICA cumplía un papel fundamental en la comercialización de las artesanías a través de un local montado en su sede, organizando la distribución a comercios de la ciudad y promoviendo la participación de las mujeres en ferias dentro y fuera de la Formosa. Sin embargo, con el paso de los años, esta ayuda fue perdiendo protagonismo y ya en el año 2002, la institución comenzó a cobrar a quienes usan el camión, dos pesos para cubrir el costo del combustible. Asimismo, comenzó a cobrar los viajes que se realizan anualmente en el mes de noviembre a la ciudad de Asunción del Paraguay con el propósito de vender las artesanías¹⁰¹. Como el costo establecido por el ICA es igual al de pagar una Kombi privada, las mujeres han elegido esta segunda opción en señal de protesta. Acción que se puede entender como una forma no buscada de adquirir autonomía respecto de este organismo.

A diferencia de la búsqueda de hojas de totora, la recolección de hojas de palma implica una mayor exposición al riesgo ya que deben atravesar pastizales ubicados dentro de propiedad privada. Estos terrenos están más vigilados ya que allí es donde pasta el ganado. Por este motivo es frecuente que las artesanas sean ayudadas por sus maridos en la obtención de hojas de palma. Agustín, marido de Julia, de unos cuarenta años, contó que para buscar estas hojas se corre más riesgo porque hay que “entrar bien adentro de los campos en lugares abiertos”. Por este motivo, prefiere ir a buscarlas él mismo. Además, según explicó Julia, “se necesita tener fuerza para voltear las palmas, Agustín aprovecha y trae el tronco para construir, lo trae en la bici, yo no puedo hacer eso”. En este sentido, se pone de manifiesto que la división del trabajo no inhabilita la posibilidad de cooperación entre hombres y mujeres. En este caso particular, Agustín se expone a las situaciones de mayor riesgo liberando a Julia de tener que hacerlo.

Además de colaborar en la recolección, algunos hombres cooperan ocasionalmente en la producción de artesanías. Sin embargo, esta colaboración no cuestiona el carácter femenino de la actividad, son las mujeres quienes controlan el proceso de producción, distribución y venta de estas mercancías. A modo de ejemplo, una mañana de lluvia, mientras Clara y Martín estaban haciendo bolsos, Martín se quejó: “Clara no me deja hacer este diseño de manija, no entiende mi arte”. Sin embargo Martín no logró hacer el diseño que quería dado que entre risas Clara respondió: “no se lo vendo a nadie con tu arte” y lo hizo seguir trabajando.

Un caso particular de colaboración es lo que ocurre entre Catalina, de veintisiete años, que nació en Bartolomé de las Casas, y su marido de treinta años, de Gral. San Martín, (Chaco).

Catalina no va al monte desde que se casó, y delega la recolección de hojas a su marido. Explicó que no va porque “es peligroso, te podés encontrar con cualquier persona, a una chica la quisieron violar¹⁰², está lleno de bichos. Por eso Nicolás prefiere ir y traerme lo que necesito”. Sin embargo, afirma que cuando su abuela estaba viva, la acompañaba frecuentemente y le gustaba mucho ir al monte con ella. En la actualidad Catalina encuentra al monte como un lugar peligroso, donde puede ser atacada (sexualmente) y hace referencia a una mayor exposición a los “bichos”. De manera que lo constituye como un lugar de exposición donde no tiene un control, y en donde no puede recurrir a la ayuda de su marido y familiares, de ser necesario.

Por el contrario, Clara y sus amigas si bien reconocen también la existencia de peligros, plantean formas de manejarlos. Como quedó expresado, Clara evita ir al embalsado habitado por la mujer - guardián, no sale al monte indispuesta y expresa tener un margen de maniobra ante el peligro, como los relatos de escapes del yacaré e inclusive de la furia de la mujer - guardián del embalsado. Por otro lado, evitan los peligros concretos que implica el ingreso a campos privados, recolectando en un bañado en terrenos lindantes a la ruta. O sea, que Catalina entiende al monte como un ámbito particularmente peligroso para ella, y al resaltar solamente los peligros construye una imagen de mujer vulnerable, en contraposición con la figura masculina de Nicolás quien aparece con posibilidades de enfrentar tales amenazas. De forma preliminar puede pensarse esta co-construcción del monte como lugar peligroso, como forma de control masculino, sobre este espacio de autonomía y socialización femenina.

También se puede mencionar que para Marina, de unos veinticuatro años, soltera y madre de dos hijos, que cuando la conocí vivía en su casa paterna, la producción de artesanías le permitía “tener algo de plata para comprarle ropa a los chicos, para ayudar a mi mamá”. Se desprende de su afirmación que la actividad le posibilita un grado de autonomía de su familia, aun viviendo con ellos y hacerse cargo de un aspecto de la crianza de sus hijos que de otra forma correría por cuenta de la madre. Unos años más tarde, con el dinero que gana de esta venta y de trabajos esporádicos de limpieza, Marina se fue a vivir sola con sus hijos a una casa mucho más pequeña que la familiar. Cuando la volví a encontrar me contó lo contenta que estaba de tener su casa; afirmó que “con mi trabajito voy tirando y sola, con los chicos, estoy más tranquila”. Entonces, el manejo de dinero no solo implica cierto dominio dentro de una familia, sino que habilita a algunas mujeres la posibilidad de independizarse de sus familias maternas sin estar casadas.

En síntesis, el reconocimiento de esta actividad como “el trabajo de las mujeres”, es una forma de organización femenina, autónoma a los hombres, que puede entenderse en distintos niveles. Por un lado, se constituye como actividad económica sobre la que las mujeres tienen dominio, que se realiza en medio de relaciones horizontales, y dentro del monte, a partir de un acceso comunal a los recursos. Además, la recolección de materiales aparece como un ámbito de independencia del trabajo doméstico y de autonomía de sus maridos, parientes y vecinos. También abre la posibilidad de tener un espacio de encuentro y tranquilidad entre amigas y parientas mujeres. Por último, genera una esfera de trabajo femenino, que les permite obtener dinero y administrarlo según su criterio.

“Mariscamos todavía”: prácticas masculinas en el monte

Una mañana en la que conversábamos con Felipe sobre su vida antes y después de llegar al Lote, me explicó que los hombres del Lote “todavía” se dedican a la marisca: “Lo que más persigue son avestruz... vender la pluma, charquear la carne, traer uno diez kilogramos, quince kilogramos de charqui, ya tenés para semanas, y vendés esa pluma y comprás harina, grasa... porque no hay trabajo”.

Felipe no solo me ofreció esta explicación, también otras personas del Lote relacionaron la marisca a la falta de empleo en la ciudad. Sin embargo, a diferencia de la confección de artesanías, ésta no es una práctica generalizada, ni tampoco regular. La marisca realizada para obtener productos comercializables involucra, según los cálculos de Marcos, quien intentó organizar reuniones entre mariscadores, a unos treinta hombres, que cazan con cierta frecuencia, y unos cincuenta “moreneros” que pescan regularmente con fines comerciales, además de algunos que recolectan miel para venderla en el Centro¹⁰³.

Por otro lado, varios hombres cazan esporádicamente para obtener carne silvestre, y pescan para consumo familiar. De todas maneras, la caza, recolección de miel y la pesca son actividades irregulares que contribuyen de manera insignificante al consumo doméstico, y marginal como actividad comercial. Sin embargo, se observó una intensificación de estas actividades en momentos de retracción económica en los que los hombres difícilmente encontraban changas en el Centro de la ciudad.

Según lo observado, los hombres que crecieron en el interior saben mariscar y expresan haber aprendido a mariscar cuando eran chicos y junto a parientes cercanos. Sin embargo no llevan a sus hijos al monte con ellos por el riesgo que implica entrar a los campos privados, motivo que lleva también a muchos hombres a no ir en absoluto a mariscar. Esto produce diferencias generacionales expresadas en afirmaciones como “la marisca se está perdiendo entre los nuevos”. En este sentido, la marisca es una actividad conflictiva, al desafiar la propiedad privada, y obligando a los hombres a ingresar a los campos armados con rifles no registrados y a cazar animales vedados por la legislación de fauna provincial. En una oportunidad Juan y Mariana me explicaron las dificultades que se presentan al ir al monte:

Juan: Vos tenés que entrar en el campo ajeno sin permiso, corrés el riesgo que te maten.

E: ¿Y las leyes qué es lo que dicen? ¿Ustedes pueden entrar a cazar?

Juan: No se puede, está terminantemente prohibido.

Mariana: Es monte ajeno, tiene su dueño.

Juan: Así que nadie te da permiso. Si vos sacás permiso nadie te quiere dar permiso, (...) en algunos lugares la gente se van y sacan permiso al dueño de la estancia. Si le da permiso y si no le da bueno. Ahora sale primero le avisan a la policía, nosotros vamos a entrar a tal parte, vamos a sacar permiso por ahí si nos da vamos a andar cinco días seis días después volvemos.

E: ¿Permiso de palabra es nomás?

Juan: Claro, en el dueño de la estancia pero...

Mariana: Vos no le mataste ni una vaca. Vos mataste a un bicho libre que no tiene dueño. Ahora si vos entrás en un... ¿cómo se llama esto?

Juan: Campo privado y le traés a una vaca.

Mariana: No, no, donde están los bichos, zoológico, si vos entrás y “¡Ah! ¡Está lindo el ñandú!” [Gesto de disparar] [Risas] Ahí sí que estás matando un bicho que tiene dueño, pero en el monte no, son animalitos libres.

Felipe, aclaró:

E: ¿los dejan entrar al monte?

Felipe: No. Claro, por ahí si yo encontrara un señor bueno, dueño del campo, permite, y sino robás los animales te deja, porque hay muchos que se roban los animales.

Aquí se pone de manifiesto que la conflictividad que implica el ingreso a propiedades privada para cazar es mucho mayor que la que implica el buscar leña y materiales para artesanías. Los mariscadores imputan esta prohibición apelando a que no cazan ganado, sino animales silvestres que “no tienen dueño”. En el capítulo 6 ampliaré esta dimensión conflictiva del ingreso al monte.

Retomando el problema en torno al “permiso” de ingreso, Juan y Octavio manifiestan haber sido invitados por el propietario de un campo un par de veces a cazar. La invitación se originó en el ámbito de la política, ya que este propietario es un funcionario con quien se relacionaron en gestiones por su asociación. En estas salidas de marisca, si bien mientras estuvieron en estos campos no corrieron peligro, se expusieron nuevamente apenas cruzaron a campos vecinos. Es decir que no existen mayores alternativas para evitar este conflicto.

Los preparativos y características del viaje varían, según los motivos que muevan a mariscar. Cuando buscan miel o van a pescar a riacho Formosa salen generalmente por el día y suelen ir solos o acompañados por otra persona. Si van a pescar morenas, llevan una red y baldes, si pescan para consumo familiar llevan una caña y carnada, y si buscan miel llevan algo para hacer fuego y los recipientes donde traerla. Cuando van a mariscar animales del monte salen por varios días en grupos de entre tres a seis personas.

Me concentraré ahora en este segundo tipo de viajes que amplían las experiencias de los viajes más cortos y adquieren mayor relieve en los relatos masculinos sobre el monte. Me Centro principalmente en las explicaciones de Octavio y Juan, quienes suelen mariscar juntos y Marcos, que sale con otro grupo. En este punto resultó imposible acompañar a los hombres en una salida para mariscar, a diferencia de lo que pude trabajar con las mujeres; la observación de las prácticas masculinas fue parcial y debí reconstruirla a partir de sus relatos.

En junio de 2002 Juan estaba particularmente ansioso por conseguir dinero para viajar a Buenos Aires para resolver asuntos de la asociación civil a la que pertenece. Decidió salir a cazar ñandú para vender sus plumas y conseguir el dinero que necesitaba. Varios días antes Juan había empezado a planear una salida al monte de varios días con dos amigos, Octavio y Daniel. El día anterior confirmaron el viaje, enviándose mensajes a través de sus hijos.

La tarde anterior Juan, con la ayuda de sus hijos y Mariana, se dedicó por entero a prepararse. Buscó y acomodó su “ropa de monte”, ropa militar que “fue un regalo de un ex- combatiente de Malvinas en Buenos Aires”, y especificó que la encuentra particularmente apropiada para poder ponerse el disfraz de hojas de palma atadas a la cintura que usa dentro del bosque. Mariana le acercó varias bolsas de plástico para traer los animales, una lata donde cargar miel, y un plástico grande que él usa para cocinar, “hago un hueco en el piso, pongo el plástico y tengo una olla para amasar” explicó y aclaró que le sirve también para refugiarse si llueve. Dentro de una mochila fue poniendo la comida para esos días. A él le tocaba llevar harina para las tortas fritas, “a todos les gusta como las hago”, declaró sonriendo y agregó a la mochila un paquete de arroz que le trajo su hija de ocho años. “El resto de las cosas las llevan mis compañeros, nos repartimos y en el monte compartimos todo”, aclaró. Luego, se dedicó a limpiar el rifle y buscó las balas. Al atardecer infló las gomas de la bicicleta, sujetó el bolso al portaequipajes y ató el arma y el machete en el travesaño. Mientras hacía esto último, Juan me contó lo que hace antes de ir al monte:

“Tenés que cuidarte si tu mujer está indispueta, no tenés que sentarte en una silla en la que ella se haya sentado antes, porque el arma pierde fuerza. Le tirás al animal y nunca muere, también pasa que ves huellas y nunca encontrás los animales. Parece que los animales también sienten el olor. Tampoco podés ir después del nacimiento de los chicos porque el olor de la placenta es todavía más fuerte, te dura varias semanas”.

Ese día explicó que otras formas de llegar al monte son en remís, en micro de línea, o en la camioneta de algún conocido. El remís lo pagan entre todos, los deja y los vuelve a buscar al lugar y día convenidos. Los micros y combis que toman son los de mediana distancia que hacen trayectos a localidades del interior de la provincia; los dejan sobre la ruta y les hacen

señas para frenarlos al costado de la ruta. También recurren a los funcionarios del ICA que algunas veces han dispuesto de la camioneta de la Institución para llevarlos. Otras veces punteros políticos y dirigentes sindicales los han llevado en sus vehículos particulares. Según me explicó, los grupos de mariscadores aprovechan cualquier conocido que tengan con auto, por ejemplo su hermano mayor, empleado en el cementerio privado lindante, consigue algunas veces que les presten la camioneta que maneja regularmente para cargar tierra. En el último tiempo han dejado de recurrir a los remises debido a que sospechan que algunos conductores, ex policías, los han delatado ante esa Institución y a la Dirección de Fauna.

Al día siguiente pasó a buscar a sus compañeros y salieron juntos a la ruta. Se los veía contentos y animados, nos saludaron y nos dijeron que nos traerían miel. Los días en que Juan estuvo ausente la casa tuvo un ritmo muy diferente, pasamos más tiempo en el interior de la misma y con Mariana mantuvimos prolongadas conversaciones tomando mate en la cocina, miramos televisión en su cuarto hasta tarde, una vez que los chicos se habían dormido.

Los montes a los que van a cazar están a quince y hasta treinta kilómetros de distancia, sobre la ruta nacional 81, la ruta provincial 11 y el camino a Pirané, según indicaron Juan y Octavio sobre un mapa de Formosa. La exactitud con la que me indicaron sitios específicos sobre el mapa me sorprendió, ya que por ejemplo se guiaban por las curvas de los ríos para precisar los lugares donde cazan en la actualidad y de niños en las colonias rurales. Los distintos grupos de mariscadores entran a los mismos campos (la estancia El Pilagá fue mencionada varias veces como buen lugar de caza), pero nunca van al mismo tiempo al mismo campo para evitar conflictos. Según aclaró Marcos, “nosotros nos enteramos a dónde están yendo los demás y no vamos al mismo lugar, eso ya se sabe, no hay que arreglarlo”. Por otra parte, Octavio explicó que eligen el lugar según las posibilidades de cazar:

“no en todos los campos hay animales. Pero antes tampoco se iba a cualquier lado a cazar, uno ya sabe por donde van a estar los animales en cada momento. Porque van corriéndose para buscar comida, según la época del año están afuera o adentro del monte, y no en cualquier monte. Nosotros nos acordamos de cuando eran campos libres y ya sabemos entre qué campos buscar, porque ahora están todos los campos separados por los alambrados. Nosotros sabemos siempre dónde van a estar los animales, porque conocemos esta región hace mucho”.

Una vez que llegan, suelen hablar con el puestero del lugar, para avisarle sobre su presencia. Los mariscadores conocen a la mayoría de los puesteros de las zonas a las que van a cazar y mantienen con ellos buenas relaciones. Los puesteros no tienen inconvenientes en dejarlos entrar y los ocultan ante sus patrones. Por eso si los mariscadores son encontrados simulan no conocerse. Antes de entrar al monte se cambian de ropa y esconden las bicicletas entre la vegetación. También:

“Pedimos permiso al Señor del monte, al que es dueño de los animales. Lo saludo y le digo que venimos a cazar porque necesitamos, que matamos para comer el animal, que no vamos a dejar ahí tirado. Le hablo para que no se moleste con nosotros. Ahí recién entramos. Pero después, igual andamos con mucho cuidado. Nunca hay que estar pensando mal, por ejemplo si pensás del tigre ‘lo voy a matar, no le tengo miedo al tigre ese’ él se da cuenta, como si te escuchara y se a enoja con vos. Te puede saltar por la espalda. Si vos hacés algo que está mal, por ejemplo si gritas mucho o te peleás con tus compañeros, el Señor del monte no te deja dormir, escuchás ruidos por todos lados, no te deja más en paz, te hace salir del monte y te puede hacer enfermar”¹⁰⁴.

Por otro lado, desde que cruzan el alambrado tienen extremo cuidado en no ser encontrados por empleados o dueños de los campos. Juan, Octavio y Marcos, en conversaciones separadas

afirmaron que una vez que están dentro del monte “es imposible que nos encuentren”. Permanecen ocultos entre la vegetación, pero cuando no tienen otra alternativa más que caminar por pastizales, según explicó Octavio:

“Vamos separados, como a cincuenta metros entre cada uno, así si nos encontramos a alguien que nos va a disparar no puede apuntar a los tres a la vez. Si le dispara a alguno de nosotros los otros dos ya pueden contestarle. Eso lo saben los empleados del campo. Así que si nos ven caminando separados se cuidan y no tiran. La otra vez en un campo abierto, que estaba lleno de agua, nos cruzamos con el capataz a caballo. Veníamos con el agua a la rodilla y llevando las cosas en una balsa, así que no nos podíamos esconder. Nos miró feo pero no dijo nada, nosotros caminamos tranquilos, sentíamos sus ojos en la espalda. Supimos que quería disparar pero tenía miedo que contestemos, porque íbamos los tres separados, si hubiéramos estado juntos, estábamos fritos. Seguimos sin hablar, caminamos derecho aguantándonos las ganas de salir corriendo, hasta la noche seguimos callados”.

Según indicaron, el disfraz de hojas, que se ponen en cuanto entran a los campos privados, no solo les sirve para acechar a ñandúes, sino que lo usan todo el tiempo para esconderse del personal del campo. Además de esconderse, pueden anticipar la presencia de empleados o de la policía a través de la información que brindan algunos pájaros. Según Juan,¹⁰⁵ los benteveos cantan distinto cuando hay otras personas en el monte y una especie de ave, la mosqueta, alerta la presencia de la policía. También, varias especies de carpinteros les avisan si hay problemas familiares y el águila negra salvó a su abuelo de un ataque del Ejército¹⁰⁶. Es decir que usan este conocimiento para evitar situaciones de riesgo.

Dentro del monte trazan un recorrido buscando rastros de animales, siguen circuitos preestablecidos que pueden acelerarse o se amplían si no encuentran indicios de ellos. Nunca vuelven sobre sus pasos, no solo porque consideran que donde no había rastros, no tienen muchas posibilidades de cazar, sino también porque volver aumenta las posibilidades de ser encontrados. Dentro del “monte grande” se separan en algunos puntos, para que cada uno pueda cazar de forma independiente y evitar el peligro de ser tres personas disparando simultáneamente, luego se juntan en el punto original. Según lo explicado, cuando cazan ñandúes permanecen juntos en algún escondite. Solo cooperan para cazar animales grandes (como pecaríes, el ciervo o la corzuela), que prácticamente no se encuentran en estos montes, por cuanto es una práctica poco frecuente en la actualidad.

Cuando alguno de ellos caza un animal, las partes del cuerpo que son comercializables (principalmente plumas y cuero) se guardan cuidadosamente y se consideran propiedad del mariscador que las obtuvo. La carne se comparte, a la noche, con los compañeros de marisca, y si sobra es llevada para distribuir entre parientes y amigos en el Lote.

Al atardecer, buscan un lugar seguro para pasar la noche, entre arbustos que los tapen, e inclusive “a veces dormimos entre cardales, ningún personal se anima a entrar ahí”, explicó Juan. Hacen fuego con madera de carandá, que no hace humo que los delate, cocinan para todos y se quedan conversando después de comer. Según Octavio, “nunca estamos tan tranquilos como en ese momento, aprovechás para conversar con tus amigos y el silencio que hay de noche”. Octavio comentó que con Juan fueron antes compañeros de marisca que en la política, y que fue durante esas noches en el monte que comenzaron a discutir la posibilidad de formar una asociación civil.

Todos expresaron dormir muy tranquilos y cómodos en el monte, aunque manifiestan estar muy atentos a los ruidos nocturnos que indiquen peligros. Apenas escuchan algún sonido extraño se despiertan y actúan en consecuencia. Se cuidan de las recorridas nocturnas de los puesteros y peones de los campos que buscan ladrones de ganado. Han presenciado tiroteos

nocturnos entre ambos, y varias veces vieron ladrones llevarse animales en camionetas, siendo situaciones que crean enormes tensiones porque temen ser confundidos con cuatrer¹⁰⁷. En consecuencia, relataron que han transcurrido noches enteras escondiéndose tanto de cuatrer¹⁰⁷, como de peones.

Por otra parte, temen ataques del tigre¹⁰⁸ y otros “bichos”, animales sobrenaturales como las víboras gigantes que una vez “nos rodearon durante toda la noche”, contó Octavio.

Al amanecer se levantan, preparan mate y tortas fritas y reinician el recorrido. Las actividades se repiten los días que dura el viaje, hasta que el trayecto termine. Generalmente salen en algún lugar de la ruta cercano a donde ingresaron. Muchas veces, antes de volver al Lote, pasan a tomar mate con el puestero cercano al lugar, y le dejan algo de lo cazado o un poco de miel. Al volver a la ruta se cambian de ropa, guardan el arma, que es lo que les puede confiscar la policía, y ocultan las plumas, pieles y carne que les trae problemas con agentes de la Dirección Provincial de Fauna. Sin duda, el regreso por la ruta es el momento de mayor riesgo de conflictos con las autoridades referidas. Si vuelven en bicicleta, y como por este medio no pueden regresar por otro lado, quedan más expuestos durante un tiempo más prolongado.

