

EL CHACO EN BUENOS AIRES. ENTRE LA IDENTIDAD Y EL DESPLAZAMIENTO

Pablo G. Wright (*)

RESUMEN

Este trabajo introduce el tema de las poblaciones indígenas migrantes a Buenos Aires y los efectos que esto causa en múltiples niveles de la vida social. En primer término, en el imaginario de los habitantes de la ciudad, para quienes la presencia de "indios" parece un contrasentido histórico, según la posición dominante en Buenos Aires en términos políticos, económicos y simbólicos. En segundo lugar, la llegada de aborígenes chaqueños plantea un desplazamiento que provoca una nueva tensión espacial Chaco-Buenos Aires en los mismos aborígenes, quienes se reconstituyen en el nuevo sitio, incorporando elementos nuevos a su estructura identitaria. Finalmente, la presencia toba en la ciudad desafía los planteos de la etnografía chaqueña clásica, orientada hacia universos culturales territorialmente circunscriptos. La presencia toba en Buenos Aires se conjuga con la llegada de migrantes de origen indígena de otras regiones del país, los cuales reclaman una visibilidad colectiva nunca antes vista en la metrópoli. Estos procesos se conectan con fenómenos globales que tienen relación con el rol del estado moderno, y el de la sociedad política y sociedad civil, y los umbrales de legitimación que cada uno detenta hoy día.

ABSTRACT

This paper introduces the issue of migrant indigenous populations into Buenos Aires, and its effects on multiple levels of social life. Firstly, on the imaginary conceptions of the city's inhabitants, for whom the presence of "indios" seems like an historic contradiction, according to Buenos Aires City dominant position in political, economic and symbolic terms. Secondly, the arrival of native people from the Chaco province sets forth the displacement which, in turn, causes new Chaco-Buenos Aires spatial tension in those same individuals, who reconstruct a new site by including new elements of their identity structure. Finally, the presence of Tobas in the city defies traditional Chaco ethnography statements oriented towards territorially circumscribed cultural

(*) Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A.

universes. The Toba presence in Buenos Aires is added to the arrival of native groups migrating from other regions of the country; and all of them claim a collective visibility never seen before in the metropolis. These processes connect with global phenomena related to the role of the modern state, to the political and civil society, and to the threshold of legitimation each one currently has.

INTRODUCCION

La presencia de "indios" en Buenos Aires puede resultar un contrasentido en términos de la relación histórica que mantiene la capital de la República con el resto del país. Si ya desde el inicio a cualquier porteño medio le cuesta esfuerzo pensar que en la Argentina aún haya población aborigen, tanto más le resultará aceptar que aborígenes puedan estar instalados en esta metrópolis. Porque el hecho de que haya aborígenes en Buenos Aires actúa como un catalizador histórico que desafía los principios mismos que hicieron a Buenos Aires la Cabeza de Goliat, frente al Cuerpo, o sea el Interior, al decir de Ezequiel Martínez Estrada. Dos espacios interdependientes que se produjeron asimétricamente desde el tiempo de los orígenes, y con peso no sólo económico-político sino también simbólico diferencial. Ambas áreas tienen un plus de significado recíproco que este encuentro urbano reactualiza sin precedentes. Esta conjunción espacial merece nuestra atención no sólo como fenómeno demográfico y migratorio, sino también como proceso cultural, donde imágenes de la etnicidad antes cristalizadas por la historia oficial, reciben nuevos aportes a través de la práctica concreta de vivir en otro lugar desde un "otro lugar" (Wright 1994).

En este trabajo entonces analizaré la presencia del Chaco en Buenos Aires y su relación con la etnografía y la historia, efectuando una revisión de la construcción del Chaco como región etnográfica y las múltiples consecuencias que traen aparejadas las migraciones tobas a Buenos Aires para la etnografía del área. Al mismo tiempo se revisa el modo en que estos migrantes se instalan en la gran ciudad, cómo evalúan su vida urbana, la ciudad misma y el distante Chaco. En este sentido, antes de entrar en el desarrollo del tema, es necesario realizar algunas aclaraciones preliminares que se relacionan con la importancia de la dimensión espacial en la práctica antropológica. Las mismas nos brindarán elementos para explicar esta mirada simultánea al espacio, al tiempo, y a la dinámica histórica de la cultura.

