



Tipo de documento: Tesina de Grado de Trabajo Social

Título del documento: Comunidad Ntaunaq Nam Qom: identidad y territorialización Qom en La Plata

Autores (en el caso de tesistas y directores):

María Julia Arderius

Camila de Alzáa

Clarisa Martínez, dir.

Rocío Lloret, co-dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2020

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de Trabajo Social



“Comunidad Ntaunaq Nam Qom”

**Identidad y Territorialización Qom
en La Plata**

Trabajo de investigación final / Tesina

Autoras:

Arderius, María Julia - DNI 20.586.151 - mariaajuliaa@yahoo.com

de Alzáa, Camila - DNI 38.708.440 - camidalzaa@gmail.com

Tutoras Temáticas:

Martínez, Clarisa - clarisa_m@hotmail.com

Lloret, Rocío - rociollloret@hotmail.com

Fecha de Presentación: 6 de Julio, 2020

Seminario TIF: 1er cuatrimestre del 2019

Agradecimientos

A nuestros ancestros
que nos inspiraron y guiaron en este viaje de conocimiento

A la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, su cacique y las mujeres
que colaboraron muy gentilmente con nuestra investigación
Ña'achec

A Clarisa y Rocío
que nos acompañaron con paciencia y dedicación en todo el camino de la investigación

A Emiliano Reynoso,
quien nos dio el puntapié inicial para posibilitar
la realización de nuestra investigación en la Comunidad Ntaunaq Nam Qom

“Las llamadas culturas primitivas resultan todavía peligrosas porque no han perdido el sentido común. Sentido común es también, por extensión natural, sentido comunitarios. Si pertenece a todos el aire, ¿por qué ha de tener dueño la tierra? Si desde la tierra venimos, y hacia la tierra vamos, ¿acaso no nos mata cualquier crimen que contra la tierra se comete?...”

Eduardo Galeano

RESUMEN

El objetivo de nuestra investigación es analizar, desde una perspectiva descolonial, los procesos de territorialización de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom de La Plata, en relación con sus estrategias de vida, que se desarrollan en el contexto urbano actual. Para tal fin nos apoyamos en referencias teóricas de autores latinoamericanos y ponderamos los propios aportes de los/las entrevistados/as, dando cuenta de una perspectiva descolonial. Para ello, realizamos entrevistas semiestructuradas a integrantes de la Comunidad, como también observaciones participantes y no participantes a lo largo de nuestro trabajo de campo en diversos eventos realizados en la Comunidad y en una de las comunidades aledañas. A partir de las mismas problematizamos las migraciones indígenas a las grandes ciudades en búsqueda de mejores condiciones de vida, las prácticas identitarias de la Comunidad y las estrategias de vida que se desarrollan de manera comunitaria en un contexto urbano. Para realizar este análisis profundizamos, entre otros, en los conceptos de identidad e identidad cultural e indagamos sobre las redes y relaciones sociales que ha ido estableciendo y establece la Comunidad, los vínculos entre sus miembros y con los actores sociales que la rodean.

Palabras Claves: Pueblo Qom - comunidad indígena urbana - procesos de territorialización - identidad

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
PRESENTACIÓN DE LA COMUNIDAD NTAUNAQ NAM QOM	4
CAPÍTULO I: APROXIMACIONES TEÓRICAS	6
Perspectiva descolonial: estrategias de liberación y emancipación	6
Descolonización epistémica desde las Ciencias Sociales	7
El Trabajo Social y la “cuestión indígena”	8
Indígenas ¿Qom o Toba?	9
CAPÍTULO II: PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN	11
La migración como respuesta y resistencia	11
Derecho al territorio: legislación sobre la cuestión indígena	13
Trayectoria comunitaria	18
Territorialización Qom en La Plata	19
CAPÍTULO III: IDENTIDAD - “SER QOM” EN LA CIUDAD	22
La identidad como proceso	22
La identidad como resistencia	25
Ser Qom en el campo y Ser Qom en la ciudad	27
Creencias y conocimientos: jerarquía del conocimiento	31
Lengua y oralidad Qom	33
CAPÍTULO IV: REDES/RELACIONES SOCIALES Y ESTRATEGIAS DE VIDA EN UN CONTEXTO URBANO	37
El Barrio “Las Malvinas”	38
La Comunidad, un actor barrial colectivo	41
Lazos de unión con el Chaco y comunidades aledañas	44
Liderazgos y jerarquías: el cacique y el rol de las mujeres	47
Culto evangélico	53
Trabajo, estudio y capacitación	54
Proyectos comunitarios	57
Articulación con organismos gubernamentales y no gubernamentales	59
CONCLUSIÓN	63
ANEXOS	68
BIBLIOGRAFÍA	72