“La marisca es el trabajo que tenemos”

La marisca, al igual que la búsqueda de materiales para artesanías, es una actividad que se desarrolla en medio de relaciones de trabajo horizontales, de forma cooperativa y, dentro del monte, accediendo comunalmente a los recursos. Particularmente la marisca demanda una confianza especial con los compañeros, según explicó Octavio:

“Es mejor mariscar entre amigos porque uno ya se conoce las mañas. En el monte compartís todo, así que tenés que conocer bien a las personas. Algunos les cuesta compartir. Se llevan su mate para tomar solos. Entonces si no lo conocés por ahí lo tomás a mal y empezás a pelear y eso no está bien. Por ahí otros que entran al monte y ya empiezan a pelear, hablar mal de otra gente. Eso tampoco está bien, porque estás distraído, y lo que decís se puede venir en contra tuyo. Vos en el monte no tenés que mandarte la parte, ninguno va a decir a los demás lo que tienen que hacer. Tenés que ir con personas que estén bien con vos, que sepan compartir, que estén atentos. Es importante que te cuiden si te pasa algo, así como vos lo vas a cuidar si viene el peligro, no vas a salir corriendo. Si no estás bien con la gente mejor que ni vayas al monte”.

Se entiende que, además de reforzarse lazos de amistad, para Octavio es fundamental compartir un estado de tranquilidad y atención dentro del monte para confiar en la ayuda de sus compañeros de ser necesario. Él plantea que debe tener una extrema confianza “que no van a salir corriendo si te pasa algo” con las personas con las que marisca debido a los múltiples peligros que implica ingresar en campos privados. De lo contrario, pueden surgir conflictos durante el recorrido, que los pongan a todos en situaciones de riesgo y mayor exposición.

Por lo que se trabajó hasta este punto, se pone de manifiesto que también para los hombres ir al monte es una experiencia que resulta significativa en distintos niveles. En primer término, la comercialización de productos del monte significa una entrada de dinero que permite solventar parte de las necesidades familiares. La venta de las plumas de un ñandú satisface las necesidades de una familia por quince días según lo afirmado por Felipe y Juan. Lo mismo ocurre cuando se puede conseguir buen precio por la venta de la piel de algún animal cazado, como por ejemplo la de cueros de iguana. La venta de morenas es una de las estrategias económicas entre los changarines del barrio. Las plumas se comercializan a lo largo del año,

inclusive se venden en la ciudad de Asunción desde donde, según lo expresado, se venden a Brasil. Los cueros presentan una fluctuación mayor en el precio y asimismo la demanda de animales vivos, loros y víboras es eventual y se concentra entre comerciantes y particulares del Centro de Formosa.

Es decir que la comercialización de productos del monte presenta limitaciones para constituirse en una alternativa económica que garantice un ingreso significativo a los grupos domésticos, tanto en la obtención de los productos, como en la distribución debido a los bajos precios percibidos y la fluctuación en la demanda de los productos; la conflictividad que implica el ingreso en propiedad privada, la portación de armas y la caza de animales regulados por la legislación de fauna; el deterioro de los ambientes; la estacionalidad de los recursos. Por otro lado, el aporte en alimentos es insignificante, la comida de monte se consume contadas veces en el año. Entonces, a diferencia de las artesanías, ningún hombre puede desarrollarla como única alternativa económica.

Las artesanías y la marisca como trabajo

De lo expuesto hasta ahora, vemos que tienden a diferenciarse situaciones respecto a las prácticas asociadas al monte. Por un lado, la mayoría de las mujeres se organiza en torno a la producción de artesanías, una actividad que posee un marco de reconocimiento desde lo hegemónico¹⁰⁹. En consecuencia, esta actividad permite a las mujeres insertarse, aunque de forma marginal, en el mercado formoseño. Por el contrario, la marisca masculina presenta mayores tensiones al ingresar por varios días en los campos privados y hacerlo armados. La marisca también va contra las leyes de protección de fauna provinciales, y se realiza con armas no registradas.

En suma, y de manera sintética, las características comunes de la confección de artesanías y la marisca son que ambas constituyen alternativas económicas limitadas, hombres y mujeres desempleados, y quienes no obstante tienen un empleo, complementan su ingreso con estas actividades, tanto dentro del monte como el procesamiento posterior que se realiza en el Lote, permiten un control, si bien relativo, sobre la producción. Las prácticas de marisca y recolección se realizan a través de relaciones de trabajo horizontales y cooperativas. Se accede comunalmente a los recursos dentro del monte, en tanto no existe una propiedad previa de los mismos. En consecuencia, se refuerzan relaciones recíprocitarias y cooperativas entre parientes, vecinos y amigos.

Estas prácticas se constituyen como referente de identificación en tanto “trabajo de los aborígenes”. Pero a la vez se entienden como única alternativa frente a la falta de empleo y a la situación de pobreza a la que asocian su condición étnica. Ambas desafían la propiedad de la tierra, al apropiarse a través de la utilización de un lugar dentro de campos privados, y hacer uso de los recursos económicos que albergan. Es decir que se efectúa una reapropiación de hecho de un lugar que construyen como propio y sobre el que poseen derechos en términos históricos, en tanto indígenas y anteriores ocupantes del territorio.

La asociación entre el uso del monte y la falta de empleo adquiere mayor relieve cuando se considera que la mayor parte de los hombres y mujeres que poseen un sueldo no tienen la necesidad de ir al monte. Por lo tanto sus narraciones describen al monte como lugar asociado al pasado y a las comunidades rurales del interior de la provincia. Entre estas personas, algunas manifiestan seguir yendo al monte por que les “gusta”, algo que será ampliado en el capítulo 6. En este sentido, es necesario distinguir que para quienes poseen un sueldo, la comercialización de los productos del monte no se constituye como un referente de trabajo, sino como actividad que se realiza en tanto aborígenes y pobres.

Esta diferencia no obstante no elimina la idea generalizada de que el monte es un lugar del que se están alejando. Es decir que se distingue entre las prácticas de marisca y confección de artesanías entre la gente del Lote, y las que realizan en el interior. Se reconoce que en el interior estas actividades hacen aportes significativos a las economías domésticas para el consumo familiar, en tanto que los montes a los que acceden poseen más diversidad de recursos. Resulta significativa, por lo tanto, la metáfora del monte como localización de la vida en el interior, ya que plantea en un juego especular situaciones inversas a sus experiencias en el Lote. La distancia del monte se entiende a su vez por la cercanía a la ciudad de Formosa, lo que conduce a pensar cuáles son las prácticas desplegadas que llevan a la gente del Lote al Centro de Formosa diariamente y que se ponen en juego en haber migrado y defendido un lugar cercano a él para vivir.

Por consiguiente, será necesario detenerse en el capítulo siguiente en las relaciones que se establecen entre el Lote 68 y la ciudad de Formosa, para completar el análisis de la circulación desde el Lote, hacia el monte y el Centro de la ciudad.

CAPITULO 5

Conexiones y desconexiones del Centro de la ciudad de Formosa

“Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas y cada cosa esconde otra (...) las ciudades creen que son obra de la mente o el azar, pero ni la una ni el otro bastan para mantener en pie sus muros” (Calvino 1995).

Viaje de ida del Lote al Centro

Una mañana tuve que ir desde el Lote al centro de Formosa. Caminé desde lo de Mariana y Juan hasta una de las paradas del colectivo, que cada hora hace el recorrido. Mientras esperaba, varias personas se fueron acercando al lugar. Llegaron primero una mujer y cinco chicos llevando varios canastos, uno dentro del otro. Después, por la calle del cementerio privado, apareció un hombre de zapatos lustrados y gorro de lana, y detrás de él un chico de unos siete años con uniforme de colegio privado. Luego se acercaron dos mujeres y una chica de unos nueve años también llevando canastos y bolsas de arpillera llenas.

Cuando llegó el colectivo todos subimos. Hizo varias paradas frente a cada una de las instituciones estatales en el Lote, donde se fueron sumando nuevos pasajeros: José, un empleado del ICA, a quien había entrevistado unos días atrás, dos mujeres con bolsas vacías y un hombre con ropa de trabajo y gorra. José estaba con el pelo mojado, eligió sentarse en el fondo, en el asiento común al final del colectivo. En la siguiente parada, frente al almacén de Felipe, subió una mujer que tardé en reconocer. Elisa, dirigente política que ronda los treinta años, me había anticipado seis meses antes que comenzaría a trabajar con un legislador provincial. Desde entonces hasta ahora había cambiado radicalmente su aspecto, su pelo antes largo, lacio y morocho, estaba corto hasta los hombros, con rulos geométricos y rubio. Llevaba un traje azul, zapatos, y las uñas pintadas con un esmalte a tono. Nos saludamos y se sentó delante de mí. Junto a ella subieron un par de hombres de mediana edad que se acercaron a José, se sentaron junto a él y comenzaron a conversar enérgicamente.

Por último, el colectivo paró en la subcomisaría de Nam Qom, subieron varios hombres también con ropa de trabajo, uno de ellos se acercó a Elisa e inició un diálogo con ella. A esta altura el colectivo estaba lleno, la mayoría de las personas tenía con quien conversar, algunas mujeres seguían de cerca lo que hacían sus hijos; José y Elisa mantenían conversaciones intensas con personas que se les habían acercado. Por fin el colectivo tomó la ruta en dirección al centro y prácticamente no se detuvo hasta la última parada a dos cuadras de la Casa de Gobierno provincial. Cuando llegamos a la última parada todos bajamos y el grupo que formábamos se disolvió entre la gente que circulaba por las calles.

Mientras caminaba no pude evitar pensar en la diversidad de recorridos que trazarían aquellas personas con las que había viajado. Cada movimiento que se iniciaba esa mañana implicaba un posicionamiento distinto en el centro de la ciudad, y específicamente cada recorrido atravesaría distintos edificios públicos, viviendas y comercios. De esta manera cada recorrido producía un tipo de experiencia y significados sobre el centro de la ciudad distinto a los demás.

El propósito del presente capítulo es indicar la forma en que los toba del Lote 68 producen al centro de la ciudad de Formosa como lugar. El centro, es para los toba el núcleo urbano de la ciudad, con todos los barrios que lo integran, que solo son referidos como lugares particulares en contextos restringidos de las conversaciones. Al preguntar dónde en el centro, muchas personas me contestaron “en el centro”, otros “no sé cómo se llama ese barrio, es por el lado

de la cruz”. Quedan fuera de este centro los barrios periféricos y marginales como el Lote 68, el Barrio Norte, entre otros.

Parafraseando a Italo Calvino, el centro se construye no solamente a partir del sustento material creado desde las representaciones oficiales (Lefebvre 2001), sino también dentro de prácticas de los actores motorizadas por “deseos y temores”. Tal como lo plantea Grossberg (1992), mostraré la forma en que el centro se constituye como uno de los lugares a los que los toba acceden, despliegan prácticas y luchan por ocupar posiciones en sitios definidos como socialmente significativos. Si el Lote es un referente de pertenencia del grupo a la vez que un espacio de conflicto que lo crea como ámbito heterogéneo y de fraccionamiento, la ciudad constituye la razón de existencia del Lote, que se define por oposición a las comunidades rurales, y al monte.

Pensar que los lugares se producen a partir de la práctica social implica considerar que adquieren densidad al ser las localizaciones de relaciones sociales conflictivas o asociativas que constituyen contradicciones entre lugares (Lefebvre 2001). Pero esto no significa que los espacios físicos en tensión se tornen cercos que albergan a grupos sociales en pugna. Por lo contrario, tal como lo plantea Grossberg (1992), los lugares se constituyen dentro de movilidades estructuradas o sistemas de circulación que definen formas de acceso, uso y movimiento entre sitios definidos. En tal sentido, se produce desigualmente el poder en la vida cotidiana en tanto las posibilidades de circulación y el margen de acción dentro de lugares definidos. El autor plantea que las movilidades estructuradas producen lugares que funcionan como sitios de pertenencia o domicilios temporarios dentro de los movimientos. El acceso a dichos lugares está constreñido por las estructuras de circulación ya constituidas histórica y políticamente, asimismo la forma en que las personas pueden moverse entre ellos no es libre sino que responde a las posiciones sociales de los sujetos.

Es decir que entender la manera en que la ciudad se produce como lugar dentro de distintos tipos de movimientos cotidianos de la gente del Lote informa sobre la producción del Lote y el monte en estos circuitos. Pero también esta perspectiva puede ser aplicada a este contexto más pequeño del centro, como lugar compuesto por distintas localizaciones.

Una primera distinción entre las movilidades de las personas que tomaron esa mañana el colectivo, es la que se traza entre José y Elisa, que poseen empleos en instituciones del gobierno y el resto de la gente que lo recorrería, pero que no poseen una pertenencia dentro del centro de la ciudad. En los apartados que siguen mostraré la producción de significados sobre la ciudad de Formosa que se asocian a la experiencia de migración y la definen como lugar de “progreso”. Asimismo, diferenciaré las prácticas desarrolladas en la ciudad que generan nuevas maneras de entender y construir el lugar dentro de la experiencia de los toba.

En primer lugar entonces es necesario tener en cuenta que el centro es entendido como espacio desconectado del Lote, al que sus habitantes acceden a través de un viaje, que se hace generalmente en colectivo, pagando un boleto. Pero a la vez el centro es descripto como un lugar de posibilidades. Posibilidades que concentran las instituciones estatales y la actividad mercantil localizadas en el centro de la ciudad. Aquellas entendidas bajo la idea de “progreso”, lo que se contrapone a la pobreza como imposibilidad de acceso al consumo de mercancías, a la educación y a servicios.

La ciudad y su centro como lugar de “progreso”

Si se recuerda lo trabajado en el capítulo 2 acerca de que el Lote se pobló con gente proveniente del campo que deseaba estar próxima a la capital de la provincia, no resulta sorprendente que la ciudad sea conceptualizada como un espacio que permita mejorar las condiciones materiales y sociales de vida. La mayoría de las personas con las que hablé

durante mis estadías en el Lote explican haber llegado a Formosa en busca de poder “progresar”. Esta palabra se repite en distintos contextos en los que se describe a la ciudad de Formosa contrapuesta a las comunidades rurales del interior como lugares de pobreza “donde la gente no tiene nada”. La idea de progreso condensa, por lo tanto, significados asociados a la expectativa de acceder a relaciones de las que en el interior estaban excluidos. A partir de este progreso se traza una red de significados¹¹⁰ que amplían el significado en los distintos contextos. Me detendré a considerar cuáles son estos significados para luego poder relacionarlos a los lugares en los que se producen e inscriben.

Así lo expresó un hombre de unos cincuenta años, empleado de la provincia, quien señaló los motivos que lo trajeron a la ciudad de Formosa:

“[En la ciudad] hay más vida, más trabajo. (...) Mi señora vendía los bolsones, yo hacía alfarero. Fui alfarero también y hacía muchos trabajitos, cenicero, cántaro, de todo hacía y entonces, eh... éramos pobres porque no quedábamos ni en un solo lado, un año allá, otro año veníamos así... ni productos ni sillado, ni ollas no tenemos porque quedaba en Chaco (...) Mi olla es una lata de cinco litros de aceite, y mi pava es una lata de durazno y con la manija así con alambre, así nomás, los banco, eh: palma que cortamos así cortitos, cortitos... para asientos así empezamos y fuimos para arriba”.

En este relato se indican varias diferencias entre la vida en las colonias y las posibilidades que da la ciudad a partir de la descripción de los bienes materiales con los que disponían al llegar a la ciudad. Explica que buscaron estar cerca del centro para vender artesanías y describen esta posibilidad como “hay más vida, más trabajo”. Contrasta esta situación con la “pobreza”, caracterizada como una falta de residencia fija y la carencia de mercancías¹¹¹. Esta situación es contrastada a un gradual “ir para arriba”, ascenso social pensado en términos económicos, que en la actualidad lo diferencia del resto de la gente del barrio. En esta línea uno de los primeros pobladores expresó:

“Si los blancos nos dan una mano para trabajar más bien y ya somos mansos para hablar con usted y necesitamos que ustedes nos den una mano, arrimarse, conversar. El diálogo trae ánimos, fuerza, animar a que busque trabajo, animar a una familia, no criticar. Queremos enseñar al nuevo, al joven a que aprenda a trabajar... sea ayudante albañil, ayudante en una oficina, limpieza”.

En este caso se entiende al “trabajo” como un área de dominio de “los blancos”, que ellos desconocen y por lo tanto me interpela en el pedido de ayuda para que “el nuevo aprenda a trabajar”. Por lo tanto se proyecta la expectativa de que los jóvenes puedan acceder a una forma de conocimiento hegemónico, dentro de la educación formal impartida por el estado, y que esto les permita obtener trabajo, que él y su generación no han podido participar. El trabajo se proyecta como vía de progreso del grupo y como medio de obtener mayor poder, dentro del sistema social dominante, que amplíe las posibilidades de acción en el futuro.

Por otro lado, en los fragmentos antes citados, el trabajo aparece en referencia a dos tipos de actividades distintas: la venta de artesanías y el empleo. Por este motivo me detendré a considerar las actividades a las que se hace referencia cuando se habla de trabajo. Es decir, qué tipos de prácticas quedan englobadas bajo este término y amplían el significado de progreso que atraviesa y constituye la experiencia de los toba del Lote.

Trabajos diversos

Un primer sentido en que se hace alusión al trabajo es presentado por un hombre de unos cincuenta años y empleado del ICA:

“Yo estaba en el Campo Huinca, que tenía mucho trabajo en la cosecha. Terminaba la cosecha y venía la siembra. Pero para comer no te alcanzaba, nomás para la ropa: poco pagaban. Entonces yo me arrimé acá en Formosa, con mi mujer, y vimos que en Formosa hay trabajo. Cuando tuve trabajo ya está, yo ahora sé que el día de fin de mes voy a cobrar”.

Aquí hacen dos referencias distintas, la primera al trabajo como cosechero, la segunda al trabajo asalariado en la esfera estatal, que asegura un sueldo mensual y un régimen de trabajo que no implica grandes desgastes físicos, como ocurre en el trabajo agrícola (Gordillo 2002a). Si bien el porcentaje de empleados es solo el 23 % de la población económicamente activa del barrio¹¹², las expectativas de ocupación más importantes están vinculadas a este ámbito. Este tipo de trabajo se localiza en las instituciones estatales y es enunciado también como “sueldo”. Un hombre de unos cuarenta años, desempleado, afirmó que “con un sueldito, vos sabés que sí o sí cobrás”, lo que pone de relieve el contraste con otras actividades que no garantizan un ingreso regular de dinero. A su vez, el sueldo abre algunos circuitos de compra de mercancías en el centro, sin depender de los planes estatales. También se destacó la importancia de una vivienda de material para poder acumular bienes.

Este tipo de trabajo se distingue de planes de empleo temporarios como el Plan Trabajar y subsidios como el Plan de Jefes y Jefas de Hogar. Si bien también son valorados por el ingreso de dinero que implican, son inestables y de montos reducidos. Paula afirmó que “si le dan trabajo en el plan a mi marido ya tiramos unos meses, podemos comprar mercadería para no tener que ir al comedor, pero enseguida se termina y sigue todo igual”. En este sentido, los planes son considerados solo una mejora parcial frente a la situación de desempleo. También se entiende como obstáculo que la asignación y mantenimiento de los mismos esté mediada y bajo control de dirigentes barriales (ver Iñigo Carrera V. 2001).

En relación con la producción de artesanías, un hombre de unos cincuenta años dijo:

“Yo vine por trabajo, yo era artesano trabajaba cerámica, cestería y madera, entonces nos quedamos con mi señora... porque nos queda cerca. A la mañana venimos, vendemos todo, y tenemos algo para comer para los chicos, nosotros tenemos el trabajo”.

Las posibilidades de buscar mejores condiciones de comercialización de artesanías y productos del monte, que permiten un ingreso de dinero son entendidas también como trabajo. Esta ampliación de opciones se contrasta con la dependencia en el interior de acopiadores, el ICA y las ONGs (ver Gordillo 1992), que fijan precios extremadamente bajos e inclusive pagan en especie. En la ciudad existe un mercado de compradores directos de artesanías que son las familias del centro y barrios cuya población posee un relativo poder adquisitivo. Un hombre de cincuenta años afirmó que “ahora la gente viene por trabajo, comentan que en el interior no hay trabajo, así que vienen acá y venden [artesanías], y con ese trabajito viven”. Es decir, la llegada de nuevos migrantes es interpretada con relación a esta opción.

Dentro de un contexto que refiere a las opciones de trabajo de los hombres desempleados, se puso en evidencia otro significado de trabajo. En una conversación con Nicolás, él afirmó: “Yo vine acá a Formosa porque había más trabajo. Iba temprano al centro y enseguida me estaban llamando. Me pedían que ayude en un negocio... cargar bolsas, hacer limpieza, como albañil, de todo te ofrecían”.

Es decir, trabajo como posibilidad de obtener empleos informales, “changas” que son la alternativa económica más generalizada entre los hombres. Nicolás deja de manifiesto que existe una asociación entre este tipo de ocupación y el centro.

Retomando estos cuatro sentidos en los que se produce la noción de trabajo asociados al centro: empleo, planes, venta de productos obtenidos del monte y changas, se observa que el énfasis está puesto en la generación de un ingreso de dinero que les permita consumir bienes industriales y acceder a servicios de manera regular y no mediada por la asistencia estatal. Es decir, que trabajo es la vía a través de la cual acceder a lo que se entiende como “riqueza”, la adquisición de mercancías y la posibilidad de acumularlas.

En contraste con esta posibilidad de trabajo en Formosa y otra ciudades, se subraya que en el campo no existen posibilidades de generar un ingreso, en particular desde la desincorporación como cosecheros en las plantaciones algodoneras, descrito por Agustín como “desde hace diez años no hay más trabajo en el algodón” (Iñigo Carrera V. 2001). Esta falta de trabajo nuevamente se asocia a la pobreza como imposibilidad de acceso a mercancías en afirmaciones como la de Julia: “en las colonias viven todos descalzos, no tienen ropa, nada”. Tal como se plantea en la primera cita del apartado, este tipo de trabajo se define en contrapunto al realizado en las colonias rurales. Al decir “había mucho trabajo en la cosecha pero para comer no te alcanzaba, nomás para ropa”, se lo caracteriza como uno que conlleva una gran inversión de energía y no permite acceder a dinero ni al consumo. Por el contrario, el trabajo en Formosa es presentado como uno que amplía estas posibilidades de obtener dinero sin inversiones de energía tan pronunciadas y, sin embargo, a través del esfuerzo de gestión, que implica llegar a conseguir uno y mantenerlo. Es decir, que en esta forma de presentar al trabajo se deja ver la apropiación de los términos hegemónicos, que vinculan al trabajo con el mérito personal, la autodisciplina y la actitud emprendedora¹¹³, impartidos desde su subordinación al estado nacional.