GEOGRAFÍAS CONCEPTUALES, ZONAS ETNOGRÁFICAS

Desde los orígenes de la antropología profesional siempre estuvo presente la dimensión espacial como variable definitoria. En efecto, uno de los rasgos propios de la identidad disciplinar era la idea del "viaje" hacia zonas distantes de los países metropolitanos en términos geopolíticos y antropológicos (EEUU, Inglaterra y Francia). La necesidad de geografías distantes era un elemento básico, y esa necesidad se enraizaba en una matriz cultural por medio de la cual el deseo utópico de lo salvaje y primitivo era un alimento simbólico esencial de la mismidad europea. De este modo, la antropología se reapropió de esta matriz preexistente y la hizo parte de su cuerpo conceptual. La necesidad de un "otro lugar" con elementos utópicos fue un rasgo común durante mucho tiempo (Trouillot 1991). Así surgió para los antropólogos metropolitanos una colección de "geografías conceptuales", o sea sitios espacial y moralmente alejados de occidente, donde el mundo adquiriría significación en función de los "lugares etnográficos" allí identificados [Appadurai (1986) y Ardener (1987)]. Samoa, Melanesia, Nueva Caledonia, Polinesia, África como un todo, las praderas norteamericanas, la selva amazónica, el confín meridional de América eran algunos de esos "otros lugares" que cumplían una doble función práctica y simbólica para el imaginario antropológico.

La construcción del mapa oficial de la Argentina se realizó desde Buenos Aires, y siempre hubo una clara distinción económica, política y ontológica entre la Capital y el "resto del país". Por

ese motivo, el proceso histórico que desembocó en la organización de la Nación, también y simultáneamente, constituyó la colección de “otros lugares” para la mismidad porteña. Lo que hoy día denominaríamos “regiones o zonas etnográficas” tiene una estrecha relación con cómo Buenos Aires se erigió en centro y definió lo demás como periferia.

Este proceso de producción de un imaginario del territorio nacional comenzó a forjarse ya en los tiempos de la Conquista. Nombres paradójicos inundaron esta geografía, nutridos por los sueños de exploradores que querían enriquecerse rápidamente. Río de la Plata y Argentina resuenan como una expresión de deseos en una realidad que se presentaba justamente como su antítesis en la práctica. En este contexto, la Pampa surgió para los primeros argentinos junto con el Chaco, con Córdoba, con Tucumán, con la Patagonia, entre otras. Pero la primera estableció el estatuto de las demás, de algún modo les *dijo qué eran y qué no*. En otras palabras, quién era el Mismo y quién el Otro.

Desde el arribo de los primeros españoles, escritos de misioneros, exploradores y funcionarios describieron las experiencias de vida en estas remotas comarcas (“remotas” por supuesto para la visión española), y gradualmente un cuerpo heterogéneo pero voluminoso de obras escritas comenzó a acumularse. En el caso de la región chaqueña, desde Ulrico Schimdel en adelante, miles de páginas describen, ilustran, critican y alaban paisajes y hechos vividos allí.

Desde la óptica de Buenos Aires, estos cronistas vivían en los límites geográficos de la civilización; más allá ese espacio se transformaba en una “geografía conceptual”. Así, el Chaco generó imágenes del Chaco que combinaban un crudo realismo con comentarios plenos de elementos utópicos y etnocentrismo europeo. Las obras de los Padres Pedro Lozano, Florian Paucke, Martín Dobrizhoffer, José Jolis del siglo XVIII y de los exploradores Félix de Azara, Alcides D’Orbigny, John Graham Kerr, José Fernández Cancio, del pintor León Palliere¹ o de los militares Ignacio Fotheringham, Benjamin Victorica, Luis Jorge Fontana o Pedro Cenoz del siglo XIX y comienzos del XX, son testimonios gráficos de este tipo de vida en el límite del país. Ese espacio fronterizo, intersticial estaba poblado de indígenas, que oficialmente eran definidos como los enemigos de la cultura, el orden y los valores. Sin embargo, en la vida cotidiana de esos territorios liminales, se desarrollaban formas clandestinas de relación interétnica muchas veces intolerable y a veces invisible para los cánones políticos de la Corona, al principio, y de la emergente nación, posteriormente². La conquista del desierto chaqueño fue la última etapa de domesticación de esa geografía humana que resistía el proyecto de expansión de fronteras.

Podría decirse que la visión oficial de los aborígenes y de sus territorios era el ejercicio de una política simbólica territorial muy clara: porque la gente era salvaje, el territorio se transformaba en salvaje y viceversa; sólo en comarcas feraces y vírgenes podían vivir espíritus tan primitivos y alejados de la verdad, la razón y la fe. En síntesis, “ellos (los indios) *eran* la frontera”, cuyo lexema autorizado fue por muchos años la palabra *desierto*; aunque el Chaco fuera, una vez más, un *desierto paradójico* (Wright 1997 y 1998).