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo resulta de nuestra formación como estudiantes de la carrera de Trabajo Social de la Universidad de Buenos Aires (U.B.A), siendo su tema principal “Pueblos Indígenas, Territorio e Identidad”. El mismo se centra en el análisis y reflexión de una comunidad indígena situada en las periferias de la ciudad de La Plata. La Comunidad Ntaunaq Nam Qom, habita este territorio desde hace más de 20 años, formando parte del Barrio Las Malvinas, dentro de la localidad de Melchor Romero.

La decisión de investigar sobre la cuestión indígena en nuestra Tesina de grado se debe a un interés de ambas autoras en relación a las problemáticas que atraviesan los Pueblos Originarios y las comunidades de nuestro país, habiendo cursado la materia optativa “Pueblos indígenas y Estado en Argentina. Perspectivas teóricas y debates contemporáneos” y estableciendo contacto con profesionales que se desempeñan en organismos estatales, como así también con referentes indígenas. Es a partir de una entrevista realizada a Emiliano Reynoso, un trabajador del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), que surge la posibilidad de realizar la investigación en la Comunidad Ntaunaq Nam Qom. El eje del derecho a la tierra guía nuestro interés en los inicios, siendo central en un primer momento para elaborar el diseño de investigación, pero luego adquiere otro sentido: el territorio como espacio en donde se expresa la identidad y la vida comunitaria. Así, el problema de conocimiento que guía nuestro trabajo refiere a la relación entre las prácticas identitarias de la Comunidad, con las redes sociales que establece la misma en un contexto urbano.

Nos encontramos con la carencia de investigaciones que aborden la problemática indígena desde nuestra profesión y, puntualmente, desde nuestra casa académica, al momento de iniciar la Tesina. Consideramos que es un aporte a la academia ya que retoma ciertos aspectos de la cuestión indígena y territorial que, según nuestra perspectiva, no están del todo desarrollados. Uno de ellos es el reconocimiento de la presencia indígena en nuestro país, sumado a la visibilización de comunidades indígenas urbanas y la existencia de indígenas viviendo en barrios populares de la Capital, el Conurbano Bonaerense y las principales ciudades del país. Por otro lado, entendemos que la presente investigación no sólo interpela al Trabajo Social, sino que también a la formación académica, teniendo en cuenta que el único acercamiento que tenemos desde nuestra carrera a la problemática mencionada es a través de una materia optativa. Consideramos, como futuras Trabajadoras Sociales, el deber de poner en práctica las herramientas de investigación para visibilizar la problemática que atraviesan los pueblos y comunidades indígenas, dar lugar al reconocimiento de sus derechos y, principalmente, como un aporte para pensar abordajes desde nuestra profesión en escenarios de interculturalidad y diversidad cultural.

El objetivo general que guía nuestro trabajo de investigación está vinculado a analizar, desde una perspectiva descolonial, los procesos de territorialización de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom de La Plata, en relación con sus estrategias de vida, las cuales se desarrollan en el contexto urbano actual. Los objetivos específicos del mismo son: conocer las percepciones de los integrantes de la Comunidad sobre el territorio; analizar el uso que le da la Comunidad al espacio territorial comunitario y las relaciones sociales que establece en el mismo; identificar los vínculos existentes al interior de la Comunidad y los que establece con vecinos del barrio; conocer los espacios de participación y toma de decisiones comunitarias y barriales; describir de qué manera la Comunidad transmite sus tradiciones, su idioma, espiritualidad y costumbres.

Coherente con los objetivos propuestos en esta investigación, el abordaje que proponemos es cualitativo, permitiendo trabajar con el universo de significados, de motivos, de aspiraciones, de creencias, de valores y actitudes, en este caso de los/as integrantes de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom. Para su elaboración, realizamos entrevistas semiestructuradas a referentes de la Comunidad. En una primera instancia consideramos importante contactarnos con su cacique, para lograr un primer acercamiento, transmitir la finalidad de nuestro trabajo de investigación y conocer el contexto. En nuestras visitas subsiguientes a la Comunidad, concretamos entrevistas individuales y grupales a cuatro mujeres integrantes de la misma, siguiendo una sugerencia del cacique, como también mantuvimos charlas espontáneas durante eventos barriales y comunitarios. A los fines de resguardar el anonimato de los/as entrevistados/as elegimos referirnos a ellos/as como integrantes de la Comunidad, es por esto que en las entrevistas no se menciona el nombre propio de ningún entrevistado/a. A su vez, entregamos en cada entrevista un consentimiento informado con copia a cada uno/a, dando cuenta del objetivo de nuestra investigación, y con el propósito de ofrecer el debido respeto por los derechos individuales y grupales de las comunidades indígenas. El recorte temporospatial que enmarca nuestro análisis abarca desde la conformación de la Comunidad en el territorio de Melchor Romero, en la década de 1990, hasta diciembre del año 2019.