Sin embargo éste no es el único sentido en el que se piensa al progreso. También se habla sobre las posibilidades de acceso a derechos como la educación oficial, al sistema de salud y planes asistenciales frente al desempleo. Asimismo, se entiende al progreso como posibilidad de trabar relaciones con organizaciones y personas organizadas en el sector privado, es decir organizaciones no gubernamentales, profesionales (particularmente abogados), entre otras.

Otros progresos

Varias personas explican que su principal motivo de migración fue su interés por completar sus estudios, y garantizar el acceso a la educación formal a sus hijos. José señaló:

“Es feliz porque nosotros ahí [cuando se creó el primario en el Lote] ya aprendemos a hablar en castellano, aprendemos a sumar. Algunos con treinta años estábamos estudiando por eso yo felicito a los profesores. Si uno no estudió, es ciego. Por medio del estudio uno ve, uno siente como tiene que estar”.

Adela, una artesana de unos 35 años, narró lo siguiente:

“Yo vine a los catorce y quise ir a la escuela, pero como no sabía escribir me pusieron a cocinar y no me enseñaron. Aprendí en un sueño donde un hombre de blanco me mostraba unas palabras. Ahí supe leer y ya no trabajé más en la cocina”.

Es decir que se valora la educación formal como manera de superar la marginación que implica quedar fuera de ella. Se enfatiza la importancia del manejo del castellano, en contraste al uso mayoritario de la lengua toba y al analfabetismo en el interior. Del enunciado “si uno

no estudió, es ciego” puede desprenderse que se entiende que la educación formal permite apropiarse de formas de conocimiento, términos, relaciones hegemónicas para poder, a partir de ellos, acceder a los circuitos regulares de empleo y consumo pero también acceder a los distintos lugares que concentran recursos, prácticas, significados y relaciones valoradas desde posiciones más habilitantes.

En este sentido Andrea, la esposa del presidente de la Comisión Vecinal, encargada de uno de los comedores del barrio, señaló: “No queremos ser ignorantes, porque nuestro abuelo era más ignorante porque no sabía escribir. En cambio, nuestros chicos... los nuevos saben leer escribir... ya con eso nosotros queremos que nuestros chicos se defiendan por ese estudio que tienen”.

Por lo tanto, plantea un contraste entre una generación que no sabe escribir y “los nuevos” que a partir de su estudio “se pueden defender”. La posibilidad de acceder a mejores niveles educativos es buscada en lo personal pero también implica la posibilidad de transformación colectiva. O sea, trasciende lo personal y se proyecta a la vida de los hijos. La idea de progreso en este punto se amplía más allá de la historia de vida personal, se espera que “los nuevos” puedan acceder con mayores posibilidades a espacios a donde ellos llegan de forma restringida o en absoluto. En particular se espera poder tener educación superior; en palabras de José:

“Yo no tengo que insistir, pedir como la historia los blancos dice, el que no mama porque no lloró. Entonces tenemos que llorar para que nos dé la mamadera. ¿Y cuál es la mamadera? El título de un doctor, de una arquitecto, de un ingeniero, ¿cuánta plata gana una arquitecto? Y si un aborigen va a llegar a un arquitecto podemos decir que estamos bien. Pero ahí estamos todavía lucha hay que luchar pero pedimos colaboración a los profesores que nos ayuden”.

En este sentido Juan explica que el manejo del conocimiento hegemónico implica una mejora:

“Yo también tengo mi ambición de que quiero aprender a manejar una computadora. Para escribir mi idioma por ejemplo. No es porque me niego de ser aborigen, Ana, sino que yo quiero aprovechar lo que ofrece el tiempo. Con esta la civilización moderna tenemos que aprovechar lo que ofrece la tecnología”.

En el mismo sentido, muchas personas manifiestan la importancia de acceder a la atención de salud, que en el interior presenta enormes restricciones. Varias personas expresaron que “acá venimos y el hospital está cerca, hay una ambulancia que te lleva”. No es sorprendente que este significado de progreso también se produzca a partir de la comparación con lo que ocurre en el interior. Según lo manifestado en las zonas rurales, los médicos van solamente una vez por mes, los Centros de Salud se encuentran totalmente desabastecidos y el acceso al hospital es muy limitado.

De esta forma se señala como un muy importante beneficio la posibilidad de recibir atención primaria y ante afecciones agudas. Asimismo, las mujeres valoran el beneficio de poder ser atendidas en el hospital en el momento del parto, a diferencia de lo que ocurre en el interior donde esta asistencia recae por entero en las “parteras que saben mucho, pero si el bebé tiene un problema o tienen que hacer cesárea no tienen cómo atenderlo”, explicó Mariana.

La cercanía a la ciudad permite también tener acceso a programas y ayuda del gobierno para la provisión de servicios, la construcción de viviendas, la mejora sanitaria y la asistencia alimentaria. Es decir derechos esenciales como ciudadanos y que son entendidos como obligación del gobierno hacia el barrio. Todos ellos se consideran como mejoras en el nivel de

vida, y como indicadores de progreso. En particular se enfatiza en los discursos las características de infraestructura como marcas de mejora gradual. Si bien la gente del Lote estima que estas ayudas son necesitadas por estar excluidos de las obras regulares sobre la ciudad de Formosa, que se encargan de pavimentar las calles, la conexión de servicios sanitarios, de luz y comunicaciones, se espera que la cercanía al centro permita un acceso gradual a tales beneficios. En este sentido, reclaman una mayor participación en la planificación y la implementación de los mismos. Es decir, que se entiende que estos planes son una forma de progreso limitada, que permiten un acceso restringido y condicionado a bienes y servicios.

La asistencia que brinda el sector privado que posibilita la obtención por fuera del mercado de alimentos, ropa y objetos para el hogar, aparece como otro beneficio de la cercanía al centro. Varias mujeres suelen explicar que desde que están en Formosa, “siempre alguien te da una ropita, comida que le sobró, un colchón que ya no usa”. En otro plano la ciudad permite entrar en contacto fluido con organizaciones del sector privado: ONGs, profesionales, medios de comunicación a los que recurrir en las confrontaciones con el gobierno, en la búsqueda de mejores condiciones de vida y el acceso y habilitación dentro de lugares hegemónicos.

En consecuencia la ciudad aparece en distintos planos asociados a una ampliación del campo de posibilidades. A pesar de que la gente del Lote proviene de distintos lugares del interior de la provincia y del Chaco, que se posicionan de maneras diversas en las redes de clientelismo político, comparten la idea de que en la ciudad habilita al acceso a relaciones que están restringidas en el interior. Es decir, que está generalizada la idea de que la cercanía al centro permite un progreso personal y colectivo, que se proyecta a la generación de los hijos.

Estas formas de concebir la ciudad contrastan con la experiencia en el centro donde las posibilidades de tener empleo son muy limitadas, el acceso a servicios es restringido y entrar en contacto con instituciones estatales no implica poseer grandes márgenes de acción dentro de ellas. Por lo tanto y en relación con los significados trabajados, daré cuenta en lo que sigue de las formas en que se desarrollan las movilidades dentro del centro. Me concentraré, primero, en los movimientos de aquellas personas que no poseen un sueldo, es decir que no tienen un lugar fijo de trabajo en el centro.

Circuitos en el centro de Formosa

Si se retoma la descripción del viaje en colectivo, se puede considerar que la mayoría de las personas que viajaba por ese medio al centro trazaría circuitos diversos, pero con propósitos similares. También en el centro se pueden distinguir movimientos de hombres y de mujeres, si bien algunos se realizan en conjunto. Muchas de las mujeres indudablemente iban a vender sus artesanías y otras probablemente a comprar alimentos. Por otro lado, los hombres con ropa de trabajo aparentaban ser changarines. Entre los hombres y mujeres es posible que alguno fuera al hospital o que alguien tuviera que hacer algún trámite en una oficina pública.

En primer lugar, todas las familias que pueden realizan sus compras de alimentos en el centro, en los supermercados mayoristas. Las posibilidades de comprar ropa, elementos para el hogar, y otros bienes de uso están enormemente restringidas para quienes no poseen un ingreso estable, e inclusive en estos casos, suelen ser adquiridos en circuitos informales de venta, en especial en el mercado de vendedores ambulantes que se extiende cercano al río.

Si bien la gente del Lote se mueve principalmente entre estos lugares para hacer sus compras, esto no significa que no conozcan otros circuitos. Justamente el quedar excluidos de otro tipo de comercios es una de las experiencias que constituye la marginalidad dentro de la ciudad y que da contenido a la idea de pobreza. Al preguntarle a Paula si le gusta ir a al centro su respuesta fue:

“Me gusta ir, sí, pero depende. Muchas veces voy y me quedo mirando las vidrieras, miro todas esas cosas que me gustaría tener, son cosas lindas y me gusta verlas. Pero pienso que nunca voy a poder comprarlas: cosas para la casa, ropa para los chicos, libros para la escuela. Pierdo el tiempo mirando pero igual no puedo comprar las cosas que veo. Así que trato de no parar a mirar; mejor vender mis artesanías y listo”.

Paula asocia la ciudad con la imposibilidad de acceder a circuitos regulares de consumo. Aunque le resulta atractivo moverse en el mundo de vidrieras, el encanto de verlas se desvanece cuando recuerda que esas mercancías son inaccesibles para ella. De la misma forma, Clara me contestó que no le gustaba ir a la ciudad “cortada”, esto es, sin dinero. “¿Para qué voy a ir si no?” me respondió resuelta, sin hacer referencia a que ella suele ir tres veces por semana a vender artesanías. Inclusive para Mariana, quien posee un sueldo, el acceso a los circuitos tradicionales le resulta limitado. Ante la necesidad de comprarle un par de zapatos a su hijo para la escuela, y luego de recorrer varios negocios, terminó comprándoselos en un puesto en la calle en el mercado.

Por otro lado, al hablar del tema con algunos hombres, además de referirse a la imposibilidad de compra, manifestaron la imposibilidad de acceder al sistema bancario. Cuando José afirma que “no es como ustedes, que tienen caja de ahorro, saben sumar, pero el aborígen no”, manifiesta que quedar fuera del sistema de crédito y servicios financieros también constituye una forma de exclusión del centro de Formosa.

Otro tipo de circuitos dentro del centro tienen que ver con el uso de las instituciones estatales, los edificios donde funcionan hospitales, los juzgados, la gerencia de empleo; son lugares en los que la gente del Lote se detiene en sus movimientos cotidianos. Todos ellos son referidos como lugares de difícil acceso, donde se recibe maltrato. Como ejemplo, varias mujeres contaron cómo en el hospital las hacen ir muy temprano a la mañana, y a pesar de ser las primeras en llegar, son las últimas en ser atendidas. Esta dificultad de recibir atención se extiende a todos los organismos estatales. Es por este motivo que se recurre a los dirigentes, que al estar vinculados con punteros y funcionarios, ayudan a ingresar a un espacio dentro de las instituciones para que sus seguidores sean atendidos. Estas experiencias confirman que las instituciones “se mueven por la política, si no te ayuda alguien nadie te atiende”.

Por otro lado, la venta de artesanías moviliza varias veces por semana a las mujeres al centro. Las opciones de venta son las ferias municipales, el club del trueque (que funcionó solo durante el 2002) y la venta casa por casa. La red formal de venta, en distintas ferias artesanales, está pautada en días definidos. Para tener acceso es necesario contar con una autorización de la Municipalidad, y una del ICA que las certifica como “artesana aborígen”. Las mujeres suelen organizarse en grupos reducidos que coinciden con los grupos para la recolección del material y se ayudan a llevar artesanías y a venderlas. Una alternativa particular se sumó en el momento en que algunas de las mujeres entraron en contacto con el Club del Trueque que se organizó en la ciudad¹¹⁴ desde agosto del 2001. A principios del 2002 algunas artesanas se asociaron y comenzaron a asistir al club que funcionaba una vez por semana en una plaza céntrica. Ofrecían allí sus artesanías y buscaban obtener alimentos. Esta demanda no pudo ser satisfecha ya que los alimentos disponibles eran limitados y muy demandados. Pero podían sí abastecerse de algunos productos frescos que ofrecían chacareros de la zona. El trueque también les permitió obtener ropa, muebles y elementos para el hogar, por lo que las mujeres se mostraban conformes de participar si bien no les permitía la satisfacción de necesidades básicas. A su vez, crearon nuevos vínculos en los encuentros semanales.

Además de las ferias y el Club del Trueque, las mujeres trazan circuitos de venta ambulante en los barrios cuya población mantiene cierto poder adquisitivo para vender sus artesanías o trocarlas por comida y ropa¹¹⁵. Al repetir los trayectos, entablan relaciones personales con distintas familias que las esperan con alimentos, ropa u objetos en desuso. Estas familias suelen ofrecer también changas a los hombres emparentados a estas mujeres. Es decir, que la venta ambulante ha permitido crear lazos de cooperación y asistencia basados en las relaciones personales entre las mujeres del Lote y las familias del “centro”¹¹⁶. Se entiende, entonces, que los recorridos de distintas mujeres no se superpongan¹¹⁷, sino que cada una se mueva por un sector definido.

Los hombres que no poseen trabajos estables van a diario a la ciudad en busca de trabajos esporádicos en negocios, pequeñas industrias y comercios, y en los puestos de los comerciantes informales. Las tareas que los ocupan pueden ser tanto arreglos de albañilería, electricidad o jardinería, la carga y descarga de mercadería para algún negocio, y hasta la venta “a comisión” de productos de los comerciantes informales.

Nicolás, uno de los changarines que relató sus actividades, indicó que para desarrollar esta forma de trabajo es necesario buscar activamente. Al igual que lo que les ocurre a las mujeres, señaló la importancia de que la gente del centro lo conozca y se haya formado de él una buena referencia. En este sentido, indicó que “hay muchos hombres en el centro rebuscándose por trabajito, no solo los aborígenes, hay muchos que no tienen otra cosa, por eso es difícil conseguir también”. Es decir que a la situación de recesión se suma que la competencia vaya en aumento por el creciente número de desempleados en busca de una “changa”. Por consiguiente la especificidad de ser indígena, a diferencia de las mujeres artesanas, no abre un espacio particular a los changarines del Lote dentro del centro.

Otra de las actividades que los hombres desarrollan en el centro es la venta de los productos que obtienen del monte, las pieles y plumas, y las morenas. Recorren los lugares donde operan los acopiadores en busca del mejor precio. A diferencia de las mujeres, los hombres no se organizan en grupos para la venta, sino que contactan a los acopiadores y venden sus productos por separado.

Con excepción de la venta de morenas, que se hace en casas de pesca, la venta de pieles y plumas se da en un mercado no oficial, por fuera de las regulaciones de las leyes de fauna, que restringen épocas y especies para la caza comercial según disposiciones periódicas de la Dirección de Fauna¹¹⁸.

Si bien los precios pagados son bajos, implican una entrada de dinero que permite resolver ciertas necesidades de modo que muchos de estos “changarines” han intensificado la venta de productos obtenidos del monte.

Por ello, se pueden diferenciar los movimientos en el centro de hombres y mujeres y también en relación con el tipo de prácticas que realizan, las relaciones que entablan y el tipo de lugares y la forma en que acceden. El tipo de relaciones que produce la venta de artesanías, contrasta con las que producen los hombres en tanto changarines y vendedores de productos del monte. Si la venta de artesanías se encuentra legitimada desde el estado y dentro del sentido común formoseño como producto indígena, las “changas” y venta son actividades informales, en las que los hombres del Lote no pueden producir un espacio particular como indígenas, sino que quedan posicionados como parte del sector de desocupados de la ciudad. Por otra parte, la venta de artesanías ocupa por momentos espacios dentro de lugares de centralidad, como el local de artesanías en el ICA. En esto se observa que en la producción de hegemonía se genera una inscripción de lo indígena a lugares definidos. Este es un espacio

aprovechado por las mujeres para insertarse en la ciudad, las cuales, sin embargo, también despliegan movimientos y relaciones no planificadas desde el poder.

En este sentido ambas movibilidades se apropian del centro de formas alternativas a la organización prospectada desde el poder de los lugares referidos. En términos de Grossberg, constituyen líneas de cambio “que discontinúan y escapan a estructuras de poder particulares” (Grossberg 1992 :397). También puede entenderse que el acceso inhabilitante a las instituciones estatales, que se da por la inscripción de la gente del Lote dentro de una categoría estigmatizante de “aborigen”, solamente puede ser sorteada a través de la mediación que ejercen los dirigentes. En lo que sigue me concentro en el acceso a ciertos lugares en el centro de Formosa vinculados a la producción de poder, a la vez marcados como lugares y espacios significativos dentro de una lógica dominante. Volviendo a la referencia de Gordillo (2002b), intento ver el tipo de luchas desplegadas alrededor de lugares socialmente significativos. En este punto se vuelve particularmente necesario entender estos lugares, no como delimitaciones estables, sino como resultado de procesos en constante cambio, de construcción de hegemonía.

Posiciones habilitantes en el centro de la ciudad

Los edificios del Ministerio de Trabajo, la Gerencia de Empleo, la Legislatura Municipal, el Instituto de Comunidades Aborígenes, el Instituto de Asistencia Social, la Dirección de Fauna y los comités partidarios, entre otros, son lugares donde las relaciones generadas en la práctica constante de los líderes barriales se fijan y se redefinen dentro de nuevas alianzas. De esta manera, el reparto de planes de empleos, de vivienda, de ayuda social, la tramitación de pensiones y jubilaciones, entre otras son gestiones que llevan a adelante los dirigentes para sus seguidores. A la vez, en el vínculo generado dentro de las instituciones con los punteros, tales acciones recrean fidelidades y apoyo político.

Como plantea Iñigo Carrera V. (2001), el accionar de los dirigentes no se reduce al trazado de redes personales para asegurar la fidelidad política en momentos electorales. Tampoco se restringe, por parte de la gente del Lote, a la espera de que algún dirigente los inscriba en una planilla como beneficiarios de algún plan de asistencia estatal. Parte de la centralidad del rol de los dirigentes es su papel como mediadores entre el barrio y el centro. En palabras de Iñigo Carrera V.:

“[los dirigentes] no solo deben ser fijados al espacio barrial, sino que, tienen asimismo una cierta movilidad, conectando en ese movimiento espacios, códigos, y sujetos en cierta forma diferenciales. Personifican de ese modo un ida y vuelta entre el barrio y el centro urbano” (Iñigo Carrera V. 2001 :110; resaltado en el original).

Por último, en el colectivo que tomé del Lote al centro, había dos personas que actuaron durante el viaje de una forma distinta a las de los demás. Solamente con observar su apariencia se notaba que ambos presentaban un arreglo personal muy cuidado, que llevaba a pensar que iban al centro a desarrollar actividades distintas a los demás hombres y mujeres. Es decir, que algo les permitía y a la vez los obligaba a este cuidado diferente. Y, en efecto, José y Elisa se dirigían al centro a cumplir con su trabajo como empleados públicos.

Ambos reciben un sueldo, que además de garantizarles el sustento, los diferencia del común de las personas del Lote. Las conversaciones que mantuvieron durante el trayecto eran enérgicas, su gestualidad parecía enfatizar sus palabras y por momentos ambos tomaban la palabra de forma sostenida. Se desprende de esta actitud que estaban discutiendo asuntos asociados a su papel como líderes barriales. Si estaban discutiendo algún tema particular o si

mantuvieron charlas generales, en ambos casos los dirigentes y sus interlocutores estaban buscando recrear lazos de cooperación recíproca.

Sus trayectorias como dirigentes les han permitido llegar a ser parte de instituciones del gobierno, y fijarse en el espacio físico que ocupan las oficinas donde trabajan. En primer lugar, el acceso a un empleo implicó para ellos una aceleración en el proceso de diferenciación social, manifestada en el acceso a bienes de consumo, la transformación del arreglo personal, entre otras. Este acceso produce transformaciones del espacio del Lote que a simple vista se manifiesta en la ampliación de las viviendas de tales dirigentes. Sin duda sus posiciones en el centro reorganizan también las relaciones con sus vecinos y parientes, que los visitan en sus casas constituyéndolas en ámbitos públicos de reunión. Esta posición como empleados dentro de una oficina pública los ubica como dirigentes con mayor poder de negociación dentro del barrio y en el centro. Desde la posición a la que llegaron a partir de la pertenencia a una institución, tienen acceso a relaciones, recursos, conocimientos con los que este nuevo lugar los conecta y los habilita de forma variable a participar.

Sin embargo, el camino hasta llegar a ser empleados no fue directo para ninguno de los dos. Sus posiciones actuales son resultado de negociaciones dentro y fuera del Lote, de alianzas y de haber asumido funciones que otros les han reconocido. Elisa, de treinta años, es quien más recientemente ha logrado acceder y pertenecer a un lugar de poder político en la ciudad. José, consiguió su posición actual a través de las gestiones durante la adjudicación del Lote 68.

Este posicionamiento particular de José y Elisa en el centro y la diferenciación social respecto a la generalidad de la gente del Lote, no es algo que ocurre por azar ni de un momento a otro. Para Elisa el camino no fue directo. Según su relato comenzó su carrera como dirigente a través de su militancia dentro de un grupo independiente de jóvenes, que inicialmente se ubicó en una posición alternativa a la de los integrantes de la Comisión Vecinal. Paulatinamente se apartó del grupo que integraba al involucrarse individualmente en alianzas con punteros y crear una red de seguidores que la apoyaban. Su posición se afianzó a través de la organización del trabajo artesanal de varias mujeres. A mediados de los noventa formó una Asociación Civil que nuclea grupos de artesanas. A través de la Asociación y sus alianzas con diferentes funcionarios, ha obtenido planes Trabajar y subsidios del gobierno para organizar la actividad y a la vez gestiona la comercialización en la ciudad, en ferias en otras provincias y en Paraguay. Esto ha motivado a muchas mujeres y unos pocos hombres a unirse al grupo. Es decir que no es casual que desde fines de 2001 haya comenzado a trabajar en la legislatura municipal. Seis meses antes de verla en el colectivo, cuando todavía no había comenzado a trabajar, me explicó lo siguiente en una charla en su casa:

Elisa: Estoy trabajando en la Municipalidad... en el consejo, ya como ñoqui: [risas] al servicio de mi asociación.