De este modo, la producción escrita y la percepción oficial sobre esta región produjo gradualmente una estratigrafía histórica y cultural que fue retomada en el presente siglo por los primeros estudios de índole antropológica. Es decir, el Chaco como región “etnográfica” ya era antigua cuando el sueco Erland Nordenskjold, el italiano Guido Boggiani y el finlandés Rafael Karsten se internaron en ella por primera vez.

Pero el Chaco siempre estuvo “allá” para la mirada porteña; incluso los mismos colonos blancos en Chaco y Formosa se sentían “lejos” de los centros de la civilización, muchas veces preguntándose por qué habían “caído” ahí en vez de afincarse en un lugar más poblado y “cercano”.

Para los etnógrafos contemporáneos, el Chaco aún se sitúa “allá” pero la definición misma de la alteridad cultural aparece relativizada. Es decir, existen canales de comunicación mutua que exceden y neutralizan la distancia geográfica e histórica entre ambos grupos de interlocutores y nuevos puentes que cruzan la teoría y la práctica hacen surgir, no sin esfuerzo, agendas comunes que tienen costados científicos, aplicados, y políticamente movilizadores. Volveré más tarde sobre esto.

NARRATIVAS INTERÉTNICAS

Dentro del proceso histórico de relaciones interétnicas en el Chaco se podrían identificar una serie de narrativas o tópicos discursivos que ilustran los supuestos culturales de cada etapa, y que quizás con algunos matices podrían aplicarse a lo que ocurrió no solo en Argentina sino en otros países de América (v.g. "wilderness" y "frontier" en EEUU, la "frontera" en México, el "sertao" en Brasil, entre otros). Aunque hay que aclarar que si bien éstas se integran en una sucesión gradual, se detecta una coexistencia múltiple más allá de una secuencia meramente cronológica y lineal. En este sentido he identificado las siguientes narrativas: (a) del desierto, (b) del colono, (c) de la colonia aborigen, (d) de la reparación histórica. A partir de la narrativa del colono comienza a desarrollarse un tema que atraviesa todo el campo de las relaciones interétnicas que podría denominarse "narrativa de la incorporación a la sociedad nacional", que es la matriz semántica y semiótica más influyente, anclada en el sentido común del ciudadano argentino.

Brevemente, la narrativa del desierto aparece con toda su fuerza desde mediados del siglo XIX cuando ya había un interés geopolítico concreto de ocupación de los territorios indígenas. La narrativa del colono se desarrolla una vez finalizado el proceso anterior, cuando se implementan estrategias de disciplinamiento de la mano de obra aborigen a través de misiones religiosas y colonias estatales, entre otras. El tópico de la colonia aborigen aparece a partir de la creación de colonias indígenas a partir de 1940 a pedido de los propios interesados, para obtener tierras con autorización oficial, tanto en Chaco como Formosa. Finalmente, el tema de la reparación histórica se relaciona con las luchas indígenas por un reconocimiento más global de sus reclamos, el que se concreta parcialmente con la sanción de normas legales provinciales y nacionales, especialmente desde la sanción de la Ley del Aborigen de la provincia de Formosa en 1984, en adelante.

DESPLAZAMIENTOS

La llegada de migrantes *gom* a Buenos Aires, que es un movimiento paralelo a las migraciones internas en la región chaqueña hacia pueblos y ciudades que produjeron los llamados "barrios tobas", se inscribe en el inicio de la última narración, es decir, la de la reparación histórica. La crisis de los obreros y del algodón originó los primeros desplazamientos fuera del ámbito rural. Después de la llegada de los primeros contingentes a Buenos Aires a mediados de la década de 1950, generalmente de hombres solos, una cadena continua de migrantes de familiares y amigos comenzó a producirse. Se instalaron en grupos principalmente en villas miseria del sur de la ciudad y del conurbano bonaerense.

Esta presencia metropolitana causó algunos inconvenientes para la antropología chaqueña, pero al mismo tiempo revitalizó sus esquemas conceptuales y supuestos más arraigados. Uno de los cambios más relevantes quizás es el de ser una "etnografía de datos" a una etnografía de "procesos", y a la relativización de los supuestos sobre la naturaleza "cartográfica" de la identidad³.

En efecto, el fenómeno de las migraciones *gom* a Buenos Aires⁴ alteró el panorama histórico de la ubicación y entidad de los "otros lugares", introduciendo elementos relativamente nuevos para la ciudadanía en general y los antropólogos en particular. Varias preguntas surgen en este sentido: toda la gente del Interior pierde su identidad al ir a la gran ciudad? Qué sucede con el bagaje cultural y lingüístico indígena cuando se instalan en la ciudad? Pueden convivir el Chaco y Buenos Aires en un mismo espacio?