Como factores que facilitaron nuestra investigación podemos mencionar el buen trato y predisposición de los/as integrantes de la Comunidad, en todo momento para contarnos sus vivencias y compartir momentos de charla; la apertura de sus espacios comunitarios y las invitaciones que nos han extendido para participar en eventos comunitarios y barriales. No obstante, nos encontramos con ciertos obstáculos en relación a la distancia considerable entre la zona habitada por las autoras y el territorio comunitario. Otro obstaculizador que podríamos mencionar es la comunicación vía celulares que hemos tenido con integrantes de la Comunidad, que muchas veces se veía dificultada por los tiempos y los inconvenientes en la conectividad.

También subrayamos la labor ardua realizada por las autoras, para hacernos de material teórico que diera apoyo a nuestra investigación, debido a la escasez de escritos en relación a la temática.

En el Capítulo 1 exponemos algunas aproximaciones teóricas que guían nuestra tesis, la perspectiva descolonial como sustento transversal a todos los capítulos; reflexionamos acerca del Trabajo Social y la cuestión indígena, y nos enfocamos en ciertos conceptos que ayudarán a interpretar el trabajo con mayor facilidad.

En el Capítulo 2 indagamos sobre los procesos de territorialización haciendo hincapié en la migración del Pueblo Qom y sus comunidades como un proceso ligado a la resistencia y un recurso ante el despojo territorial. Exponemos también la legislación existente en relación a la cuestión indígena y el derecho al territorio, permitiendo analizar así la trayectoria de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom.

Por su parte, en el Capítulo 3 analizamos la identidad Qom, dando cuenta de los modos de “ser Qom” en la ciudad y entendiendo a la identidad como proceso y como resistencia frente a los procesos que discriminan e invisibilizan al Pueblo Qom en nuestro país. A los fines de realizar este análisis profundizamos sobre el “ser Qom” en el campo y “ser Qom” en la ciudad, las creencias y conocimientos que aún mantienen los/as integrantes de la Comunidad, y su lengua y oralidad Qom.

Por último, en el Capítulo 4 reflexionamos sobre las redes y relaciones sociales que han establecido y aún establecen sus integrantes en contexto citadino, así como las estrategias de vida que desarrolla la Comunidad, incorporando las categorías de autosostenibilidad del territorio y de actor barrial colectivo para dar cuenta de esos aspectos. Ahondamos en este capítulo sobre las relaciones barriales, laborales y el vínculo con parientes del Chaco y con las comunidades aledañas, como así también, con organismos gubernamentales y no gubernamentales, buscando profundizar en el análisis sobre los liderazgos, jerarquías y roles al interior de la Comunidad.

Al finalizar el trabajo presentamos anexos con mapas y fotos de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, que permiten ilustrar y visualizar varios puntos mencionados a lo largo de la investigación. A su vez, se adjunta una guía de entrevistas realizada a los/as integrantes de la Comunidad.

En concordancia con nuestra propuesta basada en una perspectiva descolonial, que interpele las relaciones de poder, saber, pensar y actuar, y que reivindique el respeto a la diversidad humana de género, etnia, edad, etc., utilizamos la variación o/a con la intención de marcar la existencia de diversos géneros.