E: ¿Qué es lo que hacen en la Asociación?

Elisa: Mi Asociación es la parte de la cultura, tema de las artesanías, exposiciones. La formamos hace cinco años, ahora tengo que presentar el balance... qué plata se recibió, si recibimos algún subsidio. Por suerte sí, tenemos un proyecto que presentar al plan trabajar por el trabajo con las artesanías. Somos todas mujeres del Lote. Ahora hay unos grupos del interior que están interesados y lo voy a tener que aceptar.

La mediación que produce Elisa entre la Asociación y la Municipalidad tiene un correlato espacial. Vincula a funcionarios y a miembros orgánicos del peronismo que poseen como eje de acción el centro de Formosa, con los miembros de su asociación en el Lote. El vínculo que se entabla en esta articulación es recíproco; si Elisa consigue la adjudicación de planes de

empleo para su asociación, sus miembros responden apoyando al partido político en épocas electorales y en otros momentos en los que se necesite su apoyo, por ejemplo frente a algún conflicto.

El camino de Elisa puede ser contrastado al de José, que es empleado del ICA hace más de quince años. Ha llegado a ese puesto como miembro fundador de la Comisión Vecinal y por ello integra el grupo de los “primeros pobladores” que participó en la obtención de las tierras del Lote 68. La permanencia de José en ese lugar denota que además de haber mantenido alianzas para llegar a su actual puesto de trabajo, ha logrado recrear vínculos para mantener su posición frente a los cambios de escenario político.

Elisa, veinte años más joven que José, recorrió un camino alternativo para constituirse como dirigente. Más allá de la diferencia generacional, pone en evidencia que las estructuras de la Comisión Vecinal por un lado, y del ICA por otro, no son permeables al acceso de nuevos miembros. Elisa, al igual que otros dirigentes, organizó una Asociación Civil que en muchos sentidos se superpone a las supuestas funciones de la comisión. Estratégicamente su asociación ha asumido funciones que ejercía el ICA apoyando la venta organizada de artesanías. De esta manera produjo una alianza preponderantemente femenina como sustento de su posición como dirigente. Si el ICA organizaba a las mujeres a través de esta actividad y reconoce referentes como Camila, que se encarga del pedido del camión, Elisa ha logrado constituir un espacio alternativo que disputa el poder de acción del ICA. Asimismo, ha buscado constituir su campo de disputa en la Municipalidad, un espacio donde crear alianzas con el Lote se vuelve fundamental considerando que su población constituye una proporción de votantes que pueden modificar las tendencias de una elección. Elisa logró una unión básicamente femenina a través de la organización de su actividad económica extendida, que es disputada al estado provincial. Al igual que las restantes asociaciones civiles, se monta sobre una estructura jerárquica en la que es ella quien administra los recursos, toma las decisiones, y ejerce el poder de, por ejemplo, dar de baja como miembros de su asociación a quienes no le presten su apoyo.

En suma, el centro es para José y Elisa un espacio de negociación del que ahora forman parte. Su posición se sustenta en sus trayectorias dentro de la política las que les han permitido fijar una historia de alianzas y vínculos con localizaciones de poder político. Ambos han satisfecho la aspiración general de la gente del Lote de poseer un empleo, con todo lo que ello implica. Pero lo que cobra mayor relieve es que estas posiciones les permiten legitimar y reforzar su figura como dirigentes, tanto para sus relaciones con el gobierno, como dentro del barrio. Es decir, que sus trayectorias personales dan cuenta de que sus movimientos se estructuran entre una oficina del gobierno, por la mañana, y recibir a sus seguidores y otros dirigente en sus amplias casas, por la tarde.

Otros recorridos por las instituciones

Andrés, otro de los hombres que subió al colectivo, pertenece también a una de las varias Asociaciones Civiles del barrio, y es un dirigente medianamente reconocido. No posee un lugar de trabajo en el centro sino que, según contó, iba a la Gerencia de Empleo para insistir con el pedido de dos planes Trabajar que esperaba le adjudicasen. Luego se dirigió a un comité radical para contactar un miembro del partido que quería que trabajasen juntos.

Para personas como él, involucradas en la política, pero que no tienen una pertenencia a las instituciones de gobierno, es usual ir al centro varias veces por semana y circular entre los edificios de distintas agencias estatales. En estos movimientos buscan conseguir beneficios para la gente que los respalda y a quienes representan; para lograr esto entablan vínculos

personales con funcionarios y punteros políticos. Si bien algunos de estos dirigentes explican la dificultad de acceder a las instituciones. En este sentido, Juan explicó la dificultad para acceder al ICA:

“Fijate, Octavio se presentó para candidato para ser Director en el ICA, pero dentro de esa lista estaba uno que ya fue reelegido tres veces de director. Al ser reelegido, según lo que establece el artículo 23 de la ley 426, se necesita la unanimidad de una asamblea. Nosotros empezamos a impugnar esa lista que la Junta Electoral habilitó. Cuando habilita, nosotros presentamos otra nota... ¿cómo se llama?... reiterando la impugnación. Un recurso de reconsideración. Lo mismo la Junta Electoral habilita de vuelta y saca una resolución donde decía que el apoderado y ‘el candidato de la etnia boba’, burlándose de nosotros”.

Con esto expresa que las elecciones se definen “políticamente”, es decir, a través de las relaciones entre dirigentes, funcionarios y miembros de partidos políticos. Pone de manifiesto la dificultad, para la gente con ciertas trayectorias y posicionamientos dentro de la política, de acceder a lugares que hacen efectiva la producción de poder a nivel local. Según su visión, el tipo de articulaciones que se producen dentro de los lugares hegemónicos, fomentan prácticas que buscan mantener la distribución existente del poder. En esta trama el centro se presenta como una red de instituciones que inhabilitan un progreso en términos colectivos, solo permitiendo a unos pocos acceder. En palabras de Juan:

“Los que empezaron a crear esas leyes ya estaban pensando en empezar a crear el manoseo, porque, fíjese, muchas instituciones empiezan a representar por el pueblo aborígen. Entonces, los que están enfrente de esa institución, toda la plata que se manda para el pueblo aborígen para que el pueblo aborígen tengan una vivienda digna, un techo digno, ellos se embolsillan esa plata”.

Esta dinámica contrasta con los significados de progreso asociados a la ciudad de Formosa, es decir que se plantea una contradicción entre lo que se espera de la ciudad y las dinámicas que restringen los accesos esperados. Cuestiona el trazado de jerarquías entre los funcionarios y dirigentes, y entre ellos y sus seguidores, y lo opone a la idea de una participación, que implica un mayor poder de acción. Según la visión de Juan, este tipo de relaciones se perpetúan a partir de los programas de asistencia estatal:

“Le enseñaron en la bolsita de mercadería, le enseñaron la chapa de cartón, le enseñaron todo. Viene la gente del interior y me pregunta qué programa tiene este gobierno. Será que nos va a entregar mercadería este año. ¿Qué trabajo vamos a tener, algunos y qué delegación nos va entregar chapa de cartón? Y ya eso es triste. Yo soy aborígen y es triste”.

Juan presenta una postura crítica frente a la creación de lazos de subordinación política a través de la dependencia económica. De manera que presenta su interés, y el de sus compañeros de la asociación, por acceder a lugares de poder no solo para el manejo y obtención de recursos, sino para participar en la toma de decisiones:

“Hasta el día de la fecha no tenemos ni un aborígen que sea legislador. O sea que la reparación histórica para el pueblo aborígen es una ficción, la decisión y la participación son ilusorias. Esto va a ser real cuando un aborígen sea un protagonista a pesar que la constitución de Formosa dice que la provincia reconoce al aborígen su identidad cultural siempre que no viole otro derecho. Pero cuándo se vio un aborígen que tenga su derecho si no tenemos jueces, no tenemos abogados, no tenemos diputados”.

En esta línea presentada por Juan, se critica el funcionamiento del sistema estatal y la restricción del acceso a capitales económicos y culturales que desde allí se manejan, dentro de la actual configuración de articulaciones que reproducen la distribución existente de poder. Pero la crítica no apunta a cuestionar la organización estatal ni a la política como ámbito de relaciones que otorgan poder, además de asegurar el nivel de existencia como condición incuestionable.

Viaje de vuelta del centro al Lote

Según lo trabajado hasta este punto, el centro aparece como un conjunto de redes de circulación y lugares donde se concentra, a distintos niveles, economías de valor. Esto es, una serie de prácticas articuladas a ciertos efectos que implican la producción, circulación y uso de recursos, relaciones, significados constituidos como tales por los que vale la pena luchar.

Para la gente del Lote estas relaciones que producen valor son condensadas en la idea de progreso, entendido en primer término como las posibilidades de conseguir trabajo, es decir prácticas que permitan obtener dinero. Esta posibilidad abre una oposición entre el centro y el interior, caracterizado como lugar donde no es posible conseguir empleo, y tampoco otras formas de trabajo remunerado. Quedó manifestado que la gente del Lote también asigna valor a las relaciones dentro del centro que permiten el acceso a conocimientos impartidos dentro de la educación formal; asimismo a los sistemas de salud, asistencia y de servicios, que en el interior son escasos y difícilmente accesibles.

El reconocimiento y valoración de recursos y relaciones que concentra el centro entra en tensión con las dificultades de participar en ellos. En efecto, cuando para la gente del Lote, construida como otredad subordinada dentro del sistema de la matriz de alteridades local, va al centro, encuentran que el empleo y la llegada a los servicios e instituciones estatales, además de escasa, está llena de obstáculos. En la práctica, aparecen mediadas por relaciones dentro de la política, donde la forma de conseguir un empleo y acceder a servicios públicos, es a través de las relaciones que un dirigente pueda tener con funcionarios y miembros de partidos políticos. Para los dirigentes, asimismo, tener un lugar de pertenencia institucional es resultado de grandes inversiones de energía en la arena de la política, que llevan vidas enteras. Por lo tanto, a partir de la experiencia en el centro éste se produce como un lugar donde se emplaza la estatalidad de acceso limitado, en el que es difícil obtener poder. Asimismo la exclusión del mercado de trabajo se suma a quedar fuera de las redes de consumo tradicionales y a participar con dificultades de los servicios estatales que se entienden como derechos incompletos para ellos (educación, salud, empleo, justicia).

Estas formas de pensar la ciudad no impiden que las personas del Lote se apropien, de maneras alternativas, del centro. Si bien las prácticas son limitadas e inestables, plantean formas de cooperación por fuera de las movilidades hegemónicas. Así, para hombres y mujeres que se dedican a la venta de artesanías o de productos del monte, estas actividades constituyen una forma de inserción en el centro, creada de manera activa por ellos.

CAPITULO 6

Lugares en disputa

“Las estrellas arriba son nuestra cosecha. Es un monte que no se va terminar más, nadie se lo puede robar”. (Esteban 2001)

1. “Queremos progresar”. De las colonias a la ciudad de Formosa

A lo largo de los últimos capítulos quedó de manifiesto que el Lote, el monte, el centro de Formosa y el interior se constituyen como referentes dentro de la producción de relatos sobre el pasado. Relatos que son explicativos del presente y que proyectan esperanzas sobre el futuro. Dentro de ellos, los lugares aparecen asociados a momentos de una trayectoria colectiva, donde se produce un relato común que unifica las experiencias, con un punto de inflexión determinado por el momento de migración. En este proceso los lugares se definen por oposiciones entre ellos (Gordillo 2002a, Lefebvre 2001), pero en nuestro análisis se puso de manifiesto que los lugares se producen también a partir de las conexiones que los unen. En este nivel, las conexiones están dadas por el trazado de una secuencia temporal y espacial que enlaza a uno con otro dentro de un movimiento. En este sentido, el monte y el Lote son lugares de pertenencia donde se producen articulaciones identitarias. La forma en que aparecen caracterizados implica una valoración diferenciada de distintos momentos de su historia, que en este nivel se vuelven una historia compartida.

La secuencia tiene como lugar culminante a la ciudad de Formosa, en particular el centro como lugar de progreso, entendido como posibilidad de tener un ingreso de dinero y el acceso a movibilidades y lugares que concentran capitales simbólicos y materiales que resultan significativos.

En el otro extremo, el monte, como sinónimo de las comunidades rurales del interior, se constituye como lugar de pobreza, concebida como imposibilidad de poder generar un ingreso de dinero, de la inclusión en sistemas de servicios estatales, del acceso a niveles superiores de educación. Esta pobreza hace referencia a la situación de desempleo formal y la necesidad de depender de actividades de autosubsistencia, la caza, pesca y recolección y la agricultura familiar.

El Lote, en esta línea que parte de un lugar de pobreza hacia un lugar de progreso, se constituye como lugar intermedio, un lugar que se ha transformado a sí mismo, en un proceso hacia el progreso. Esta transformación es la que brinda elementos para pensar que la mejora pueda continuar. Sin embargo, se muestra como lugar que, a pesar de que explique su existencia en la cercanía a la ciudad, mantiene vínculos con el interior.

“El Lote era colonia”

Si en la práctica el movimiento y la recreación de los lazos con las comunidades del interior son algo que forma parte de la vida diaria entre las personas del Lote, esta relación no se representa de manera lineal. Empecé a pensar en la correlación entre la forma en que aparece narrada la historia del Lote con las trayectorias comunes, en una de las entrevistas con uno de los primeros pobladores. Ante la pregunta acerca de los cambios en el Lote, el hombre hizo una pausa, cambió el tono de voz y dijo como compartiendo una confidencia: “y sí, no te voy a mentir, el Lote al principio era una colonia”. A partir de esta caracterización de Lote como colonia puede vincular el desarrollo del barrio para describir un proceso mayor que es lo que significa migrar para las familias y la valoración diferencial de cada uno de los lugares que marcan momentos en este proceso. En este sentido, lo que las personas contaban sobre la formación del barrio era un resumen de las múltiples, pero en este relato unificadas,

experiencias previas a la llegada al barrio. Experiencias que explican la importancia de haber conseguido este lugar de residencia produciendo un distanciamiento doble, del presente y de lejanía espacial.

De modo que la forma en que las distintas personas cuentan la historia del barrio puede verse como metáfora de la historia colectiva de los migrantes. Jakobson (1963) sostiene que la metáfora es una figura del lenguaje (junto con la metonimia) que tiene que ver con la capacidad de seleccionar y sustituir términos asociados dentro del código, pero no en el mensaje. En este caso el concepto permite pensar en la sustitución de una historia por otra donde la historia del Lote condensa las múltiples historias y crea un pasado común que unifica la diversidad de procesos que atravesaron las familias en sus distintos lugares de origen antes de migrar.

Al volver sobre las distintas entrevistas y en nuevas conversaciones, se puso de manifiesto que en las narraciones acerca de la historia del barrio se hace referencia a un momento inicial en el que “se cultivaba, la gente mariscaba”. Para luego contrastar que desde entonces hasta ahora “hubo mucho progreso, se construyeron casas de material, se hizo la escuela, y llegó más gente”. Lo cual nos conduce a pensar que la secuencia de las colonias rurales - monte a la ciudad se plantea en los relatos acerca de la historia del Lote.

Esta producción del Lote como colonia no es solamente algo generado desde los habitantes del Lote. En los documentos del Ministerio de Acción Social, que mostró Juan mientras narraba la formación del barrio, y que dan cuenta de la entrega de tierras, se hace referencia al Lote como “Colonia Formosa” y se indica que la tierra se entrega “para el trabajo”. Esto señala que la adjudicación de tierras sigue un modelo de creación de colonias agrícolas. Es decir que la lógica estatal para adjudicación de tierras discordaba con las expectativas y deseos de los primeros pobladores. Sin embargo, dentro de la gestión lograron obtener un terreno en un área rural, y sin embargo cercano a la ciudad. Con la expansión de Formosa, el aumento de la población y las acciones de proyectos que urbanizaron el predio, el Lote se transformó paulatinamente, a los ojos de los pobladores del Lote y desde el discurso hegemónico, en un barrio.

Uno de los primeros pobladores hizo referencia a esta transformación:

“Hasta teníamos chacra en el Lote. Sembramos algodón, zapallo, sandía, algodón, todas las plantas salen bien: mandioca, lechuga, rabanito. Ahora no porque están todos encimados muchos chicos. Vos te vas y ya se viene un chico y toca, perdés, ¿quién cuida?”

Por otro lado, se hace mención a que hasta hace pocos años se mantenía el trabajo como peones estacionarios en zonas agrícolas, donde la población del Lote participaba activamente en este tipo de labor. El trabajo agrícola solo fue abandonado cuando se produjo la mecanización de la cosecha que trajo como consecuencia la desincorporación de los indígenas como mano de obra (ver Iñigo Carrera V. 2001). El hecho de mantener estas relaciones simultáneas puede considerarse como una estrategia de ampliación de las opciones de empleo, sin tener que retornar a su comunidad de origen. Pero también es una de las formas de recrear y mantener los vínculos con el interior.

Este reemplazo de una historia por otra se manifiesta también en la descripción del momento inicial en el que se establecieron las instituciones estatales y se instalaron servicios. Felipe agrega en su relato de la primera etapa del barrio que, “en esa época nosotros trajimos [el agua] de allá... de una represa, casi charco nomás. Y siempre compramos un tanque, ponemos la gotera y así... cualquier charco nosotros tomamos agua”, para luego indicar las transformaciones que generaron diversos proyectos sanitarios. Por lo tanto, también las instituciones del estado aparecen atravesadas por la idea de progreso. De esta forma, en el

Centro de Salud, una empleada de mediana edad me contó sobre cómo eran en década de 1980:

“Era cielo raso y pedazo de cartón y machimbre, todo machimbre. De material, nada. El piso de cerámica, chiquito era, una piecita así y un saloncito así era. [Los médicos] antes estaban un ratito nomás estaban y ya se van ya. Aparte a partir de las ocho no vas a encontrar los médicos' ya no ni uno, a partir de las nueve, las diez ya no hay ningún médico así que directo a allá al en el instituto”.

Otro hombre recuerda que la escuela en un primer momento, “los bancos eran troncos de palma, no había luz, esas lámparas a gas pedí y me dieron”, lo cual contrasta con el nuevo edificio y la cantidad de maestros y alumnos que asisten en la actualidad.

Esta idea está presente en personas externas al barrio. Una mujer que trabaja hace más de diez años en el Centro comunitario recuerda que no tenían un lugar de trabajo, y debían recorrer el barrio. Hasta que comenzaron la construcción del Centro Comunitario a principios de los ochenta y pudieron instalar el comedor y construir aulas.

El trazado de esta línea de progreso que organiza la historia del Lote no se detiene en el presente. Por el contrario, al final de una conversación con Juan sobre la historia del barrio dijo: “no me gusta la sombra del paraíso. Lo que pasa es que el arbolito levanta, porque la idea es hacer un contrapiso alrededor de las casas, ¿entendés? Y el paraíso levanta”. O sea, que lo que espera es que el Lote pueda ser un barrio con veredas afirmadas y calles pavimentadas. Se proyecta que alcance un nivel de urbanidad similar al centro y a otros barrios de la ciudad, y en este sentido diferenciarse cada vez más de la colonia rural que fue.

Este estar entre las colonias rurales y la ciudad no implica que el Lote sea un lugar de transición dentro de un proceso lineal, donde el Lote actuaría como un lugar de adaptación a la vida urbana, o solo una bisagra entre dos realidades diferentes. De este enfoque sesgado nos previenen Altamirano y Hyrabayi (1997) en su revisión sobre los análisis de las ciudades latinoamericanas. Nos resulta más apropiado pensar que la ciudad va integrando personas con distintos orígenes que amplían sus redes, sin abandonarlas. Asimismo, en el Lote se recrean formas de pensar el espacio que se vinculan a sus vínculos anteriores en el interior, como la distribución de familias según su lugar de origen. Se observa que en Formosa el contexto urbano no genera de por sí nuevas relaciones inmediatas que vinculen a los nuevos migrantes a una vida urbana. La gente del Lote no accede a sitios que caracterizan lo urbano, como los lugares de entretenimiento. Y como quedó expresado, la gente del barrio solo se moviliza en el centro entre instituciones públicas y para trazar redes de venta informal; no se detienen en lugares de esparcimiento ni van a pasear.

Por otro lado, en esta narración de la historia a través de la lógica del progreso, se observa lo que Briones (1994) advierte acerca de las formas en que lo hegemónico atraviesa lo subalterno. En este caso no es la literalidad del discurso hegemónico lo que la gente del Lote incorpora, sino que se definen normas sobre las formas aceptables de narrar la historia. Esta forma de recordar estructurada en la idea de progreso constituye un punto en común de los distintos grupos que integran el Lote. Puede entenderse por lo tanto sobre la base de experiencias compartidas, más allá de las particularidades de cada caso.

Esta apropiación de la idea de progreso por parte de las personas del Lote plantea una forma de aboriginalidad particular, donde ésta se plantea exitosa según los grados de cercanía a lugares de poder simbólico y poder político que se logren. Es decir, que en general no se imputan directamente los términos de la organización estatal, sino que la crítica se estructura a partir de la exclusión del sistema dominante.

Por lo tanto, frente a la tensión entre la heterogeneidad de grupos que integran el Lote, la idea de progreso constituye un elemento aglutinante, que permite construir un pasado compartido. Un punto clave dentro del relato común es la obtención de las tierras del Lote, que funciona como referencia unificadora de la diversidad de historias. Referencia que es apropiada por los primeros pobladores para buscar constituir elementos cohesionantes pero dentro de una jerarquía.

La obtención de tierras se conforma como un espacio de lucha por fijar un lugar dentro de una organización del espacio que no les otorgaba una posición. Se disputa un lugar en la ciudad frente a la lógica provincial que asigna lo aborigen a lo rural. El grupo que llevó adelante el reclamo buscó ocupar una posición dirigente dentro del barrio, articulando la creación de las instituciones alrededor de ellos. Entonces, esta pertenencia común produce una articulación, de la gente del Lote en tanto aborígenes que lucharon por un lugar en la ciudad de Formosa.

2- Entre el monte, el Lote y el centro

A lo largo de los últimos capítulos se desarrollaron los distintos momentos dentro de una secuencia de producción y distribución de bienes comercializables que se inicia en el monte, continúa en el Lote y culmina en el centro. Por otra parte, en estos capítulos desarrollé la forma en que se despliegan algunas de las prácticas y significados productoras de los lugares. Si pensamos desde el punto de vista de la gente del Lote, las relaciones entre los tres lugares, el monte, el Lote y el centro, una primera consideración, desde una perspectiva económica, es que el centro motiva algunas de las actividades que se desarrollan en el monte. Por ejemplo la venta de productos obtenidos en el monte se hace efectiva en el centro. Se valora poder encontrar distintos compradores, situación que se compara con el interior donde las opciones son menores. De manera que el centro está marcando un punto de contraste con la forma de ir al monte en el interior. Cuando un hombre del Lote caza con fines comerciales tienen en cuenta qué animal es más buscado por los compradores, conjetura si la cantidad de productos obtenidos le justifica un viaje a la ciudad de Asunción, entre otras consideraciones.