Si bien Buenos Aires conoció la experiencia de migración de gente del interior desde mediados de los '40, identificados con la neo-colonial marca de plural de "cabecitas negras", la migración *gom* parece poseer rasgos diferenciales: la permanencia de un consenso, con diferentes intensidades y modos de expresión, de pertenencia a una comunidad autoidentificada como *gom*, que parece persistir a pesar del desplazamiento. La naturaleza de la persistencia y las características del desplazamiento son temas que interesan y desvelan a los investigadores, porque el fenómeno

de la identidad étnica, en combinación con otras marcas identitarias, aparecen en un contexto inesperado, mostrando la multiplicidad de sus facetas y la flexibilidad de su textura histórica.

La llegada de *qom* a Buenos Aires planteó otro interrogante antropológico: es la permanencia en el Chaco como espacio históricamente circunscripto, lo que *mantiene* la identidad *qom*, o es posible seguir reconociéndose como *qom* **fuera** de ese ámbito?

La instalación de individuos y familias *qom* desde mediados de los '50 en diversas zonas de la Capital Federal y el Conurbano, y con posterioridad en Rosario, y más recientemente en La Plata originó múltiples reclamos y pedidos a las autoridades nacionales y municipales sobre la posibilidad de tener tierras como comunidad. Así, desde fines de los '80 se observa un proceso de legitimación de estos reclamos donde los propios *qom*, a veces asesorados por funcionarios, miembros de ONGs y/o profesionales de ciencias sociales, comenzaron a recibir tierras *como comunidad*. En estos casos, la pertenencia a la comunidad mayor *qom*, ubicada en el distante Chaco, es el horizonte simbólico que los aglutina. Pero el nuevo lugar, aún cuando esté "lejos" del Chaco, es un plurisignificante "aquí". Esto quiere decir que existe un acuerdo en la valorización de "este lugar".

Aunque el Chaco como región aparezca distante, parte del interior o periférica para un habitante blanco de Buenos Aires, implica algo sensiblemente diferente y medular para los *Buenos Aires qom*. Existe una estrecha conexión en términos de comunicación de novedades familiares, religiosas, y económico-políticas entre ambos polos del circuito migracional. No solo esto, el tránsito entre la Capital y la provincia del Chaco es incesante en las dos direcciones.

En otras palabras, se podría afirmar que para los *qom* de Buenos Aires, instalados en un nuevo domicilio existencial, la distancia, la lejanía con la tierra de origen es un elemento esencial de su identidad ⁵. La tensión espacial, que genera sentimientos de nostalgia pero a veces también de rechazo, es una de las claves diacríticas de la nueva (vieja) identidad. Nostalgia por los familiares y amigos que quedaron, por la amplitud del espacio chaqueño, por el paisaje añorado del monte, por el uso no marcado de la lengua materna. Rechazo porque sienten en muchos casos que las circunstancias socio-económicas los expulsaron de la tierra de origen: falta de trabajo, de oportunidades, de educación.

Aquí en Buenos Aires, el discurso sobre la "tierra" –subtema clave de la narrativa de la reparación histórica– es particularmente relevante en grupos de gente que vivían dispersos por el Conurbano y que finalmente pudieron obtener tierras para asentarse y formar una "neo-comunidad". Los dos casos más importantes parecen ser La Plata y Derqui. La narrativa de la "tierra" es un unificador simbólico de la vida urbana que permite pero a la vez expresa la reconstitución intersubjetiva actual de los tobas de Buenos Aires ⁶. Lo que se percibe como una "lucha" que genera niveles importantes de solidaridad, al mismo tiempo produce las condiciones de conflicto en una colectividad de personas que provienen de diferentes partes de Chaco y Formosa, y que tienen que negociar lazos de vida y orden social no previstos. En todo caso, es necesario tener en cuenta que los asentamientos tobas de Buenos Aires deben analizarse no como sitios aislados y autónomos sino incluyendo los distintos niveles de interrelación con otros sitios de la zona y en relación con sus redes remotas de comunicación e intercambio con la región chaqueña. Es decir, una unidad de análisis que intervincula los distintos polos de este circuito de espacialidad y territorialidad ampliada.