PRESENTACIÓN DE LA COMUNIDAD NTAUNAQ NAM QOM

La Comunidad Ntaunaq Nam Qom, que en lengua Toba significa “*ayudarse uno a otro*”, se encuentra ubicada en el Barrio Las Malvinas, en Melchor Romero, uno de los partidos de la ciudad de La Plata, en la Provincia de Buenos Aires. Es parte del aglomerado urbano del Gran La Plata y se encuentra aproximadamente a 10 km al Sudoeste del centro de la ciudad. El barrio nació en el año 1990 como parte de un loteo del Programa Pro-tierra de la Provincia de Buenos Aires. Comprende 22 manzanas, en las que habitan mayormente pobladores de bajos ingresos e inmigrantes del Pueblo Qom. Actualmente, además de la comunidad Ntaunaq Nam Qom, hay otras 4 comunidades Qom asentadas en este barrio, aparte de pobladores no Tobas. El sitio donde se encuentra ubicada la Comunidad es identificado como “Malvinas 1”, donde las casas de la Comunidad son fácilmente reconocibles ya que son de ladrillos a la vista y techos de teja; estas características las distinguen del resto del barrio que se fue conformando más tarde con la distribución de tierras fiscales y toma de terrenos, que corresponden a Malvinas 2 y Malvinas 3.

La superficie del terreno comunitario consta de 25.456 metros cuadrados. Algunos integrantes de la Comunidad, procedentes de Pampa del Indio, Provincia del Chaco, arriban a Buenos Aires en el año 1965, subsiguientemente de otros puntos de esa Provincia como: Colonia Aborigen, Las Palmas, Resistencia, Tres Isletas, entre otros.

Tras pasar por diferentes localidades del Gran Buenos Aires, como Villa Iapi, Quilmes, Montegrande, Fuerte Apache, buscaron la forma de encontrarse, de unirse, a partir de lazos de parentesco, de la historia común y de la identidad compartida. Fue así que, desde 1980, deciden organizarse legalmente como Asociación Civil, debido al ofrecimiento de un proyecto de relocalización que les permitiera acceder a la vivienda, en un terreno propio.

Tiempo después, en la década de 1990, la Comunidad tramita ante el Instituto de la Vivienda la solicitud de 36 viviendas en el marco del Plan Pro-Tierra del Ministerio de Gobierno de la Provincia de Buenos Aires y posteriormente, ya residiendo en la ciudad de La Plata, en mayo de 2009 comienzan los trámites para solicitar la inscripción de personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), que depende del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Entre 2009 y 2010, en el marco del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (RETECI), el INAI realiza el Relevamiento técnico, jurídico y catastral de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom. Finalmente, en el 2014 la misma obtiene el título de propiedad comunitario por parte del Instituto de la Vivienda de la Provincia de Buenos Aires.

Actualmente, la Comunidad Ntaunaq Nam Qom ocupa una manzana y media en las calles 25 y 36, 151 y 152. Se encuentra conformada por aproximadamente 450 miembros pertenecientes

a 49 familias que, según nos comentan sus integrantes, en la mayoría de las casas viven de a 2 a 3 familias. Entre sus integrantes hay albañiles, artesanos, algunos se dedican a la venta de cerámica, tejidos y cestería.

Hablaremos de “comunidad” o “comunidades indígenas” haciendo referencia al conjunto de individuos, conjunto de familias o grupos convivientes que se autoidentifican pertenecientes a un Pueblo Indígena, que presentan una organización social propia, comparten en la mayoría de los casos, un pasado cultural, histórico y territorial común (Secretaría de cultura de la Nación). La Comunidad Ntaunaq Nam Qom es considerada una comunidad indígena urbana, integrada por migrantes del campo a la ciudad o de las áreas rurales y urbanas de otras provincias. En general dichas comunidades disponen espacios de uso compartido y mantienen una organización comunitaria –teniendo en cuenta los modos en los que se toman de decisiones–, en continuidad con las formas de vida comunitaria de sus territorios de origen.

A su vez, resulta interesante aclarar que cualquier comunidad indígena se encuentra caracterizada por los siguientes elementos: un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión; una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra; un idioma común; una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso; y un sistema comunitario (Díaz Gómez, 2001a). A lo largo del trabajo cuando hablemos de la Comunidad nos estaremos refiriendo a la Comunidad Ntaunaq Nam Qom.

Perspectiva descolonial: estrategias de liberación y emancipación

Elegimos elaborar nuestra tesis con una perspectiva descolonial, de manera que la misma sea transversal a nuestro análisis y que nos permita reflexionar cada aspecto y cada concepto en relación a la categoría de la “descolonialidad”. Para esto, creemos que resulta fundamental conceptualizar la noción de “colonialidad” o “colonialidad de poder”, término dispuesto por Quijano para caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI. La colonialidad hace referencia a un sistema de dominación impuesto en un entramado de relaciones sociales, basadas en la clasificación social jerárquica de la población mundial, sumado a un sistema de explotación vinculado a la estructura hegemónica capitalista. Siguiendo a Quijano (2000), uno de los componentes fundamentales de la colonialidad del poder es la naturalización de la idea de “raza”, desempeñando un papel fundamental en la construcción de nuevas identidades geoculturales globales, articulándose posteriormente con otras formas de clasificación basadas en la idea de clase y en las ideas de “género”/sexualidad (Quijano, 2000).