De igual manera, las mujeres están motivadas a ir al monte ya que esto supone la posibilidad de fabricar un producto y generar un ingreso. Mientras ellas recolectan material para confeccionar sus artesanías, tienen en cuenta su venta en el centro. La venta informal de artesanías no es el circuito más valorado pero habilita un ingreso por fuera de los ámbitos de la política. Para las mujeres estos circuitos alternativos de venta permiten crear relaciones personales con habitantes del centro de la ciudad y de otros barrios no marginales.

De modo que en ambos casos se puede trazar una secuencia en el proceso de producción de bienes comercializables, que se inicia en el monte, continúa en las viviendas en el Lote, donde los recursos son procesados y finaliza en el centro, donde se realiza su venta. Estas actividades, entonces, abren un espacio social y físico en la ciudad a los mariscadores y artesanas. Aunque éste sea un lugar marginal, ya que quedan incluidos dentro de la economía informal, constituye una vía de acceso que no es proporcionada en otros ámbitos. Por lo tanto esta posibilidad de venta en el centro motiva en definitiva el ir al monte de una importante cantidad de personas en una alta frecuencia.

El centro en el Lote

En el capítulo 3 indiqué las tensiones que se dan en el Lote al constituirse como lugar heterogéneo, heterogeneidad basada en diferencias regionales, políticas, y entre nuevos y primeros. Las relaciones creadas por estas personas en la ciudad determinan prácticas y posicionamientos. El vínculo que las personas con lugar físico de pertenencia dentro de la

ciudad tienen con el gobierno fue claro frente al conflicto desatado frente a la represión policial en agosto de 2002 en el Lote.

Aquellos que poseen un lugar de pertenencia dentro de la ciudad tienen lazos particulares de sujeción frente a decisiones que se toman desde el poder político que reside en el centro. Si bien todos han construido su lugar de forma particular y abren distintos márgenes de movimiento, sus relaciones con las autoridades de gobierno los llevan a tomar posturas que sean favorables al poder local del momento. Temen quedarse no solo sin trabajo, sino sin el acceso a ese lugar social y físico de pertenencia, o sea, su inclusión dentro de redes de relación definidas.

Los grupos de salida al monte entre hombres y mujeres suelen integrarse entre familiares y vecinos, por lo tanto las divisiones internas del Lote se hacen notar. Las diferenciaciones políticas, entre primeros y nuevos, entre el lugar de origen antes de la migración¹¹⁹ influyen en la constitución de los grupos para ir al monte. Las relaciones de desconfianza entre familias del Lote se traducen en que no se va al monte con gente poco conocida. Como señalé, las mujeres desconfían que otros grupos de artesanas puedan robar los materiales recolectados. Los hombres dicen no salir si no tienen suma confianza en las personas que los acompañan.

Entre las personas que integran los grupos se desarrollan vínculos de cooperación que refuerzan relaciones entre las familias en el Lote. En la experiencia de ir al monte se vivencian los lazos de amistad-horizontalidad con mayor libertad y profundidad que en el Lote donde, según lo observado, los espacios para compartir actividades son restringidos y la mayor parte se realizan en el interior de las familias. Este tipo de relaciones contrasta con las divisiones que crea la política. En este sentido el monte aparece como lugar donde reforzar lazos de cooperación, donde se borran parcialmente las diferenciaciones que se ponen en juego y son visibles en el Lote. Asimismo, en el monte se accede comunamente a los recursos, si bien cuando se trata de recursos comercializables, éstos se transforman en propiedad de la persona que los obtuvo. Estas formas de acceder a los recursos y relacionarse dentro del monte se oponen al acceso a servicios y empleo en el Lote y centro de la ciudad. En suma, el monte aparece como lugar que queda por fuera de las tensiones generadas en el ámbito de la política y, por el contrario, se constituye en un lugar donde se crean relaciones de cooperación, horizontalidad y socialización de género.

Por consiguiente, es comprensible que los productos no comercializables obtenidos en el monte sean el vehículo de relaciones de reciprocidad entre parientes y vecinos. Una reciprocidad no conflictiva, que contrasta con las tensiones que desata en los empleados el compartir la mercadería adquirida a través de su sueldo.

“La comida de monte se comparte”

Los alimentos obtenidos de la marisca (carne, pescado y miel) son importantes para Martín, que no va a mariscar:

“Lo lindo es que cuando vuelven del monte mis vecinos convidan la comida que traen, entre los que estamos por acá. Marcos no es mi pariente pero igual me trae. Yo no cazo ni sé juntar miel, pero me entero cada vez que se van mis vecinos, y siempre me dan un poco. Eso que ellos pueden vender la miel y ahora está cara, igual me dan siempre un vasito”.

Estos alimentos se comparten en el campo y de regreso al Lote entonces son objeto de relaciones de reciprocidad entre vecinos y familiares. Una relación que se diferencia de lo que ocurre con los alimentos industriales (ver capítulo 3). La mercadería, al ser un producto

obtenido en el centro y por el que se debe pagar dinero, genera contradicciones especialmente entre los empleados, entre acumularlos, según sus deseos que siguen la lógica capitalista, o compartirlos y satisfacer las demandas de parientes y vecinos. Hasta donde presencié, el reparto de los alimentos del monte se realiza sin presentar una conflictividad tan alta como en el caso de los bienes obtenidos en el mercado.

Por ello los alimentos del monte siguen una lógica de reparto relacionada al acceso comunal de tales alimentos. Esta lógica se vincula entonces a una praxis toba que no considera que los recursos del monte sean propiedad de un grupo o sector, sino que plantea un acceso colectivo a los mismos. Se diferencia entonces del proceso que atraviesan las plumas, pieles, hojas de totora y de palma, que se transforman en mercancías.

El acceso comunal a los recursos es, sin duda, un elemento asociado a la sensación de bienestar que constituye la experiencia de los toba del Lote en el monte.

“En el monte te sentís bien”

Si bien en el capítulo 4 se puso de manifiesto que el ir al monte implica para muchas personas la búsqueda de una tranquilidad y bienestar que no encuentran en el Lote y tampoco en el centro, esta dimensión se pone aun más de relieve entre personas que aluden directamente a esto como motivo que los lleva al monte.

Una tarde de noviembre del 2001, Pablo el enfermero del Centro de Salud, de unos cincuenta años me explicó que “yo por más que tengo un buen sueldo y puedo comprar toda la mercadería que quiero, no me puedo olvidar de la carne de monte, por eso cada tanto tengo que ir a buscar, me tira el monte”. En esta línea, Julia recuerda que “mi papá claro mariscaba, a pesar que trabajaba la chacra, los fines de semana se iba a mariscar”. Ambas afirmaciones presentan una dimensión distinta del monte, que se alejan de la asociación con la falta de empleo.

Marcos amplía esta red de significados al afirmar que cuando entra en el monte siente que “el aire me da más fuerza, no me canso de caminar, aunque estemos todo el día. Entro al monte y me siento tranquilo, me olvido de todo lo que me preocupa”. Asimismo, Clara indicó que

“cuando todos mis vecinos estaban hablando mal de nosotros yo me iba sola al monte con los chicos, buscábamos leña o estábamos ahí nomás. Trajimos maceteros para las plantas, los chicos jugaban. Durante varios meses estaba en mi casa o en el monte, ni pasaba por el medio del Lote”.

Tanto hombres como mujeres expresaron buscar “tranquilidad” en el monte, por ejemplo en momentos de conflicto con vecinos, de frustraciones en la política. Es decir que esta tranquilidad se construye como una forma de evitar la mirada constante y controladora de sus vecinos, y la imposibilidad de tener un lugar donde detenerse y del que poder apropiarse, en la ciudad.

Por otra parte, la comida del monte es muy valorada por su gusto y por considerarse más saludable que los alimentos industriales. Se explica la longevidad, fuerza y salud de los ancianos como consecuencia de haberse alimentado mayormente de comida silvestre. También es frecuente que se busquen alimentos particulares para curar ciertas dolencias y recuperar fuerza. Marcos usa la grasa de carpincho para sus problemas respiratorios, y la carne de este animal porque “te limpia todo el cuerpo”. Octavio, luego de estar internado varias semanas en el hospital, manifestó ante su mejoría que quería ir al monte “para comer comida que me de fuerza de nuevo, los remedios me curaron pero ahora tengo que ponerme fuerte de vuelta comer carne de ñandú y de carpincho, nada que ver con la carne de vaca”.

De modo que el monte se produce como un lugar de “tranquilidad”, a pesar de los conflictos que conllevan su ingreso al mismo. Esta tranquilidad se entiende en relación con la socialización en torno al monte y se extiende a relaciones con seres naturales y sobrenaturales allí, que, según lo expresado, también suponen relaciones de cooperación y de conflicto (ver Miller 1979)¹²⁰. Se busca en la tranquilidad con los seres sobrenaturales poder potenciar las relaciones de cooperación, como la ayuda para encontrar animales que cazar, y minimizar las relaciones de conflicto que acarrearán grandes peligros.

Este es, por lo tanto, un aspecto constitutivo de la experiencia en el monte el que los hombres sigan pautas de caza que busquen no enfadar a los dueños de los animales, y las mujeres respeten sitios vedados por un protector sobrenatural para la recolección de totoras. Se entiende, de igual manera, que tanto hombres como mujeres busquen estar tranquilos-as para no perturbar a estos seres. Pero este tipo de estado no es uno de sobrecogimiento, sino que lo que se busca es por ejemplo no hablar mal de otras personas, no mantener peleas, no presumir frente a los compañeros o compañeras, o no sentir superioridad frente a los seres sobrenaturales, cuando se está dentro del monte.

Estas relaciones no deben entenderse por consiguiente como una esfera escindida del resto de la experiencia dentro del monte, sino que resulta constitutiva y posee implicancias materiales al igual que otros elementos. Como expresé en el capítulo 4, no hacer caso al pedido de la protectora de las totoras de un bañado particular de no cortar hojas en ese lugar, generó una tormenta, que el agua creciese y se produce un fuerte viento. Esto puso en peligro la vida de varias mujeres que debieron escapar para no ahogarse.

El estar en el monte se vincula, entonces, a la espiritualidad toba¹²¹, pero ésta no debe entenderse en los parámetros occidentales de división entre lo material y lo espiritual – sobrenatural. Si no como formas de conocer y entender el mundo que generan formas de conducirse dentro del monte. A su vez, este conocimiento sobre el mundo no se construye en abstracto sino que se sustenta en las prácticas y experiencias de los toba del Lote dentro del monte.

Es decir que no solo se manifiesta una producción de lugares por oposición entre ellos, tal como lo plantean Gordillo (2004) y Lefebvre (2001), si no que también, siguiendo la propuesta de Grossberg (1992), en las conexiones y continuidades entre ellos. El monte actual se constituye como lugar opuesto al centro de Formosa, con relación a las prácticas desplegadas en cada uno. Se opone a las relaciones que constituyen al Lote, y también del monte del interior (el monte del pasado). Pero, simultáneamente, se produce por la continuidad de prácticas que lo asocian a estos otros lugares. Por ejemplo, al habilitar el ingreso de la gente del Lote al centro de Formosa, que posee trabas para su acceso. Asimismo, en el Lote se generan solidaridades y competencias a partir de las actividades en el monte.

Por lo tanto, las prácticas que se despliegan en el monte, a pesar de las tensiones que implican, refuerzan solidaridades y constituyen un aspecto común de la experiencia de las personas del Lote. Experiencias que crean también un sentido de pertenencia grupal. Estas prácticas no llegan a constituir acciones políticas explícitas en términos territoriales del monte. Se observan sí movimientos particulares por mejorar las condiciones de acceso al monte en la gestión de permisos de caza especiales ante la Dirección de Fauna. En este sentido no cabe duda que las prácticas en el monte implican una apropiación efectiva del lugar.

3- Prácticas que articulan identidades

Como vimos un aspecto de la producción de significados sobre el monte, lo asocia al pasado y al interior, donde aparece como lugar lejano y asociado negativamente, a la pobreza. Pero también en la concepción del monte alejado se sustentan narrativas que reivindican un dominio territorial sobre el monte.

Artesanías y política

Si estas demandas se organizan alrededor de la caza, la situación descripta para las artesanías es diferente. Por un lado, no se establece un nivel de conflictividad tan alto en el momento de ir al monte. Por otro lado, reciben el apoyo del ICA en distintos momentos, cuando lleva a las mujeres a recolectar totora en su camión, pero además contribuye a la actividad al crearle un marco institucional. De esta forma otorga carnets a las artesanas que las habilitan a participar en ferias comerciales en la ciudad y otras localidades. Estas instancias de venta implican una relación constante entre los grupos de artesanas y funcionarios gubernamentales. Es decir que se constituye una arena de relaciones dentro de la política, particularmente femenina. Muchos punteros están interesados en generar alianzas en este ámbito debido a la cantidad de mujeres involucradas. A su vez, como se expresó en la trayectoria de Elisa (ver capítulo 5), esta actividad ha permitido a varios dirigentes ganar posiciones dentro del barrio, a través de la gestión de planes de empleo, para desarrollar esta actividad.

Se puede pensar que dejar afuera a los hombres de esta Asociación Civil es una manifestación de una articulación de género. Se constituye como un espacio exclusivamente femenino en el ámbito de la política, por fuera de injerencias masculinas, que, si bien no monopolizan las relaciones con la institución, son dominantes en la arena de disputa de la política.

Por lo tanto, no es un motivo de lucha política, sino que se constituye como espacio de disputa en la formación del grupo, particularmente el femenino. Es, de ese modo, un área de autonomía de las mujeres respecto de los hombres, que se suma a la mencionada experiencia de libertad durante la recolección de materiales.

“Los aborígenes sabemos mariscar”

En una entrevista Juan expresó:

“Yo puedo vivir una semana o más tiempo adentro del monte, solamente comiendo lo que consigo ahí, y yo sé encontrar dónde dormir. Si tengo sed, sé qué planta puedo cortar para tomar agua; si no hay animales igual comemos unas raíces. Yo estoy tranquilo porque puedo vivir con lo que me da el monte”

Asimismo, Marcos en una charla informal afirmó:

“Los aborígenes sabemos cómo movernos en el monte. Una vez que entramos ya nadie nos puede encontrar: ni la policía, ni gendarmería. Nadie conoce los lugares que nosotros conocemos. Podemos cruzar por el medio, bien adentro del monte. Podemos cambiarnos a otro país por una parte que es todo monte y nadie conoce, por ahí podemos pasar a Paraguay sin documentos. Si nosotros queremos traficar droga lo podríamos pasar sin problema, sin avión, sin ir por la ruta, no necesitamos nada. Si nosotros quisiéramos no nos encuentran más”.

Así, esta forma de uso del monte constituye una experiencia alrededor de la cual se construye la aboriginalidad entre los hombres. Los relatos componen una diferenciación en lo que los toba conocen con detalle sobre el monte, el modo que tienen de cazar y de moverse dentro del

lugar, y lo que los blancos, en general, saben al respecto. La explicación de Marcos está implícitamente dialogando con los conflictos con la policía y otras fuerzas de seguridad que limitan el acceso al lugar. En lugar de señalar las restricciones para desarrollar libremente la caza, Marcos presenta al monte como lugar en el que los toba tienen dominio absoluto. Incluso el hecho de poder traspasar las fronteras nacionales cómo, dónde y cuando ellos quieran, expresa el dominio sobre el territorio al indicar que el monte quiebra las fronteras nacionales.

La marisca indicada como actividad propia de “los aborígenes” se erige en un referente simultáneamente de masculinidad y aboriginalidad, no solo por la asociación entre los términos. Sino también porque en las prácticas de marisca se establecen formas de uso del monte, una relación con el peligro, una corporalidad que crea y recrea su género e identidad étnica. Así construye, por oposición, y al igual que lo que ocurre con las prácticas de las mujeres, rasgos de lo femenino.

Por su parte, la aboriginalidad se conforma a partir de la oposición con propietarios y empleados de los campos, policía y funcionarios de la Dirección de Fauna, a través de una condición de pobreza, y de los saberes sobre el monte compartidos con los puesteros. En este sentido, Juan presenta las similitudes y diferencias que existen con los criollos que viven y también cazan en el monte:

“Los criollos que viven en el medio del monte, casi como aborígenes, no tienen nada, conocen de los animales y cazan también. Pero cazan distinto, no conocen el disfraz, y después preparan de otra forma la comida: sazonan la carne, le ponen muchos condimentos o hacen en guiso, parece que no se acostumbran tanto al gusto de la carne silvestre. Tampoco saben comer las frutas del monte, no conocen la algarroba, en el interior se la dejan a sus vacas”.

Por consiguiente, se reconoce una condición común con los criollos pobres, lo que explica para ellos que los criollos también cacen. La construcción del monte como lugar de pobreza se hace visible cuando se afirma que hay criollos que viven “en medio del monte”. Las diferencias se establecen en torno a las prácticas de caza. Si bien se reconoce la condición de pobreza compartida, condición localizada en el monte, se indican diferentes prácticas de caza, en las que la marisca se asocia y es constitutiva de aboriginalidad. Estos sentidos reclaman a la marisca no solamente como una alternativa económica que surge de la situación marginal como pobres, es decir como trabajadores desempleados, sino una práctica que consolida un espacio y tiempo propios. En este sentido, Juan afirma:

E: ¿Si vos tuvieras trabajo te gustaría seguir mariscando?

Juan: Si yo tuviera trabajo bueno alguna vez me voy, algún fin de mes, o fin de semana.

Mariana: O sea, uno para comer a veces.

Juan: [Para no dejar de vez en cuando,] pero al menos voy a tener posibilidad de pagar la tenencia de arma, voy a tener la posibilidad de pagar lo que establece la Dirección de Fauna y de sacar un permiso, pagar ese permiso, de caza y pesca. Voy a poder cumplir teniendo empleo, pero si yo no tengo empleo no voy a poder cumplir. No es porque me opongo, no es porque el aborígen no quiere pagar lo que impone la Fauna, es que no tiene plata.

Así, la forma en la que los mariscadores presentan el uso que hacen del monte impugna estas imágenes hegemónicas que asocian la caza al atraso, e inclusive quiebra la oposición entre marisca y empleo, al resignificar la caza como algo actual que no está contrapuesta a la idea de progreso asociada a la ciudad. En este contexto se entienden las gestiones llevadas adelante por Marcos y Juan para obtener permisos especiales de caza ante la Dirección de Fauna. Esta

necesidad de contar con mejores condiciones de caza ha motivado movimientos, por parte de una Asociación Civil.

“Pedimos que no nos saquen lo que cazamos”

Juan explica en lo que se basa su reclamo alrededor de la marisca:

“Lo que nosotros estamos solicitando que tenga libertad el aborígen, cosa que cuando trae, mata algo. Que le dejen tranquilo y que por ahí mariscan y le encuentran por el camino y le dejen, ‘¿que está llevando?’, ‘ñandú’, ‘ah, y bueno’ (...) Pero antes, antes estaba la libertad, si iba a la caza traía pescado, si iba a entraba en el monte traía miel de abeja, entraba en el agua traía pescado, o sea, eso entonces el aborígen era más sano. Pero ahora yo entro al campo de mi correligionario (Malite), los dueños, los personal de él me está corriendo a balazos y eso que es mi correligionario [radical]”.

En este sentido y frente a los múltiples conflictos que implica la marisca en la actualidad, los mariscadores imputan los discursos que la designan como actividad ilegal. Por un lado, ellos se corren de la interpelación como ladrones de ganado y denuncian las agresiones que experimentan dentro de los campos, como violencia infundada. De manera que llevan adelante un reclamo por el reconocimiento de esa práctica como actividad cultural asociada a su condición étnica. En este sentido, sustentan su demanda en el reconocimiento legal de la provincia a los pueblos originarios. Juan y Mariana lo desarrollaron largamente:

Juan: Este, bueno, por el tema del artículo 75, inciso 19 de la Constitución Nacional donde se reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas de la Nación Argentina, ¿no cierto? Pero en ese artículo, si nosotros analizamos, se reconoce la preexistencia, pero no se reconoce lo que es la parte de la cultura aborígen. Porque lo que es parte de la cultura aborígen es la caza y la pesca, que es la subsistencia, que es el único sustento diario del núcleo familiar, ¿no? (...)

E: ¿Y ustedes qué le querían pedir al director de Fauna?

Juan: Lo que nosotros le planteamos ayer es que el mariscador aborígen, si le revisan, si trae un carpincho que le dejen libre, que no le saquen el arma, que no le saquen lo que está trayendo, no como a mí que me sacaron el arma y me cobraron hace un año... una multa de 75 palos me cobraron. 7.500 pesos por eso le dije yo ayer a ella [a Mariana] de que es una estafa.

Mariana: No, no es solo él, a la mayoría le sacaron.

Juan: Y por esa razón vino el representante de Fauna para llegar a un convenio, ellos me van a devolver el arma. Yo les dije: “si vos al sacar el arma un aborígen, al sacar la carne que está trayendo, vos le está sacando el pan de la boca de un chico. Es eso, usted no se da cuenta que el aborígen no tiene trabajo porque fíjese si el único recurso que tiene el aborígen de ir a cazar para no ir a mendigar allá a donde está el gobernador”. Le resulta más fácil ir allá y sacar, porque es la realidad. Fijate el ñandú, por ejemplo. Sacaron una ley que es terminantemente prohibido para matar, pero es el único recurso que tienen los aborígenes porque —¿sabés?—aprovecha la carne, come la carne, vende la pluma, puede comprar hasta el vestido para su señora como le dijo ayer a ese [el funcionario de la dirección con el que nos reunimos]. Vos le comprás zapatos para sus hijos, ropa para sus hijos para mandarles a la escuela y eso es lo que hace el aborígen por eso es que persigue justamente a ese porque el carpincho no le sirve el cuero para vender, iguana tampoco, lobito tampoco y lo persigue... es el único bicho que le persigue porque resulta que le vende el cuero vende la pluma y se compra su ropa, se compra mercadería ya tiene para el mes sí, y si tiene suerte por eso es que muchos no matan ni uno, a veces matan 10, 15, son para vender ese y ya tiene.

E: ¿Están pidiendo permiso para cazar en los campos privados, en tierras fiscales? ¿Dónde piden?