El costo humano del nuevo asentamiento es reconocido con extremo realismo pero también con optimismo por lo que se percibe como una mejor situación general para el futuro de los hijos. Sin embargo, el Chaco reaparece en su omnipresencia en las situaciones de crisis, especialmente de enfermedad o problemas familiares. He escuchado más de una vez decir que algunas personas viajaban al Chaco para que shamanes los curaran, porque "aquí" los doctores comunes no les encontraban nada. La actitud frente a la enfermedad podría representar un ejemplo piloto en la estrategia *qom* de relacionamiento, ya que indica un pluralismo de opciones que tienen casi siempre al Chaco como última instancia. *Allá*, tal vez, estos problemas podrán solucionarse. Otro ejemplo de la valoración del Chaco como ámbito de legitimación social es el testimonio Julio Ramírez, Presidente de la Asociación civil Ntaunaq Nam Qom de La Plata, en relación a su estatus como

cacique. En efecto, “él explicaba que no le correspondía ese nombre pues no había sido nombrado en el Chaco, con todas las implicancias que ello tenía en el lugar” (Tamagno 1997:193).

En otros casos, cuando existe una coyuntura favorable, la gente retorna al Chaco para “pasear” y a veces no regresan más a Buenos Aires. Asimismo, por ejemplo, se da la situación de gente que migró desde la provincia de Chaco y tiene casa en Buenos Aires, pero que mantiene chacra y animales en su sitio de origen. De tanto en tanto, viajan allá para supervisar cómo va todo, aun cuando familiares se hagan cargo de estas actividades.

La venta de artesanías y las charlas en escuelas es un importante medio de manutención en Buenos Aires, si bien no el único —también se emplean en fábricas y oficinas municipales, en la recolección de residuos, en trabajos de la construcción y carpintería, y en changas ocasionales. Es interesante observar que tanto la producción de artesanías como el mensaje que transmiten en las escuelas está definido por su condición indígena, lo que a los ojos de los consumidores y los alumnos, cumple pero a la vez transforma su función semiótica dentro del imaginario blanco. Esa reserva de capital simbólico es lo que se activa y con fuerza en esta nueva “región etnográfica” de Buenos Aires. La identidad entonces aparece bajo la forma de su resolución teórico-práctica, es decir, como etnicidad frente a interlocutores poco acostumbrados a escuchar versiones alternativas a la historia oficial. Según Valentín Moreno, uno de los participantes de estos talleres, y principal amigo mío en Buenos Aires, lo que más disfrutaba era las charlas con los chicos “que preguntaban cualquier cosa sin problemas”. Tal vez allí, por escasos minutos, la magia de la historia nacional ⁷ encontrara un sitio apto para el encuentro negado entre cuerpos materiales y la introducción de fórmulas no reconocidas por los textos oficiales.

RE-EMERGENCIAS

La situación *qom* no es única en Buenos Aires, aún cuando la densidad demográfica y la continuidad sociocultural con la región de origen sea un rasgo muy preponderante en ellos. En efecto, migrantes mapuche, wichí, mocoví, vilela también viven en Buenos Aires. Incluso existen individuos que se reconocen como pertenecientes a etnias históricamente extintas, como los diaguitas o los cacanes. El fenómeno de identidades renacidas de las cenizas de la historia, asumiendo propiedades emergentes que no poseían antaño, es parte del entramado étnico contemporáneo de Buenos Aires. No solo el Chaco está en Buenos Aires; una suma de identidades étnicas de lo que podría llamarse la *Argentina profunda*, siguiendo la imagen de Bonfil Batalla, se hace presente en este nuevo milenio, desafiando categorías conceptuales clásicas de la historia y de la antropología. Un nueva clase de cosmopolitismo étnico está en ciernes, y éste se combina con la atomización temática actual de la antropología, donde las “zonas etnográficas” exceden el espacio de lo étnico hacia una cantidad ilimitada de temas y áreas de estudio. Así como durante el surgimiento del estado-nación argentino se fue produciendo una definición particular de lo étnico, sus fronteras y sus territorios, hoy día, la actual coyuntura de la estructura estatal deja espacio dentro de la sociedad civil a sectores antes ignorados, los cuales se organizan de acuerdo con sus propios intereses. Ejemplos de este cambio pueden ser organizaciones tan dispares como la Iglesia Evangélica Unida *qom* ⁸, la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), y el espacio de colaboración entre la comunidad *qom* de Derqui, La Plata o Dock Sud, y diversas ONGs y agencias del estado que acompañan sus procesos de organización, entre otras. Tanto la estrategia política del estado como la existencia de marcos legales que tratan reclamos indígenas, configuran un marco estructural donde estos nuevos(viejos) grupos étnicos, solos o en alianza con otros, encuentran un espacio social para hacerse visibles.