Juan: No, lo que nosotros estamos pidiendo es que la Fauna nos dé un permiso cosa de que cuando nos encuentra la policía que no saque nuestras armas. Porque el problema es que el aborígen por ahí, yo hoy tengo plata puedo pagar el derecho pero justamente me agarra esos años que no tengo plata entonces no es porque yo me opongo, es que no tengo plata, claro entonces a veces me encuentra la policía con todas las documentaciones vencidas y encima de eso me cobran la multa porque yo tuve vencido la tenencia de arma. Pero no es porque me opongo es que no tengo todo el tiempo no tengo esa cantidad de plata

que me piden ellos y justamente a lo mejor tengo pago, cumplo, trato de cumplir, pero acá cuando hablamos la tenencia legal de armas el aborigen no puede enfrentar los gastos que requiere así que eso es todo y por eso nosotros estamos explicando bien. No es que nosotros oponemos. De acá tiene que tener el permiso de Fauna, claro cosa que cuando vas, andás en la calle, no te saquen el arma porque a lo mejor justamente ellos salen.

Mariana: Ellos salen, andan en la calle

Juan: O sea, en la ruta.

Mariana: Con la policía, el permiso de fauna es para cazar.

Juan: Para el animal y la tenencia de arma tiene que ser por policía. Y el permiso tiene que ser el dueño de la estancia.

E: ¿Vos pensás que van a llegar a un acuerdo?

Juan: Y ésta es la primera reunión y el miércoles vamos a tener la segunda reunión. O sea, ayer se trató el tema sobre la subsistencia, para lo' aborigen todo, todo sí parece que nosotros le estamos tirando la oreja, estuvo acá y quedó mal y justamente, 'justamente a mí me mandaron al frente', dijo él [el secretario del director de Fauna].

Mariana: Se enteró de las cosas.

Las numerosas gestiones en la Dirección de Fauna condujeron a que hacia fines del año 2001 el Director de esa dependencia accediera a hacer permisos de caza especiales a los mariscadores. Un grupo de mariscadores envió sus datos y fotos para que les imprimieran carnets. Pero hasta ahora no se ha emitido ninguno que convalide esos permisos especiales y que identifique a cada uno de los beneficiarios. Según Juan:

“Claro pero primero hay que sacar un decreto, porque acá la Fauna tiene que estudiar sobre eso, porque éste es un convenio internacional de control y a través del gobierno nacional para que le den la libertad a la comunidad, aquellos que no tienen trabajo, porque los que tienen trabajo, o sino acá hay que crear empleo a toda la comunidad aborigen, son 75 mil solamente en Formosa y entonces ahí está para que dejen de mariscar entonces ahí hay una contradicción, porque le obligan que mantenga viva, para que no pierda la cultura pero lo que es parte de la cultura le prohíben”.

En palabras de Juan, queda expresado su reclamo por empleo, que se complementa a la defensa de la marisca como alternativa frente a la falta de empleo. Aquí Juan indica la contradicción entre la legislación indígena y la ambiental.

"Antes era todo monte"

La forma en que se relata el conflicto que desata la marisca con propietarios, la policía y Dirección de Fauna no lo naturaliza, por el contrario, los argumentos mantienen que ellos eran dueños de todas esas tierras y que los recursos que utilizan no son usados por nadie más que ellos. El uso del monte se constituye como derecho. Vemos que en este sentido se sustenta el reclamo no solo en relación con las prácticas actuales sino sobre la base de un principio de territorialidad que excede las tierras entregadas sobre las que se asienta el Lote.

Según Federico, hasta fines de 1970 los campos que rodeaban al Lote eran:

“Campos libres, no había alambrados. Había picadas que te llevaban al monte. Hasta podías entrar con caballo. Había animales acá cerca y se podía cazar fácil. Después un día empezaron a alambra todo y cortaban las picadas. Así que mucha gente ya no quiso ir, y había que ir caminando y pasar por otros lugares. Ya no se pudo dejar marcada las picadas porque por ahí se meten y te encuentran enseguida”.

En este contexto de conversación es que los hombres afirman que “antes estaba la libertad”, en referencia a la posibilidad de cazar en montes que eran parte de terrenos fiscales y no

estaban alambrados. En él producen a los montes que usan actualmente como territorio aborígen, y ponen en duda al lugar que ocupan las estancias. Incluso, distintos hombres tienen memoria del lugar que ocupa la ciudad como lugar de pesca de sus generaciones anteriores. Cabe entonces reflexionar sobre la posibilidad (no profundizada en este trabajo) de que exista una memoria toba de la experiencia de libertad que poseían sobre el espacio-territorio donde actualmente están emplazados la ciudad de Formosa, los campos que los rodean, el propio Lote 68; e incluso las zonas distantes (Perín, Chaco meridional este, Primavera, San Martín por nombrar sólo algunas de las regiones de donde provienen los habitantes del Lote). Retomamos ahora las palabras de Juan, quien afirma: “nosotros no vinimos, nos quieren hacer pensar eso cuando dicen que somos de otra parte. Pero acá lo que la gente no se acuerda es que nosotros estábamos antes que la ciudad”.

La población del Lote se compone de personas llegadas de otras regiones y esta característica de “migrantes” forma parte de las interpelaciones que desacreditan el derecho a realizar nuevos reclamos en la ciudad. Lo interesante aquí es que las narraciones históricas que hablan de experiencias en la región, producen un reconocimiento de la misma como propia, en base a la preexistencia en el área, que enfrenta los discursos que les asignan un lugar de migrantes en la ciudad.

En este contexto, dos hombres que no mariscan, porque declaran no querer correr los riesgos implicados, la legitiman del siguiente modo¹²²:

“Una mañana de junio de 2002 tomábamos mate con Esteban y su hermano Pablo, ambos de unos veintiseis años, e involucrados en la iglesia mormona. Esteban comentó que cuando él vio lo que estaba pasando en Buenos Aires pensó que dentro de poco tiempo los aborígenes se pueden volver a levantar, que puede ser que haya guerra como antes, porque cada vez les sacan más y ellos hace años que aguantan. Mientras señalaba el lugar que ocupa la vivienda, expresó que en el Lote están apresados, explicó que ahora están en ese lugar chiquito, que apenas les alcanza para vivir. Antes tenían más lugar y ahora cada vez están más encimados. Inclusive piensa que el territorio que ocupa el Lote podría ser expropiado en el futuro. Continuó explicando que no solamente les reducen su territorio sino que envenenan el agua de la que viven. Explicó que de Bolivia, de la minas en Bolivia envenenan el agua del Pilcomayo, y eso cruza y llega hasta Clorinda. Esto los perjudica por igual a campesinos en Bolivia y a ellos. Por eso piensa que si no llegan a un acuerdo con las mineras va a haber guerra. Pablo asiente y agrega que no hay otra alternativa. Le pregunto si los aborígenes van a pelear y me dice que no sabe porque están muy débiles, ya cada vez tienen menos fuerza para pelear y no hay guerreros como antes. Pero igual afirman que si los quieren echar del Lote, si los quieren matar, van a pelear.

Esteban explica que antes de que la ciudad de Formosa se construyera, hubo una guerra. Cuando llegó un barco con criollos los aborígenes pensaban que eran otros que pasaban, pero esta vez venían a quedarse y a matar a todos los indígenas. Eran hombres solos, venían sin sus mujeres por eso ahí tomaron mujeres aborígenes. Afirma por lo tanto que si no hubieran habido mujeres aborígenes, ahora no habría blancos tampoco en el centro, cada blanco tenía su mujer pero la tenían como esclava, no la dejaban que haga nada. Así los blancos en el centro son los nietos de mujeres aborígenes pero no se quieren acordar. Antes, donde ahora está el centro vivían los aborígenes cuando era tiempo bueno porque ahí se pescaba muy bien, se sacaban pescados muy grandes, hasta podrían pescarlo pero ahora está la Prefectura y no los dejan pescar, le piden permiso que hay que pagar. Cuando crecía el río y se inundaba todo venían para este lado [del Lote], acá era todo monte y estaba lleno de animalitos para cazar. Y ahí cuando llegó el barco los fueron echando, primero de al lado del río, después más allá, se fueron a Puente Blanco y de ahí los echaron también hasta que vinieron al Lote, y por ahí los van a echar después. Para defender la parte de Lote estaba el cacique Villalba que peleó contra

Fontana y otros criollos. Un criollo vino y se instaló donde ahora está el Lote y la tribu enfrente donde ahora es el otro lado de la ruta, vivían tranquilos hasta que un día vino un aborigen a buscar leña y el criollo lo mató. Entonces todos vinieron y lo echaron al criollo y mataron todas sus vacas y se quedaron acá.

Cuando se formó el Lote no estaba la ruta, había un camino que pasaba por donde ahora está el límite con los campos. La gente iba caminando al centro y había un puente colgante más allá de donde está el Puente Blanco ahora y pasaban por ahí. Para ir hasta allá tenían que cruzar y era todo campo, ahora ya no hay campo y hasta los montes que vemos ahora dentro de poco no van a estar porque va a ser todo la ciudad”.

Es decir que el monte aparece como aglutinador de la experiencia histórica, a partir del trazado de un pasado compartido que los vincula con los indígenas asentados en la zona donde actualmente se alza el centro. En el relato se crea una correlación entre lugares específicos y eventos, por un lado, y prácticas particulares sobre tales lugares, anteriores a la “llegada de los criollos”, por el otro. Inclusive, se asigna a los criollos ser descendientes biológicos de indígenas.

PALABRAS FINALES: el monte “entremedio”.

De lo desarrollado en este trabajo se desprenden distintas líneas de producción del monte entre los toba del Lote que, sin embargo, no constituyen un cierre del tema.

En primer término, se puso de manifiesto que el monte aparece como punto de referencia dentro de la experiencia común de migración. Así el monte se constituye como referente general de las colonias rurales, tanto en lo relativo al pasado (su vida allí antes de mudarse al Lote), como a las distancias actuales entendidas desde las diferencias que separan la vida 'en el interior' de la cotidianeidad en el Lote. Es decir que esta imagen resulta un elemento común dentro de la heterogeneidad de experiencias de las personas del Lote, funcionando como elemento unificador de trayectorias distintas, que permite articular un sentido de pertenencia al Lote y como aborígenes. A la vez, este lugar unifica sus disputas libradas en torno a la producción de artesanías y a la marisca.

La imagen de lejanía es, entre la gente que posee empleos, la única forma en que se piensa al lugar del monte. Aquellas personas que no deben ir más al monte construyen a partir de esa experiencia significados del monte como algo distante. Sin embargo, incluso estas personas, que presentan al monte como algo del pasado, que no recuerdan bien, en el que no saben moverse, luego demostraron tener más relación que la que planteaban inicialmente. Este era el caso de Martín quien, si bien nos dijo inicialmente que no conocía el monte, nos contó poco después sobre sus viajes para buscar leña, la forma en que ayuda a Clara a buscar material para artesanías y su gusto por la miel que comparten con él, sus vecinos. Mariana, empleada también y quien presentó al monte como un lugar que recuerda como un sueño, luego nos dijo lo mucho que le gusta la comida del monte.

Es decir que esta imagen de monte lejano se vincula a las experiencias personales de quienes poseen un empleo y por lo tanto no necesitan ir al monte. Sin embargo esta lejanía se constituye como un referente generalizado dentro de las narraciones históricas que identifican la pobreza con el pasado y las colonias rurales.

Pero esto no quiere decir que el distanciamiento sea, absoluto, que el monte deje de constituir un punto de referencia, sino que sigue formando parte de los lugares a los que se accede frecuentemente o se guardan vínculos indirectos, como el consumo de alimentos o remedios que provienen de allí y el que se reconoce como lugar diferente a los montes del pasado - interior. En este sentido se entiende que se produzca una asociación entre monte y pobreza, ya que existe una relación directa entre el estar desempleado y usar al monte como lugar del que se obtiene un sustento.

Si bien se constituye de forma diferente para hombres y mujeres, una característica común es el establecimiento de relaciones horizontales y cooperativas, que refuerzan lazos entre las personas que suelen ir juntas al monte. Se entiende esta sensación de compañerismo, libertad y autonomía, tanto entre hombres como entre mujeres, si pensamos que el tipo de relaciones que se mantienen dentro del monte son muy distintas al resto de las relaciones de trabajo en otras actividades. En este sentido, los empleos en el centro, regidos por la política, o los trabajos como peones en zonas rurales, están asociados con condiciones de explotación pronunciadas. Las relaciones de trabajo en el monte se vinculan a un sentimiento de libertad, como articulaciones que salen de la esfera de subordinación al trabajo asalariado y a la desposesión de medios de producción, en particular la tierra.

La forma en que ambas actividades (artesanías y marisca) se organizan, presenta diferencias. Por un lado, la confección de artesanías, a diferencia de la marisca, posee un marco de legitimidad dentro de las políticas y discursos hegemónicos. Las mujeres poseen carnets de “artesanas aborígenes”, se les asignan lugares en las ferias en la ciudad, a la vez que el

Instituto de Comunidades Aborígenes se encarga de su venta. Por otro lado, la marisca es una actividad que no posee un respaldo institucional, porque implica un abierto desafío a la propiedad privada y se vincula a situaciones de violencia, ya que los hombres ingresan a los campos con armas de fuego. Mientras que las mujeres, debido a que sus salidas son más cortas, no ingresan con armas de fuego y muchas veces van acompañadas por sus hijos, se enfrentan con menor frecuencia con tales situaciones.

Tanto hombres como mujeres construyen alrededor de la marisca y la confección de artesanías la idea de “trabajo de los aborígenes”. En particular la confección de artesanías se constituye en la imagen del “trabajo de las mujeres”, el cual es presentado como actividad exclusiva de ellas. En esta imagen se hace énfasis en la técnica de producción, mientras que las actividades de búsqueda de materia prima no forman parte de lo que públicamente se explicita al hablar de esta actividad, soslayando también las destrezas necesarias para tal fin. Por el contrario, en los hombres el hincapié está puesto en el conocimiento del monte y la sabiduría que a través de él uno puede descubrir. De este modo los hombres construyen este significado de trabajo indígena alrededor de la marisca, constituida como actividad masculina, experiencia y medio de apropiación efectivo de un lugar social fundamental en su experiencia actual como habitantes de la ciudad de Formosa.

En la siguiente tabla se puede observar una síntesis de lo analizado a lo largo de la Tesis y, principalmente, del capítulo 6. Habría que enfatizar, una vez más, que el monte aparece como un lugar fuertemente asociado a “lo toba”, por eso emerge tanto como lugar de “pobreza”, del pasado, distante, pero al mismo tiempo es visualizado como un lugar donde se refuerza la sociabilidad toba. Si bien la identidad como “aborígenes” de los habitantes del Lote 68 se co-construye a través de la recíproca imbricación de los tres lugares analizados, en este cuadro se grafica un aspecto de la identidad más relacionado con los significados asociados con la migración. De este modo, el monte condensa un abanico de sentidos valorados positivamente al ser simultáneamente una fuente de recursos materiales y simbólicos. Por consiguiente, su acceso es fuertemente disputado, aún frente a lo que Juan designa como “privatización del monte”. Sin embargo, esta tabla no incluye la forma dinámica en que los lugares se interconectan unos con otros, como por ejemplo las maneras en que son reconfiguradas las relaciones de una persona dentro del Lote cuando obtiene un empleo formal en el centro, o las formas en que influyen positiva o negativamente el compartir (o no) los alimentos del monte o industriales, entre otras dinámicas sociales. El objetivo de toda esta investigación fue intentar captar, al menos parcialmente, la complejidad de la construcción monte-Lote-Ciudad y lo que significa aquel para los toba del Lote 68. En este sentido pueden notarse algunos aspectos de cómo se construye el “ser toba en la ciudad”, ámbito en el que siempre han estado presentes, a pesar de los esfuerzos históricos y presentes por in visibilizarlos.

TABLA N° 3. Valoración de los lugares según distintas esferas de experiencia de los habitantes del Lote 68:

1) Idea de Progreso (lineal)		
centro +	Lote 68 + –	monte –
2) Línea de pobreza		
centro –	Lote 68 +–	monte +
3) Comercialización de Artesanías y productos del monte (trabajo de los aborígenes)		
Centro - Lote 68 monte Son puntos en la red de producción y venta		
4) Construcción de aboriginalidad		
Centro –	Lote 68 + –	monte +
5) Memoria del monte		
El monte es todo monte = Territorio toba		

Senderos abiertos

A lo largo de este trabajo se puso de manifiesto que para alcanzar una mayor profundidad en la comprensión de estos temas debería analizarse lo que ocurre en las colonias rurales del interior de la región chaqueña particularmente del este. Durante el trabajo de campo pude observar los intensos y fluidos lazos entre las personas asentadas en el Lote y sus comunidades rurales de origen. Un problema que no pude analizar con detenimiento en esta investigación, pero que quisiera desarrollar en un futuro, es la forma en que se construye el monte como lugar significativo (o no) en las colonias toba del interior, donde para los toba del Lote 68, en ciertos contextos, el interior es igual a monte.

Por otra parte, queda planteada la riqueza de pensar en la marisca de los grupos de criollos. Las interacciones entre los significados criollos e indígenas sobre el monte sería otro elemento a considerar. De esta forma, no solamente se situaría el foco en los conflictos entre unos y otros, sino también en los aspectos comunes a sus experiencias como habitantes rurales “pobres” y “usuarios” de los recursos simbólico-materiales del monte. Asimismo, sería relevante poder analizar las potenciales alianzas y disputas entre los grupos toba y los criollos empobrecidos del interior frente a los grandes terratenientes, y el estado, en la lucha por la apropiación territorial.

Finalmente, lo que resta decir es que esta investigación puede brindar elementos que habría que tener en cuenta cuando se producen políticas con relación a los derechos territoriales de los pueblos aborígenes. En este sentido, el reconocimiento de los derechos no solo debe pasar por una mera figura retórica en la que se acepta la importancia de los aspectos culturales como la producción de arte (llamada artesanías) o el uso de la lengua si no que debería dar lugar a la efectiva forma en que los actores se apropian de todos los recursos materiales y simbólicos dispuestos en un espacio continuo y complejo que se construye a partir de su pasado y de su presente.

Tener la posibilidad de pensar y vivenciar estos temas me permiten inmiscuirme en la inmensa energía de muchas personas puestas a construir espacios físicos, sociales y mentales

distintos y abiertos al reconocimiento de la interconexión con otros. Por lo tanto, me devuelve una mirada esperanzada sobre la vida de la gente del lote y de infinitas otras, que se sustenta en cada una de las acciones que realizamos.

Notas

1. Teniendo presente que lo que uno observa es seleccionado por el horizonte conceptual aunque uno no lo haga consciente.
2. Mi traducción.
3. Nos referimos a un mapa trazado por uno de los empleados del centro de salud, basado en el plano de la Dirección de Catastro Provincial, el cual fue confeccionado para el proyecto de investigación “Lactancia, nutrición y fertilidad post-parto en una comunidad toba” de la Dra. Claudia Vallengia. Durante los años 1997 y 1998 colaboré con el proyecto de investigación en salud reproductiva de la Dra. Claudia Vallengia (CONICET). El trabajo se basó en el uso de métodos de biología del comportamiento para el trabajo con seres humanos.
4. El límite al noreste es la ruta 11, al noroeste es un camino asfaltado que es el ingreso a un cementerio privado. Este cementerio marca el extremo oeste del lote. Hacia el sur el barrio termina donde empieza el terreno de una estancia privada. Asimismo del otro lado de la ruta, fuera de los terrenos del lote el barrio se continúa en asentamientos precarios. Estos se limitan al espacio entre la ruta y el alambrado de otra estancia privada.
5. Más adelante me enteré que estos espacios no fueron cedidos voluntariamente sino que su ocupación (en particular la de la antena) generó duros conflictos con el gobierno, enfrentamientos con la policía y produjeron pleitos entre distintos grupos del lote.
6. Hablaré en el capítulo 4 sobre los distintos significados de monte.
7. El índice de desempleo en el Lote es del 64,2 % y el nivel de necesidades básicas insatisfechas es de 81% (SIPAGS 2000).
8. Todos los nombres son seudónimos ficticios para proteger el anonimato de los actores que me brindaron no solamente información si no sus puntos de vista en contextos de confianza.
9. Por modo de producción entendemos: “(...) en un sentido amplio, ... un conjunto doble de estructuras sociales, compuesto por una parte, por fuerzas productivas y relaciones de producción que organizan en el seno de una sociedad determinada, los procesos de producción y distribución de los bienes materiales (modo de producción en sentido restringido) y, por otra parte por las relaciones sociales políticas y jurídicas e ideológicas que corresponden a esas formas de producción y constituyen una parte de las condiciones de reproducción (Godelier 1974: 71 en Balazote y Rotman 1992: 158).
10. La mayor parte de las especies animales y vegetales que son aprovechados como recursos están asociadas a seres sobrenaturales que funcionan como guardianes que regulan la explotación de estos recursos. A su vez, los fenómenos climáticos como el viento norte se encuentran asociados a seres particularmente poderosos. El ordenamiento del mundo tiene que ver con niveles donde se distribuye tierra, bajo tierra, aguas, cielo, cada uno de las cuales está dominado por cierto tipo de fuerza (ver Miller 1979: 35-49).
11. Elaboración propia sobre la base de Unesco (1996).
12. Elaboración propia sobre la base de Unesco (1996).
13. En este informe se publican los datos sobre un censo demográfico y evaluación llevadas a cabo previo a la implementación de un proyecto de Saneamiento Ambiental del Barrio.
14. Mi traducción.
15. Ver Nota 3.
16. El método conductista utilizado por la investigadora con la que trabajé proponía una observación cuantificable del comportamiento de las mujeres en estado de lactancia. Las particularidades de dicho enfoque se apartan de lo que plantea la etnografía en general. Existía un prerequisite básico de intentar no interferir en lo que las mujeres hacían, llevaba una alarma que sonaba cada cinco minutos y me indicaba cuándo tomar datos en la planilla. Por otro lado, viéndolo desde la actualidad, creo que poseía escasa conciencia de las implicancias que acarrea este tipo de trabajo; por ejemplo, lo que representa para los toba el análisis bioquímico de los fluidos corporales, utilizar su saliva como materia de estudio (en esos casos el antropólogo era visto como una fuente potencial de daño).
17. Si bien en un primer momento decidí no llevar nada material, por considerarlo una forma de reproducción de lazos asistencialistas, opté luego por hacer atenciones y retribuir con cosas que estaban a mi alcance, pues así es

mi modo de conducirme en mis relaciones interpersonales. Además de compartir la compra de alimentos con la familia que me recibió, también hice atenciones a las personas que visité, siguiendo un código de etiqueta Qom.

18. Por poner un ejemplo, ante mi interés por la marisca, la propuesta de uno de los hombres con los que interactué fue que le diese la cámara para que sacara fotos para mí. Esta propuesta resultó un gesto muy significativo, por un lado, por la preocupación por colaborar en mi trabajo, pero fundamentalmente me hizo reflexionar sobre la imposibilidad de siquiera plantear la salida al campo con un grupo de hombres.

19. Los asentamientos de origen de las familias del Lote, según el censo de Vaggia, (1998) son: Bartolomé de las Casas, Colonia El Alba, Colonia Primavera, Comandante Perín, Colorado, Estanislao del Campo, Fontana, Ibarreta, Los Matacos, Las Lomitas, Lote 4, Misión Laishí, Palo Santo, Pirané, Riacho de Oro, San Antonio, San Hilario, Sombrero Negro, Tacaaglé, Tres Marías. Como asentamiento urbano: Clorinda. En el Chaco: Campo Medina, Castelli, Colonia Benítez, General San Martín, La Leonesa, La Palmas, Margarita Belén, Pampa Almirón, Pampa del Indio; como urbano: Resistencia.

20. Trabajaré esto en el capítulo 3.

21. Los integrantes de estos grupos no están definidos de manera rígida sino que fluctúan por cuestiones estacionales, posibilidades personales, afinidades en las relaciones interpersonales, entre otros motivos. En todos los casos, noté que existía una fuerte tendencia de nucleamiento de los grupos según lazos de parentesco.

22. Sistemas de clasificación que reproducen en su propia específica lógica las clases objetivas, por ejemplo las divisiones por sexo, edad o posición en las relaciones de producción, crean su específica contribución a las relaciones de poder de las cuales son su producto, asegurando el falso reconocimiento y por lo tanto el reconocimiento de las arbitrariedades en las cuales están basadas: en el caso extremo, esto es, cuando hay una cuasi perfecta correspondencia entre el orden objetivo y los principios de organización subjetivos, el mundo natural y el social aparecen como autoevidentes. (...) Esta experiencia es la que llamamos doxa, para distinguirla de la creencia ortodoxa y la heterodoxa que implica el entendimiento y reconocimiento de la posibilidad de creencias diferentes o antagónicas (Bourdieu 2000 :164, traducción de Rafael Wainer).

23. En todos los casos “E” es la voz del entrevistador. Mi elección es no editar las entrevistas para mantener la forma de enunciación de los actores, lo cual si bien no va a analizarse en este trabajo y puede llevar a miradas estigmatizantes que planteen que las personas “no saben hablar bien”, también permite al interesado reflexionar y sacar conclusiones propias sobre el uso del lenguaje que hacen los actores.

24. Nota de traducción, self condensa los significados: sí mismo, persona, personalidad.

25. Mi traducción.

26. Williams parte de la definición de Antonio Gramsci quien, por extensión y no de forma explícita, define la hegemonía como un conjunto de procesos que no debieran entenderse como la producción estática de relaciones de dominación - subordinación entre clases sociales sino como un proceso anclado en la experiencia común donde se produce un cruce de fuerzas políticas, sociales y culturales. De esta manera la distingue de la dominación, que representa a las fuerzas políticas que ante un momento de crisis actúan mayormente a través de la coerción.

27. Grossberg entiende afecto como un concepto que “identifica la fuerza de la inversión que ancla a las personas en experiencias, prácticas, significados y placeres particulares, pero también determina cuán vigorizada se siente la gente en cualquier momento de su vida, su nivel de energía y pasión. (...) también se define cualitativamente por la forma en que cierto evento es hecho significativo [is made to matter] (Grossberg 1992 :82, mi traducción)”. Concluye que es “el plano o mecanismo de pertenencia e identificación” (Grossberg 1992 :84, mi traducción).

28. El interés de Lefebvre no es ver las formas particulares en que se producen lugares sino la forma en que el sistema capitalista produce un espacio que habilita su funcionamiento.

29. Mi traducción.

30. Mi traducción.

31. Alonso se basa en el concepto de transformismo de Gramsci. Según Chantal Mouffe (1981), este concepto propone que la hegemonía no solo es la acción de un sector que actúa imponiendo sentidos sobre otros subalternos sino también permitiendo que los intereses de los grupos subalternos se desarrollen de forma acorde a los suyos propios (transformando lo subalterno), superando así las contradicciones.

32. Asociación que en el contexto urbano se refuerza por provenir del interior de la provincia, lo cual se define como lugar donde se despliega una vida rural que se considera naturalmente asociada a esta condición.

33. Muchas veces, según Alonso, esto se logra dando poder diferencial a los grupos sobre lo público y lo privado. Lo étnico queda en el plano del interior, en este caso, del barrio y de las viviendas.

34. Un ejemplo de la asociación entre lugares y uso del pasado, se puso de manifiesto durante el trabajo de campo cuando al recorrer distintos lugares con las personas, se desataron narraciones que solo fueron contadas en ese contexto.
35. Se refiere a la línea en Historia y Ciencias Sociales que plantea al pasado como invención, desarrollada por autores como Benedict Anderson y Eric Hobsbawm.
36. “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen simplemente como a ellos les place; la hacen bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado” (Marx 1978 :595, como se cita en Briones 1994 :111).
37. Este Grupo de Investigación se planteó llevar adelante las ideas de Gramsci y por lo tanto dar valor a las versiones silenciadas de la historia. Su acción se basó en el trabajo sobre la historia oral de grupos subalternos en Inglaterra.
38. Desde la demografía este tipo de movimiento poblacional se define como el traslado del lugar de residencia de manera estable, causado por motivos económicos, políticos, religiosos, personales entre otros, con el objetivo de mejorar o mantener formas y niveles de vida. En particular las traslocaciones dentro de los límites de un estado nacional son conocidas como migraciones internas. Siendo las más frecuentes en el siglo pasado y en el presente las que llevaron a que personas residentes en áreas rurales a trasladarse a aglomeraciones urbanas. (La demografía define las aglomeraciones urbanas como aquellas de más de 2000 habitantes, hacia 1993 alcanzaba el 86, 8 % de la población total del país. Lo cual implica la reducción de la población rural absoluta.) Estas migraciones son el factor de mayor importancia en el crecimiento urbano durante el período que va entre 1930 y 1970 - 80. A su vez, el crecimiento de mayor importancia en el período es el de los conglomerados de tamaño intermedio, como la ciudad de Formosa (Informe Nacional Sobre Población en la República Argentina 1994, Conclusiones y recomendaciones del Seminario sobre Políticas de Población, organizado por Subsecretaría de Población de la Nación, 1993).
39. No solo en la ciudad de Formosa existe un barrio toba, en Resistencia, Santa Fe y La Plata, Rosario y Buenos Aires se han desarrollado asentamientos de este tipo (Bigot, Rodríguez y Vázquez 1995, Mendoza 1989 y Tamagno 2001).
40. Cuando una persona enferma, por ejemplo, la cooperación familiar se hace efectiva a pesar de las distancias, es común entonces que algún familiar viaje para cuidar a esa persona y suplir su trabajo.
41. Por lo general de un miembro solo del grupo familiar basado en contactos con familiares o conocidos en la ciudad mayor de destino. En esto juegan un papel fundamental por lo tanto los barrios toba en las ciudades de Rosario, Santa Fe, La Plata y Buenos Aires.
42. Las campañas militares a la región chaqueña se completan con la del Gral. Victorica en 1884, si bien entrado el siglo XX aún se produjeron enfrentamientos (Fuscaldo 1988).
43. Salamanca (2002) da cuenta de distintas categorías de sujetos producidos durante la conformación estatal en la región.
44. Guido Miranda, autor de Los tres ciclos chaqueños, propone una organización de la historia chaqueña de referencia en el ámbito académico (Iñigo Carrera 1983, 1988) y en el oficial (documentos del Consejo Federal de Inversiones). En este trabajo lo tomo a la vez como fuente de información y como referente de la producción de sentidos hegemónicos alrededor de la historia chaqueña. En particular, he tomado para el análisis su texto antes citado, el cual fue escrito en homenaje al aniversario de la ciudad de Resistencia del año 1955.
45. Nos referimos al concepto de subsunción del trabajo al capital, propuesto por Melliasoux (1973) y aplicado para el análisis de la incorporación de las economías familiares al capitalismo regional por Trincherro y Piccinini (1992), Gordillo (1992), Trincherro y Leguizamón (1995).
46. “Era menester el planteamiento deliberado de la ocupación formal de la tierra con el firme propósito de crear en su seno medios perdurables de existencia, frente al nomadismo de los aborígenes y el confinamiento progresivo de los obreros, que debían internarse paulatinamente como a través de una empalizada de doble fondo en el bosque siempre reintegrado sobre sus sepas centenarias” (Miranda 1995: 68-69, resaltado propio).
47. Wright (1997) afirma que: “When Formosa obtained provincial status (c.1955), all the indigenous colonies were transferred to Formosan administration. A Formosan Bureau of Indian Affairs was created which supervised the economic structure of its colonies. The Toba, ‘officially’ transformed into colonos, had to take care of their souls by themselves; Government would only be concerned about their secular situation —as labour force, ‘obedient’ producers of cotton, maize, and other cultures” (Wright 1997 :62). “La inclusión de los aborígenes en el proyecto de integración masiva de sectores populares forjado por el peronismo, lo cual dio lugar a una nueva política de “protección”, evidenciada en leyes y organismos estatales destinadas a tal fin. Es justamente por un decreto del 18/2/1952 (3297, dossier 42307), que las tierras de La Primavera son transferidas a

jurisdicción de la “Dirección de Protección del Aborigen” creada por el gobierno y transformada así en colonia (Wright 1997 :315 citado en Citro 2003 :14).

48. Sosa Laprida fue gobernador de Formosa (1962), durante la presidencia de Levingston quien fue parte de la llamada “Revolución Argentina”, que en 1966 derrocó al gobierno de Illia.

49. Idea sugerida por Morita Carrasco.

50. Diario La Mañana 10 de febrero de 1996, habla del desalojo de familias y dos años después, en El Comercial 4 de junio de 1998 se demuestra que el asentamiento aún se mantiene y “causa preocupación al ICA y las autoridades municipales”.

51. Diario La Mañana 4 de junio de 1998, 37.

52. No es objetivo de este trabajo profundizar acerca de la imagen que construye la prensa sobre el indígena, pero puede mencionarse como ejemplo una nota en el diario provincial El Comercial del 11 de julio de 1998, se afirma que “Los toba que viven en comunidades rurales continúan con las viejas prácticas de caza, recolección, pesca y agricultura.”

53. Aunque haciendo la salvedad de que probablemente existan barrios alejados del centro de la ciudad que posean condiciones similares. En el Lote se conjuga el carácter de exclusión económica y estigmatización al ser un “barrio aborigen”. Algunos comentarios casuales que recibí de habitantes del centro sobre el barrio fueron: “En el barrio todos tienen quince hijos, son todos indios”, “No te quedés ahí por que te vas a enfermar. Si vas tenés que cambiarte de ropa todos los días, lavarla con agua muy caliente para no contagiarte enfermedades. Su cultura no contempla el higiene”.

54. Mi traducción.

55. [I think anthropologists must examine] how the organisation of space is implicated in ethnic formation and inequality, in state strategies of asymmetric incorporation and appropriation, and in the complex dialectic between hierarchy and egalitarianism, heterogeneity and homogeneity, in the imagining of nations” (Alonso 1994 : 380).

56. Agradezco los comentarios de Morita Carrasco sobre este punto.

57. En este caso utilizo el término aborigen ya que es el apelativo que usan quienes se adscriben a este grupo en la región, que distinguimos del concepto de aboriginalidad (Beckett 1988) utilizado a los fines del análisis. Por último, los términos indígena y pueblo indígena los empleo como referencia a la forma consensuada de identificación en la legislación nacional e internacional, y como categoría de análisis.

58. Desde una tradición distinta a la antropológica, la cita de Italo Calvino del inicio del capítulo, me hace pensar en los distintos “hilos sociales” que (des)unen familias dentro del barrio.

59. En términos de Lefebvre (2001) sería la dimensión productora de lugares desde el poder, en sus palabras representaciones del espacio.

60. En especial durante la participación en la toma de datos de un censo demográfico del Lote efectuado dentro de la investigación de la Dra. Claudia Vaggia (1998).

61. Salamanca (2001- 2002 c.p.).trabaja este tema en profundidad, en su tesis de doctorado en elaboración.

62. La afluencia de población del interior lejos de disminuir se ha incrementado en los últimos años de la década del ‘90, aunque pareciera haber disminuido durante el 2001 y 2002. Ante este aumento, la Comisión Vecinal no permitió que se instalaran nuevos grupos, aduciendo falta de espacio. Por este motivo se ha formado otro asentamiento en terrenos circundantes a las vías del tren en desuso, que según el Diario La Mañana fue desalojado en 1998 por el gobierno formoseño, pero volvió a conformarse poco después y continúa creciendo (Diario La Mañana :1998, junio 4, 37).

63. Tener que cruzar la ruta para acceder al barrio es un problema que se manifiesta en lo cotidiano. Sin embargo, cobró mayor relieve frente a un hecho trágico, cuando en el 2001 un niño de nueve años fue atropellado por un auto cuando intentaba llegar a la escuela del otro lado de la ruta.

64. Las reproducciones a partir de las notas de campo aparecen en bastardillas.

65. Analizar estas relaciones es un tema que trasciende el objetivo de este trabajo, me interesa solamente dejar planteado este aspecto de las relaciones que se despliegan en los hogares lo cual contrasta con lo que ocurre en el monte, como veremos más adelante.

66. Este ataque fue una irrupción violenta de cien efectivos policiales en busca del presunto asesino de un oficial, horas antes, durante un confuso tiroteo en un campo privado. El saldo de ese rastillaje (como llamó la prensa local) al barrio fueron más de treinta hombres y mujeres, chicos y ancianos detenidos. Muchos de ellos sufrieron torturas, abusos y maltratos, durante sus horas, días o meses de detención.

67. Este tema ha sido trabajado ampliamente en la antropología (Woodburn 1982, Renshaw 1987, Testart 1987, Lee 1988). Para el oeste chaqueño consultar el trabajo de Gordillo (1994). Recientemente fue profundizado el

tema en el lote 68 por Salamanca y Tola (2002) que analizan la relación entre la diferenciación social, la envidia y el control a través de prácticas brujeriles.

68. Valeria Iñigo Carrera V., en su Tesis de Licenciatura acerca de las relaciones clientelares en el Lote 68, plantea superar la distinción analítica entre “el tiempo de la política” y el resto de los momentos de la vida cotidiana. De esta forma concluye que “Si se piensa a la actividad política como no restringiéndose a un tiempo particular al que se hace corresponder con los momentos electorales, no se puede hablar de una subversión de lo cotidiano a partir de las elecciones. Puede haber un acrecentamiento de las actividades políticas habituales, así como la puesta en marcha de nuevas actividades lo cual no significa que la vida cotidiana transcurra ajena al accionar político” (Iñigo Carrera V. 2001 :122). Esta afirmación no desconoce que los momentos pre-electorales se entiendan, entre la gente del barrio, como “el tiempo de la política” y que esta referencia indica cual es su clasificación de los tiempos sociales.

69. La Comisión está inscripta como Asociación Civil en el registro de personerías jurídicas de Comunidades Indígenas provincial desde 1985.

70. Mi traducción.

71. La inauguración del edificio nuevo de la escuela fue pospuesta varias veces entre 1999 y 2000, por el gobernador Gildo Insfran, por lo que inicialmente permaneció más de seis meses cerrada.

72. Título que consignan en sus cuadernos en secciones escindidas de otras áreas de estudio

73. Miller (1979) explica que estas iglesias, de la rama pentecostal del protestantismo, cuentan con un amplio apoyo debido a la crisis del “sistema adaptativo” toba (es decir la pérdida de su autonomía político - económica al ser incorporados, junto a sus tierras, al estado nacional) y por concordar con lógicas de la cosmovisión toba tradicional, en especial en lo referente al contacto con lo sobrenatural. En este análisis, el autor considera la adhesión a las iglesias evangélicas como resultado del proceso de subordinación política y económica de estos pueblos, de estigmatización en tanto aborígenes y desvalorización de las formas de conocimiento del grupo.

74. En la actualidad se formaron por lo menos tres nuevas iglesias por lo que el número asciende a 8.

75. Ver Citro (2003).

76. Por lo tanto, desde un punto de vista generacional, los jóvenes encuentran en el culto un lugar donde destacarse y ser considerados de manera positiva por los mayores, en contra de la tendencia generalizada entre los ancianos a descalificarlos considerándolos como flojos, vagos y carentes de habilidad.

77. Si Miller (1979) plantea el vínculo entre la oficialización del culto toba y su padrinazgo desde el peronismo, a través de la figura de Pedro Martínez, Citro demuestra la fuerte relación entre el desarrollo de los cultos evangélicos y el peronismo entre los toba en tres sentidos: “En primer lugar, para destacar las relaciones entre los misioneros evangélicos en la zona chaqueña y el gobierno del General Perón, el cual limitó el accionar de algunos de ellos entre los aborígenes. No obstante, veremos cómo especialmente en el caso de La Primavera y Pampa del Indio, los inicios del Evangelio y del peronismo aparecen íntimamente asociados en el imaginario colectivo. En segundo lugar, me interesa subrayar los diversos vínculos entre políticos locales doqshi, peronistas en su mayoría, y líderes aborígenes del Evangelio, los cuales se han tejido especialmente en los últimos 20 años de gobierno democrático” (Citro 2003 :163).

78. Ver Vivaldi (2004).

79. Este proceso debe entenderse dentro del proceso global de migraciones de los tobas hacia pueblos y ciudades (Wright 2005)

80. Podemos pensar que existe una distinción general entre un nosotros nacional y una otredad interna indígena. En este caso queremos resaltar que en el lote el contraste que se da en lo cotidiano, es con el habitante de la ciudad de Formosa. Procesos similares, aunque con las particularidades atribuibles a las historias provinciales (GEAPRONA 2001), pueden pensarse en los otros barrios toba periféricos a las ciudades de Resistencia, Rosario, Santa Fe, La Palta, Buenos Aires.

81. Agradezco a Morita Carrasco los comentarios aquí vertidos.

82. Llama la atención que el monte se equipare a desierto, lo cual se puede entender como apropiación del discurso estatal sobre la región, entendido como desierto de civilización (sobre el discurso del desierto para la región chaqueña ver Wright 1997). Por otro lado, desde el estado se denominó a la ocupación de estos territorios como “Campaña al Desierto Verde” (Luna Olmos 1905), categoría retomada frecuentemente por los toba del lote para condensar la experiencia de la invasión militar (Alegre y Francia 2001).

83. Según Blanco (1999 :5), la Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional define a estos como “extensiones de marismas, pantanos y turberas, o superficies cubiertas de aguas, sean éstas de régimen natural o artificial, permanentes o temporales, estancadas o corrientes, dulces, salobres o saladas, incluidas las extensiones de agua marina cuya profundidad en marea baja no exceda de seis metros”.

84. Se puede mencionar el algarrobo blanco y negro (*Prosopis alba* y *Prosopis nigra*), el chañar (*Gourilea decorticans*), el mistol (*Zyzyphus mistol*), entre otros (Morello y Hortt 2000, Métraux 1996).
85. En la actualidad se usan hojas de totora (*Thalia multiflora*), palma blanca (*Copernicia alba*) y a veces se recibe de la zona centro y oeste fibra de chaguar (*Pseudoananas macrodonte*) (Morello y Hortt 2000).
86. Las especies maderables más explotadas son el lapacho (*Tabebuia ipe*), el quebracho colorado chaqueño (*Schinopsis balansae*) y el quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho blanco*), el carandá (*Prosopis kuntzei*), el ñandubay (*Prosopis algarrobillo*), el vinal (*Prosopis ruscifolia*), el urunday (*Astronium balansae*) y el guayacán (*Caesalpinia paraguariensis*) (Morello y Hortt 2000).
87. Principalmente, se cazaba el ñandú (*Rhea americana*), distintas especies de pavas de monte o charatas (*Tymnus solitarius*, *Crypterellus* sp. *Rynchotus* sp). Entre los mamíferos, el pecarí (*Tayasu pecari*), el tapir, el guazuncho (*Mazama americana rosi*), ciervo de los pantanos (*Ozotoceros bezoarticus*), armadillos (*Tolypeutes matacus*), especies de cuises (*Galea musteloides cavia* sp.) carpincho y en ocasiones particulares pumas (*Felis concolor*) y yagareté (*Panthera onca palustris*). Entre los reptiles, el lagarto overo (*Tupinambis teguixin*) y algunas especies de serpientes como la yarará (*Lachesis* sp.).
88. Las especies en peligro de desaparecer en la actualidad son el oso hormiguero (*Myrmecophaga tridactyla*), el tatú carreta (*Priodontes giganteus*), tucu-tucu (*Ctenomys dorbignyi*), lobo gargantilla (*Pteronura brasiliensis*), yagareté (*Panthera onca*), ocelote (*Felis pardalis*), aguará guazú (*Chrysocyon brachyurus*), chancho quimelero (*Catagnus wagneri*) (Bertonatti y Vila 1993). Este problema, construido desde el ambientalismo, tiene repercusiones en la actividad de marisca de los toba.
89. El Proceso de Participación Indígena (PPI) fue un ciclo organizado por el Gobierno Nacional, que culminó en 1997, donde participaron representante de los Pueblos Indígenas de distintas comunidades del país. El mismo constó de discusiones sobre la política indígena que debía adoptarse. El resultado de dichos encuentros fue la producción de un documento final de lineamientos y recomendaciones producidas por los indígenas participantes.
90. Para esta etapa decidí trabajar con los términos en castellano, debido a varios motivos. Por un lado observé que es frecuente el uso de términos en castellano en situaciones cotidianas. La diversidad de términos nos habla del detalle en la distinción y descripción de los lugares. No realicé tantas salidas al monte con las mujeres, como hubiera sido necesario para hacer una taxonomía del paisaje. Por otro lado, debido a la complejidad de relevamiento que generan las diferencias lingüísticas entre las personas del Lote, en este momento de mi formación, no estoy capacitada para distinguir entre variedades del qom l'agtak. Por lo tanto preferí hacer una buena categorización en castellano antes que mezclar términos o caer en errores por desconocer los lugares específicos que nombran los términos en lengua toba.
91. Siguiendo el título de un tema de Catupecu Machu 2000 Cuentos decapitados, EMI, Buenos Aires.
92. La afirmación de que “si vos no estás acostumbrado a la comida de monte eso te hace mal”, puede entenderse como imputación a la situación de no tener otra opción que comer lo que da el monte, un monte empobrecido, cuando los estímulos de la lógica de mercado los ha llevado históricamente al consumo de alimentos industriales (Trinchero 2000).
93. Ver Wright (1997). Según el autor la palabra nuevo hace referencia a una distinción entre el presente (el tiempo actual) y el pasado (el de los ancestros), y entre grupos de edad, y en la desigual distribución de conocimientos y competencia cultural que los caracteriza.
94. Ver ilustraciones en anexo.
95. No me resulta posible elaborar un calendario anual de actividades económicas. Las mismas varían debido a las fluctuaciones de la demanda, por los períodos electorales, etc. Los ciclos naturales determinan épocas de “abundancia” de pesca y de caza de iguanas en verano. En invierno y en primavera son épocas menos propicias para la recolección de totoras por las heladas y el florecimiento. Para hallar una visión histórica de los ciclos anuales de los toba del oeste, ver Métraux (1944).
96. No se poseen datos cuantitativos, pero si se considera que entre los hombres que mariscan, la caza y la pesca es una actividad que se realiza una vez por mes o menos, que en varios de estos viajes la carne cazada solo alcanza para ser consumida durante la estadía. En suma se puede estimar que el consumo de alimentos silvestres es eventual, podríamos afirmar que menos de una vez por mes.
97. Tortilla a la brasa o a la parrilla.
98. Esto se vincula con una conversación mantenida unos días después con Elisa presidenta de una Asociación Civil, quien explicó que “lo que originó una fuerte tormenta a principios de 2002 fue que una mujer joven no respetó la restricción de ir al monte indispueta y fue a buscar totoras, sopló un viento muy fuerte en el bañado, que la siguió mientras huía al Lote, hizo volar los techos de muchas casas e inclusive el del centro comunitario. En el barrio, las alcantarillas se llenaron de agua antes que hubiera comenzado a llover. Por esa agua vinieron

víboras que persiguieron a la chica hasta su casa, donde la salvó su abuela haciendo un humo muy grande con unas plantas que conocen algunas viejas”.