Por ese motivo, creo que, como se manifestó antes, la transformación de una etnografía de datos circunscriptos a un “área” cerrada y esencial —*aquel* Chaco— a un interés por procesos, aparentes paradojas y desplazamientos multi-espaciales es una respuesta disciplinar necesaria a

este complejo panorama socio-cultural. En otras palabras, un trabajo sobre procesos de desplazamiento, neo-identidades emergentes, alianzas interétnicas e inter-clases, fenómenos diaspóricos, y análisis histórico-etnográficos de las regiones y lugares etnográficos en nuestro país⁹, nos permitirá observar la riqueza de fenómenos socio-culturales actuales que ponen en aprietos conceptos y prácticas clásicos enraizados no solo en nuestra tradición académica [Tamagno (1997), Ibáñez Caselli (1993) Carrasco y Briones (1996) y Wright (1999)] sino también en el sentido común de muchas de las historias nacionales modernas.

SER, DEVENIR Y LUGAR DE ENUNCIACION

La interpelación constante a la teoría, métodos y forma de practicar las ciencias sociales que representa la cotidianeidad *qom* “aquí” en Buenos Aires recuerda las formas de reposicionamiento epistemológico y político planteados en la llamada crítica postcolonial. Surgen aquí nuevos posicionamientos que no adoptan puntos de vista únicos sobre la interpretación de la vida social contemporánea y pasada. Son nuevos lugares donde se construye conocimiento sobre temas muy dispares: desde la tierra, pasando por la educación, la memoria, la recuperación de la lengua materna, la promoción de la cultura indígena, la organización política y religiosa, la ciudadanía, entre otros. Es posible observarlos como nuevos *locus de enunciación* (Mignolo 1992, 1993, 1995) cuya emergencia no obedece a los dictados canónicos de la academia sino a la contingencia de procesos socioculturales específicos.

Al modo de la perspectiva de Edmundo O’Gorman (1958), el “ser” conferido a Buenos Aires y al Chaco es parte del proceso que constituyó a la nación argentina. Una mirada postcolonial reubica el “ser en el devenir”, no confundiendo los “nombres con las cosas” (Wolf 1982). Es decir, tenemos que buscar el significado actual del Chaco *en* Buenos Aires, instaurando una relatividad espacial y semántica que pertenece a los intereses cognitivos y sociopolíticos de los actores. En resumen, el locus de enunciación surge de la intersección entre la dinámica del devenir y la espacialidad.

El hecho de que el Chaco esté en Buenos Aires implica reconocer el complejo proceso por el que transitan los *qom* en la re-creación de su ser en el devenir. Su interés concreto e íntimo por revalorizar su cultura y su modo de vida a la vez aceptando los de la “sociedad envolvente”¹⁰ es una afirmación de un lugar de enunciación que supone estrategias de localización propias. Algo que aparece en ciertos trabajos de la crítica cultural contemporánea como formas ya superadas¹¹. Resistiendo la narrativa de la incorporación a la sociedad nacional, la praxis identitaria *qom* reafirma su capacidad de agencia frente a factores estructurales que limitan su capacidad de maniobra. Al mismo tiempo, su presencia “desplazada” pone en cuestión el modo en que percibimos y representamos su ser en una locación que al principio aparece como carente del “ser del lugar” y de la tradición.

Victoria, 30 de marzo de 2001

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo contó el apoyo institucional y financiero del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el Departamento de Antropología y la Escuela de Graduados de Temple University, la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, y la Fundación Antorchas. Parte de la discusión aquí incluida fue presentada en forma oral en 1995 al Grupo de Trabajo sobre Subjetividad y Cultura en metrópolis periféricas, de la cátedra Antropología Sistemática III (Sistemas Simbólicos) (FFy-L/UBA), en las Jornadas sobre Construcción de la Identidad Étnica (Argentina y Brasil), Secretaría de Extensión, Universidad de Rosario, junio de 1997 y en el Taller de discusión sobre Estudios Culturales “Indígenas, Sociedad y Estado en la Argentina Actual”, Universidad Torcuato Di Tella Diciembre 2, 1998. Agradezco a Noras Arias y Ricardo Salvatore, respectivamente por la invitación a participar en estos eventos. Agradezco además la colaboración y el apoyo de mis interlocutores *qom* en Buenos Aires, en especial Valentín

Moreno, Chaave Pereira, Ernesto Delfino, Osvaldo Gómez, Valentín Gómez, Bony Flores, Eugenio Fernández, Francisco Nicasio, Paulino Rojas, Victor Gonzalo, Adriano Canciano, y Julio Ramírez.