99. Miller (1979) menciona las diversas maneras de solicitar permiso (el autor las llama “plegarias”) para poder ingresar al monte. En concordancia con lo hallado por Miller, las personas con las que trabajé, mencionaban que cada vez que ingresan a un monte realizan un saludo general a las fuerzas asociadas al lugar para no generar conflictos por su presencia. Este saludo-pedido de permiso indica el momento en el que se ingresa a una actividad en la que deben interactuar con fuerzas particulares de ese lugar.

100. Entiendo intimidad en el sentido que la describe Kovadloff como: “esa región espiritual y a ese modo de contacto en los que nos damos a conocer, no exactamente lo que pensamos sino, más honda y ampliamente lo que somos. De modo que cuanto en la intimidad aflora, no necesariamente ha de ser lo que premeditadamente nos proponíamos brindar, sino lo ineludible, lo que no podemos soslayar” (Kovadloff 2002: 9-10).

101. Hace varios años que las mujeres comercializan sus artesanías en cantidad (venden de a cincuenta bolsos o más, cada una) en la ciudad de Asunción antes de la época de las fiestas de fin de año. Viajan en grupos por el día, y con el dinero que les pagan compran alimentos y ropa en la ciudad.

102. Siffredi (en Cordeu, Chase Sardí y Siffredi 1992:99-100) transcribe una narración tradicional chorote, en la que se narra la violación de una joven en el monte, por parte de Kíjwet.

103. Es decir que, si consideramos que la cantidad de hombres de entre veinticinco y 49 años era de 273 en 1996 (los últimos datos disponibles que discriminan sexo y edad), el número de mariscadores representa el 10% de los hombres y un 18% de moreneros; por lo tanto un 28% de los hombres adultos se dedican a la caza y pesca.

104. Ver cita 89.

105. Juan señaló estos comentarios observando las distintas especies en la Guía de Aves de Argentina (Narosky e Yzurieta 1993).

106. Juan narró que su familia, que vivía sobre el Bermejo en la provincia de Chaco, fue salvada de un ataque del Ejército por un águila negra que los advirtió del grave peligro. Gracias al aviso pudieron escaparse por el monte, y cuando el Ejército llegó no encontraron a nadie.

107. Una situación de este tipo fue el enfrentamiento de agosto de 2002, en el que un grupo de policías que patrullaban la estancia de Zannin encontró a un grupo de mariscadores y asumiéndolos ladrones de ganado comenzaron un tiroteo. El evento, que aún no fue aclarado por la Justicia, dio como resultado la muerte de un oficial de la policía. Ante este hecho la policía desató un ataque masivo al barrio. Numerosas familias sufrieron acciones violentas (violaciones y torturas), ocurrieron tiroteos y treinta personas, entre ellos chicos menores de diez años, ancianos y mujeres, fueron detenidos.

108. Si bien los felinos son escasos en los montes en la actualidad (por lo general los encuentros relatados corresponden al pasado y al interior), son animales que tienen un papel importante en la experiencia de ir al monte. Se los tiene en cuenta todo el tiempo y se toman recaudos para evitar cualquier enfrentamiento. Esto indica la importancia de los felinos dentro de la forma de entender el mundo toba. Aparecen vinculados a la valentía y la fuerza, indican la destreza de un cazador que logre matar alguno, y al valor de los guerreros.

109. Entendiendo esquemáticamente que es bien vista por los medios de comunicación y posee marcos de institucionalización estatal.

110. En el análisis de la idea de progreso coincido con la propuesta de Halliday de tomar a la lengua como un sistema de red que “representa una lengua o parte de una lengua como un recurso para hacer significado por medio de una elección. Cada punto de elección en la red especifica: 1. un entorno que consiste en elecciones ya hechas y 2. un conjunto de posibilidades de las cuales una es elegida” (Halliday 1985: 2).

111. Esta asociación entre ser ambulantes y la pobreza puede entenderse como incorporación del discurso hegemónico (impartido en misiones, reducciones y durante el trabajo estacional en chacras y estancias) que asocia nomadismo, a atraso y salvajismo.

112. Calculado sobre la base de UNICEF(1996)

113. Max Weber (1996) en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trabaja las ideas vinculadas al surgimiento y desarrollo del capitalismo, las cuales a pesar de la diferencia de tiempo y espacio se vinculan a algunos significados que se manejan en los discursos presentados. Estos significados son la superación personal a través de la autodisciplina, el ascetismo vinculado al ahorro, es decir la acumulación de capital; el máximo aprovechamiento del tiempo en términos productivos. Ideas que contradicen algunos valores sociales toba como el compartir, involucrarse con los problemas de parientes y brindar su ayuda, celebrar la abundancia festivamente.

114. “Alejandro Crivisqui, quien realiza un programa radial AM 990. (...) A través de la organización de esa audiencia y con la gente que diariamente se une a esta alternativa creó la red provincial del trueque en Formosa

de la que es Coordinador en la actualidad, uniéndose a la red global del Club del Trueque, con sede en Buenos Aires” (En: <http://www.formosashop.com/Fundaciones>).

115. Florencia Tola (comunicación personal 1999-2001) observó la forma en que las mujeres del Lote manejan su arreglo personal cuando van al centro a vender sus artesanías. Se puede entender que muchas de ellas buscan tener un aspecto que concuerde con los estereotipos hegemónicos de humildad y por esta vía lograr una inserción temporaria en este ámbito urbano.

116. Estos tipos de relaciones se vieron limitados progresivamente durante la recesión de fines de los noventa, y con más intensidad aun a partir de diciembre de 2001 ante la crisis general de la clase media. En un viaje en junio de 2002, las mujeres comentaron que a partir de ese momento les resultó casi imposible que les dieran dinero a cambio de las artesanías y disminuyó asimismo la ayuda en alimentos. Ante esta situación, recibieron explicaciones del tipo “no te puedo dar porque no tengo para mí” o “no tengo pan para darte porque estoy comprando justo”. El comentario de una de las mujeres del Lote frente a esta situación fue que “ahora la gente de la ciudad está sabiendo lo que es ser pobre, nosotros ya sabemos.”

117. La práctica de mantener recorridos fijos en las ciudades ha sido interpretada por algunos autores como persistencia de la lógica de caza recolección en un ámbito urbano. Es decir que hombres y mujeres se guían por una lógica extractiva, de territorialidad y de diversificación de las fuentes de recursos, en la ciudad (Von Bremen 1987). Interpretaciones que han sido criticadas por distintos autores debido a que estas nuevas prácticas sociales deberían reconsiderarse parte de un sistema de relaciones socioeconómicas muy diferente. En este trabajo considero a los circuitos como reapropiación y reconfiguración toba de la ciudad. En ellos pueden verse la tensión entre la lógica dominante de organización del espacio, con prácticas toba que pueden vincularse a modos históricos de producir lugares, pero que sin duda son generados en una situación totalmente diferente. Llama la atención escuchar este argumento entre formoseños y en particular entre funcionarios involucrados en políticas indigenistas. Es decir, que esta idea generada desde un ámbito académico se ha extendido al sentido común o se ha gestado en él. En ambos casos, da lugar a legitimar la marginación socioeconómica, atribuyéndola a una condición indígena que estaría generando “problemas culturales” de integración a la sociedad mayor (ver Carrasco 1991, Gordillo 1993).

118. Ver Ley Provincial 1259/97 - Código Rural.

119. Debe agregarse las divisiones generadas por la participación en las distintas iglesias.

120. Por tanto se reconoce en los seres sobrenaturales fuerzas y poderes que trascienden los humanos. A su vez, se distinguen niveles de fuerza entre estos seres, ya que no son iguales las posibilidades de acción de un dueño de un recurso particular, que por ejemplo las de araganac late’ e la, “madre de todas las víboras”.

121. La producción del monte como lugar de espiritualidad toba es sin duda una dimensión que queda planteada en los testimonios de distintas personas, sin embargo profundizar el tema trasciende las posibilidades del presente trabajo. Considero que algunos de los significados construidos se entrelazan a lo analizado, ya que tal como se planteó en el capítulo 2, no es posible desligar la religiosidad del resto de la experiencia social. Agradezco los aportes de Rafael Wainer en extensas discusiones al respecto, que, a lo largo del tiempo, modificaron mi enfoque sobre el tema.

122. Este relato fue reconstruido porque en ese momento Pablo no quiso grabar la conversación. Esteban se ofreció a que revisáramos la corrección de lo que había anotado al día siguiente “para que te quede bien contado”.

Referencias

- Agar, M. (1994). Hacia un lenguaje etnográfico. En Reynoso C. (Comp.), *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Buenos Aires: Gedisa.
- Alegre, I. y Francia, T. (2001). *Historias nunca contadas*. F. Tola y C. Salamanca (Comps.). Buenos Aires: Ediciones del Tatú.
- Alonso, A. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 379-405.
- Altamirano, A. y Hyrabayashi, R. (1997) “Introduction” in Altamirano, A. y Hyrabayashi, (Eds.). *Migrants Regional identities and Latin American Cities*. *Society of Latin American Studies*, vol. 13.
- Balazote, A. y Rotman, M. (1992). Los Conceptos de Modo de Producción y Formación Económica y Social. En H. Trinchero (Comp.), *Antropología Económica I*. Buenos Aires: CEAL.
- Beckett, J. (1988). Introduction. En *Past and present. The Construction of aboriginality*, (pp. 1-10) Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Bertonatti, C. y Vila, A. (1995). *Situación Ambiental de la Argentina*. Buenos Aires: Informe de la FVSA.

- Bigot, M., Rodríguez, B. y Vázquez, H. (1995). Construcción de liderazgos y de estrategias etnopolíticas en un grupo de familias tobas asentadas en la ciudad de Rosario. *Papeles de Trabajo* 4, abril, 12-21.
- Bilder, P. (1999). El campo prometido Reflexiones acerca del trabajo de campo. *Cuadernos de Epistemología de las Ciencias Sociales*, núm. 5, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Depto. de Ciencias Antropológicas, 19-25.
- Blanco, D. E. (1999). Los humedales como hábitat de aves acuáticas. En A. I. Malvárez (Ed.), *Tópicos sobre humedales subtropicales y templados de Sudamérica*, (pp. 208-217). Montevideo: ORCYT-UNESCO.
- Bourdieu, P. (2000). *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Briones, C. (1994). Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición. *Runa*, vol. XXI, 99-129.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, hegemony and the uses of the past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Calvino, I. (1994). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Editorial Ciruela.
- Carrasco, M. (1991). Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco Centro Occidental. *América Indígena*, LI (1), 63-122.
- Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los Pueblos Indígenas en la Argentina*. Copenhague: IWIGIA.
- Carrasco, M. y Briones C. (1996). *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Serie Documentos en Español Núm. 18. Copenhague: IWGIA.
- Chase-Sardi, M., Siffredi, A. y Cordeu, E. (1992). *El ganeo de los nuestros*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Clifford, J. (1994). Sobre la autoridad etnográfica. En Reynoso C. (Comp.), *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Buenos Aires: Gedisa.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos mesiánicos de los Guaycurú*. Buenos Aires: Juárez.
- D'Amico-Samuels, D. (1991). Undoing fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications. En F. Harrison (Ed.), *Decolonizing Anthropology*. Washington D.C.: Association of Black Anthropologists - A.A.A.
- Diario La Mañana (1998, junio 4): 37.
- Fuscaldo, L. (1988). El Proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco. En M. Lischetti (Comp.), *Antropología*, (pp. 337-359). Buenos Aires: Eudeba.
- Gallopin, G. (1979). *Los macrosistemas ambientales de la Provincia del Chaco (Argentina)*. S. C. de Bariloche: Grupo de Análisis de Sistemas Ecológicos.
- GEAPRONA (2001). *Lo provincial y lo nacional: Explorando tendencias actuales en los reclamos*. Santiago: Congreso Chileno de Antropología Social, Universidad de Chile.
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Gobelli, R. (1916). *Mis Memorias y Apuntes varios*. Salta: Im. Rafael Tula.
- González, M. (1890). *El Gran Chaco Argentino*. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.
- Gordillo, G. (1992). Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa. En H. Trinchero, D. Piccini y G. Gordillo, *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*, tomo I, (pp. 13-143), tomo II, (pp. 145-191). Buenos Aires: CEAL.
- Gordillo, G. (1993). La actual dinámica económica de los cazadores recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo. *Publicar*, Año 2, Núm. 3, (pp. 53-79). Buenos Aires: Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina.
- Gordillo G. (1994). La presión de los más pobres. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Núm. 15, 105-137. Buenos Aires.
- Gordillo, G. (1995). La subordinación y sus mediaciones. En H. Trinchero (Comp.), *Producción doméstica y capital*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Gordillo, G. (2002). (a). Locations of Hegemony: The Making of Places in the Toba's Struggle for *La Comuna*, 1989-99. *American Anthropologist*, Vol. 104 (No. 1), 262-277.
- Gordillo, G. (2002). (b). The Dialectic of Estrangement: Memory and the Production of Places of Wealth and Poverty in the Argentine Chaco. En *Cultural Anthropology*, 17 (1), 3-31.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of devils*. Durham-Londres: Duke University Press.
- Gramsci, A. (1986). Cap. 1: Cuestiones preliminares. *La formación de los intelectuales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.

- Guber, R. (1991). *El salvaje metropolitano: A la vuelta de la antropología posmoderna*. Buenos Aires: Legasa.
- Gudeman, S. y Rivera, A. (1989). Colombian Conversations. The Strength of the Earth. *Current Anthropology*, 30(3), 267-281.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1992). Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(2), 6-23.
- Hall, S. (1986). Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry* 10(2), 47-74.
- Halliday, M. (1985). *An introduction to functional grammar*. London: Edward Ranold. Traducción de Elsa Pizzi para la materia Lingüística General, FFyL, UBA, Mimeo.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía*. Barcelona: Paidós.
- Iñigo Carrera, N. (Comp.) (1983). *La colonización del Chaco*. Buenos Aires: CEAL.
- Iñigo Carrera, N. (1988). *Campañas militares y clase obrera Chaco 1870 – 1930*. Buenos Aires: CEAL.
- Iñigo Carrera, N. (1998). La participación política de los indígenas chaqueños. Algunos antecedentes: Misión Nueva Pompeya. 1952-1970. En A. Teurel y O. Jerez (Comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado*, (pp. 221-242). Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Iñigo Carrera, V. (2001). *Yo soy mercadería. Producción de relaciones clientelares en un asentamiento de población indígena en la ciudad de Formosa*. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina.
- Jakobson, R. (1973) [1963]. Dos aspectos del lenguaje y dos trastornos afásicos. En *Fundamentos del lenguaje*, Parte II. Madrid: Ayuso.
- Kalinsky, B. y Pérez, G. (1993). Antropología, 'Otros' y contextos de autorización del conocimiento. *Revista de Antropología*, 6(13).
- Karsten, R. (1923). *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco*. Abo: Abo Akademi.
- Karsten, R. (1932). Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Comentationes Humanarum Litterarum*, Vol. IV, no. 1. Helsingfor: Societas Scientiarum Fennica.
- Kovadloff, S. (2002). *Ensayos de intimidad*. Buenos Aires: Emecé.
- Kropff, L. (2001). *De cómo paisanos y chilotes devienen vecinos. Migración, identidad y estado en San Carlos de Bariloche*. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina.
- Lefebvre, H. (2001) [1974]. *The Production of Space* [Translation by D. N. Smith]. Oxford: Blackwell.
- Luna Olmos, L. (1905). *Expedición al Pilcomayo*. Imp. Guillermo Krieger. Buenos Aires.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Malinowski, B. (1985). *Los Argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Planeta.
- Melliasoux C. (1976). *Mujeres, graneros y capitales*. México D.F.: Siglo XXI.
- Mendoza, M. (1989). Estrategias adaptativas de migrantes tobas en el Gran Buenos Aires. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 35(3-4), 139-144.
- Métraux A. (1944). Estudios de Etnografía Chaqueña. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Tomo V, 263-309. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Métraux A. (1996). *Etnografía del Chaco*. Asunción: Editorial El Lector.
- Miller, E. (1979). *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México D.F.: Siglo XXI.
- Miranda, G. (1955). *Tres ciclos Chaqueños*. Resistencia: Editorial Región Norte.
- Morello, J. y Hortt, G. (2000). La frontera agrícola en el gran Chaco sudamericano. En *Modulo 2, maestría en gestión ambiental*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
- Narosky, T. e Izurieta, D. (1993). *Guía para la identificación de aves de Argentina y Uruguay*. Buenos Aires: AOP.
- Oszlak, O. (1997). Estado y sociedad: las nuevas reglas del juego. Buenos Aires: Centro de estudio Avanzados, Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común, UBA.
- Programa de Participación de los Pueblos Indígenas Foro Nacional (1997) *Conclusiones Finales*. Manuscrito no publicado, Buenos Aires, Argentina.
- Provincia De Formosa, Poder Ejecutivo Provincial (1997). *Resumen Estadístico*. Formosa: Dirección Provincial de Estadísticas.
- Renshaw, J. (1987). Propiedad recursos e igualdad entre los indios del Chaco paraguayo. *Man* 23, 334-352.
- Rockwell, E. (1989). *Notas sobre el proceso etnográfico (1982 – (1985)*. México D.F.: Departamento de Investigaciones Educativas, Mimeo.
- Salamanca, C. (2002). *La construcción de un proyecto de Nación en contextos locales de regiones de frontera: las provincias de Chaco y Formosa*. Buenos Aires: FFyL, UBA, Mimeo.
- Salamanca, C. y Tola, F. (2002). La brujería como discurso político de los tobas del chaco argentino. *Desacatos*, 9, 96-116.

- Sider, G. (1997). Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among Native American People. G. Sider y G. Smith (Eds.), *Between History and Histories. The Making of Silences and Commemorations*, 62-79. Toronto: University of Toronto Press.
- Tamagno, L. (2001). *Nam Qom Hueta' a Los tobas en la casa del hombre blanco*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Testart, A. (1987). Game sharing systems and kinship systems among hunter gathers. *Man*, N. S. 22(2), 287-304.
- Tola, F. (1998). *Chonek: La lucha entre hermanos en los toba de Nam Qom. Entre la cultura y la biología*. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina.
- Trinchero, H. (1992). Privatización del suelo y reproducción de la vida. Los grupos aborígenes del Chaco salteño. En J. C. Radovich y A. Balazote (Comps.), *La problemática indígena, estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
- Trinchero, H. (1994). Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el Chaco salteño. G. Karasik (comp.), *Cultura e identidad en el Noroeste argentino*. Buenos Aires: CEAL.
- Trinchero, H. (1995) (a). Fronteras de la modernización: reproducción del capital y de la fuerza de trabajo en el umbral al Chaco Argentino. Trinchero (ed.), *Economía doméstica y capital*, (pp. 15-62). Buenos Aires: Biblos.
- Trinchero, H. (1995) (b). Transformaciones de la economía doméstica indígena en el Chaco centro occidental. *Desarrollo agroforestal y comunidad campesina*, 4(18), 2-8. Salta.
- Trinchero, H. (2000). *Los Dominios Del Demonio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Trinchero, H. y Leguizamón, J.M. (1995) (a). Fronteras de la modernización, reproducción del capital y de la fuerza de trabajo en el umbral al Chaco argentino. En H. Trinchero (Comp.), *Producción Doméstica y Capital*, (pp. 15-44). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Trinchero, H. y Pichinini, D. (1992). Cuando la propiedad llega al monte. El trayecto social de la tierra y la subsunción del trabajo al capital en el Chaco Salteño. En H. Trinchero, D. Pichinini y G. Gordillo (1992), *Capitalismo y grupos indígenas en el chaco centro – occidental*, Vol. 1 y 2. Buenos Aires: CEAL.
- Trinchero, H., Pichinini D. y Gordillo G. (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en Chaco centro - occidental*, Vol. 1 y 2. Buenos Aires: CEAL.
- UNICEF (1996). *Proyecto De Saneamiento Básico Integral Barrio Nam Qom*. Formosa: UNICEF.
- Valeggia, C. (1997) *Plano del Lote 68 Familias e Instituciones*, Manuscrito no publicado.
- Valeggia, C. (1998) *Censo Demográfico del Lote 68*. Manuscrito no publicado, Universidad de California, Davis, Estados Unidos.
- Vich, V. (2001). *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- Vila, A. y Bertonatti, C. (1993). *Situación Ambiental de la Argentina*. Buenos Aires: Fundación Vida Silvestre Argentina.
- Vivaldi, A. (2004) El trazado de mapas chaqueños: disputas hegemónicas por la producción del espacio y de sujetos. II Jornadas de Antropología Social. FFyL, UBA, Mimeo.
- Williams, R. (1980) [1977]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Wright, P. (1997). *Being-in-the-Dream: Post-Colonial Explorations in Toba Ontology*. Philadelphia: Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Temple University.