NOTAS

- ¹ Por ejemplo, el grabado de Palliere titulado "Indios del Gran Chaco" (1864), es una excelente imagen de una "geografía conceptual" sobre la cual aparecen proyectados elementos de otras zonas. Todo el paisaje trasunta la fascinación de los sitios tropicales, la riqueza de la flora y la fauna, y dos indígenas de exótico fenotipo, navegando en una canoa que parece de juncos, se acerca bastante a las imágenes creadas por Emilio Salgari, en sus famosas novelas del pirata Sandokán.
- ² Centrándose en el período colonial y temprana independencia, Santamaría hace comentarios sugerentes sobre la vida de marginales sociales en el Chaco (1998).
- ³ Dos excepciones interesantes e influyentes en la literatura del área son Cordeu y Siffredi (1971) y Miller (1979).
- ⁴ En relación a los *qom* de Rosario, Vázquez y Rodríguez (1992) han explorado en forma preliminar la representación de la alteridad y su valoración del Chaco como tierra de origen.
- ⁵ En este punto, encontré muy sugestivas la reflexiones de Clifford sobre las dimensiones políticas de la etnicidad (1988) y sobre el fenómeno de las diásporas, y sus implicancias para el análisis antropológico de las nociones de identidad, alteridad, y la constitución de los nuevos "lugares antropológicos" (1994). Sin embargo este autor aporta muy pocos datos sobre la situación latinoamericana.
- ⁶ Un interesante ejemplo de esto es la re-elaboración de la narrativa heroica de *megesoGochi* en Buenos Aires de Fernández (1986) retomado la investigación que Cordeu (1969) realizara en el Chaco. *MegesoGochi* es un ícono importante en la evaluación desarrollada por los tobas sobre alcances, beneficios y perjuicios del contacto interétnico.
- ⁷ Estas ideas surgieron de la lectura del trabajo de Taussig (1992) sobre la magia del estado y esa tensión constitutiva que poseen los estados modernos entre primitivismo y modernidad. Es interesante notar que, a diferencia de otros casos en el Nuevo Mundo, en la Argentina la presencia del horizonte simbólico indígena está casi ausente en los símbolos y rituales de la nacionalidad. A modo de ejemplo son sugerentes los trabajos de Munilla Lacasa (1996) sobre fiestas mayas y julianas en las primeras décadas de la independencia y de Salvatore (1996) sobre rituales de estado en el período rosista.
- ⁸ En este caso, el peso histórico de Buenos Aires es remarcable, ya que aunque la sede central de la IEU está en Sáenz Peña (Chaco), la "región" de Buenos Aires tiene una importancia clave. Esto se puede comprobar en las asambleas anuales de la IEU en Sáenz Peña, donde las opiniones de los delegados de Buenos Aires tienen influencia decisiva. (Comunicación Personal de Patricia Meichtry).
- ⁹ Ejemplos de esto pueden ser la etnografía histórica propuesta por John y Jean Comaroff (1992) y los estudios de colonización del lenguaje en África de Fabian (1986) y en el Nuevo Mundo de Mignolo (1992).
- ¹⁰ Como se observa claramente en los estatutos de la Asociación Civil Daviataiqui de Derqui. El artículo 1ro. dice "Queda constituida la Comunidad Indígena de la Etnia Toba..." En el artículo 3ro. indica sus objetivos: "...a. reafirmación y reivindicación de la identidad y la tradición aborígen de la comunidad. b. Mejoramiento de la calidad de vida de la Comunidad. c. Promover la difusión y la defensa de la cultura y costumbre de la etnia Qom. d. Fomentar la transmisión de las enseñanzas de la cultura a través de la educación de los niños. e. Recibir títulos territoriales aptos para la explotación y la vivienda. f. Gestionar ante organismos públicos y privados locales, provinciales, nacionales e internacionales el apoyo para el logro de los objetivos fijados en el presente estatuto...j. Mantener y conserbar la comunicación con las comunidades de origen y con otras comunidades aborígenes de la región. k. Participar en la sociedad circundante..." (citado en Carrasco y Briones 1996:280-281).
- ¹¹ Véanse, por ejemplo, las afirmaciones universalizantes de Clifford (1994:303) sobre las "old localizing

strategies". Estas indican un lugar de enunciación específico desde una óptica "global" metropolitana. Para una definición de esta última, son interesantes los comentarios de Fredric Jameson (1990) sobre visiones "metropolitanas" y "periféricas" o "coloniales".

BIBLIOGRAFIA

Appadurai, Arjun

1986. Theory in anthropology: center and periphery. *Comparative Studies in Society and History* [Cambridge] 28 (2):356-361.

Ardener, Edwin

1987. Remote areas' some theoretical considerations. En: Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*. London: Tavistock.

Carrasco, Morita y Claudia Briones

1996. *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en la Argentina*. Bs.As. Documento IWGIA Nro.18.

Clifford, James

1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1994. Diasporas. *Cultural Anthropology* [Washington D.C.] 9 (3): 302-338.

Comaroff, John and Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.

Cordeu, Edgardo J.

1969. El ciclo de Metzghoshé. Notas sobre una respuesta mesiánica de los Tobas Argentinos. *Revista del Museo Americanista* [Lomas de Zamora] 1:31-43.

Cordeu, Edgardo J. and Alejandra Siffredi

1971. *De la Algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.

Fabian, Johannes

1986. *Language and Colonial Power. The Appropriation of Swahili in the former Belgian Congo 1880-1938*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fernández, Josefina

1986. Las Transformaciones de una historia oral. La trayectoria de Mecxoochi entre los tobas de Buenos Aires. *Revista de Investigaciones Folklóricas* [Buenos Aires] 1: 9-12.

Ibañez Caselli, María Amalia

1993. Sobre los usos de la lengua madre en una situación de bilingüismo en la realidad de un grupo de gente toba del barrio Las Malvinas en la ciudad de La Plata. *Actas III Jornadas de Lingüística Aborigen*. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Jameson, Fredric

1990. Modernism and Imperialism. En: Terry Eagleton, Fredric Jameson, and Edward Said, *Nationalism, Colonialism, and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp.43-66.

Mignolo, Walter D.

1992. On the colonization of amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition. *Comparative Studies in Society and History* [Cambridge] 34 (2): 301-330.

1993. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism. *Latin American Research Review* [Albuquerque] 28 (3):120-131.

1995 La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Chilena de Literatura* [Santiago] 47:91-114.

Miller, Elmer S.

1979 *Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.

Munilla Lacasa, María Lía

1996. *Celebrar y Gobernar: Un estudio de las fiestas populares en Buenos Aires 1810-1852*. Informe Final Beca de Iniciación UBA (1993-1995).

O'Gorman, Edmundo

1958. *La invención de América. Investigación histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*. México: FCE.

Palliere, León

1864. *Album Palliere. Escenas Americanas. Reproducción de cuadros, aquarellas y bosquejos*. Buenos Aires: Litografía Pelvilain.

Salvatore, Ricardo

1996. Fiestas Federales: Representaciones de la República en l Buenos Aires rosista. *Entre pasados* [Buenos Aires] 11:45-68.

Santamaría, Daniel

1998. Apóstatas y Forajidos. Los sectores no controlados en el Chaco Siglo XVIII. En: Ana Teruel y Omar Jerez (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado. Trece estudios de Antropología, Arqueología e Historia del Chaco y Pedemonte Andino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, pp.15-34.

Tamagno, Liliana E.

1997. La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena. Identidades y utopías. En: Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (eds.), *Globalización e Identidad Cultural*. Buenos Aires: CICCUS, pp.183-198.

Taussig, Michael

1992. La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela Contemporánea. En: Manuel Gutiérrez et. al (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros interétnicos*. México: Siglo XXI, pp.489-518.

Trouillot, Michel-Rolph

1991. Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. En: Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Seattle: Washington University Press (School of American Research Advanced Seminars), pp.17-44.

Vázquez, Héctor y Graciela Rodríguez

1992. Historia, Control Social y Representaciones Simbólicas. De "lo rural" a "lo urbano" en dos grupos de familias tobas migrantes. En: Carlos Berbeglia (Coord.), *Propuestas para una antropología argentina II*. Buenos Aires: Biblos, pp. 87-95.

Wolf, Eric

1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Wright, Pablo

1994. El espacio utópico de la antropología. Reflexiones desde la Cruz del Sur. *Cuadernos*, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano [Buenos Aires] 16:191-204.

1997. *Being-in-the-dream. Postcolonial explorations in Toba ontology*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Temple University .

1998. El Desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y del estado. En: Ana Teruel y Omar Jerez (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado. Trece estudios de Antropología, Arqueología e Historia del Chaco y Pedemonte Andino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, pp.35-56.

1999. Histories of Buenos Aires. En: Elmer S. Miller (ed.), *Peoples of the Chaco*. Westport, CT.: Bergin & Garvey, pp. 137-157.