Siguiendo los aportes de Mignolo (2010), distinguimos el concepto de colonialismo del de colonialidad, teniendo en cuenta que el primero hace referencia a etapas puntuales, históricas en donde países o continentes usurpan y se apropian de determinadas tierras, sus riquezas y recursos, sometiendo a la población e imponiendo los intereses de los colonizadores por sobre los de los colonizados. Podemos decir entonces, que la colonialidad *“es la lógica de control que conecta a todas esas instancias desde el siglo XVI hasta hoy”* (Mignolo, 2010:1). Es por esto que, aunque el colonialismo precede temporalmente a la colonialidad, esta última, en tanto patrón de poder, sobrevive al colonialismo; la emancipación de los países de Latinoamérica durante siglo XIX desmanteló, entonces, al colonialismo pero no a la colonialidad. En este sentido, resulta fundamental pensar en estas relaciones de poder que se han perpetuado, no sólo vinculadas al dominio económico y político, sino fundamentalmente a la dimensión cultural.

Ya vimos lo que estos autores proponen al elaborar el concepto de “colonialidad” y reflexionar sobre el mismo, pero ¿por qué consideramos de utilidad la transversalidad de la “perspectiva descolonial” en nuestro análisis? Siguiendo los aportes de Quijano, entendemos por descolonialidad a *“una operación epistémica que consiste en desengancharse del eurocentrismo ... desengancharse del aparato, principios y acumulación de sentidos del eurocentrismo”* (Quijano en Mignolo, 2010:1). En este punto, nos parece fundamental pensar en la perspectiva descolonial

como aquella que nos permite realizar una investigación que surja de la propia experiencia, que ponga en juego el pensamiento crítico a la hora de reflexionar y vincular conceptos, que cuestione aquellos conceptos que quedan lejanos a la realidad que viven los Pueblos Indígenas. Usamos el término descolonialidad, y no decolonialidad, teniendo en cuenta *“que esta versión corresponde a la gramática del castellano en tanto que decolonialidad sería una traducción del francés o del inglés”* (Mignolo en Palermo, 2009:13).

Descolonización epistémica desde las Ciencias Sociales

Como mencionamos anteriormente, la descolonialidad hace referencia a un “desenganche” de los principios y sentidos eurocéntricos, que se consideran superiores a aquellos creados y transmitidos en nuestro continente. Un desenganche, por su parte, que permita reflexionar críticamente sobre las teorías europeas, y elaborar nuevas teorías, dentro de una matriz de pensamiento que contemple las realidades latinoamericanas, sus contextos históricos, sociales, políticos y económicos.

Ubicándonos desde la producción de teoría y la reflexión epistémica en las Ciencias Sociales, consideramos fundamental pensar en lo que Mignolo denomina la “descolonización epistémica”. Este concepto propone romper con la supuesta superioridad de la epistemología occidental, *“significa «deshacer» la diferencia colonial, borrar la geopolítica diferencial – es decir, jerarquizada en saberes hegemónicos y subalternos – establecida por el proceso moderno/colonial”* (Fraga, 2015:211). La descolonialidad o descolonización epistémica procura promover el “pensamiento propio”, situado y crítico en las prácticas científico-académicas y las producciones intelectuales de nuestro continente.

Es por esto que decidimos, desde las Ciencias Sociales, elaborar nuestro trabajo de investigación final atravesado por la perspectiva descolonial, tomando los aportes de autores en su mayoría latinoamericanos, cuya matriz de pensamiento se encuentre identificada con la descolonialidad del poder. A su vez, rescatamos y valoramos las producciones de teoría pensadas desde y para nuestro continente, retomando conceptos o ideas de autores europeos, pero repensadas y aplicadas a las realidades latinoamericanas.

Siguiendo los aportes de Fraga entendemos que *“...la descolonización epistémica conlleva la descolonización de otras esferas de la vida a ella asociadas: la de otros saberes ... la de otras formas de comprensión, y sobre todo la de otros modos de subjetivación”* (Fraga, 2015:212). Consideramos, entonces, que la descolonización de las ciencias sociales contribuye a la transmisión de una mirada descolonial en distintos aspectos de la vida y colabora con la creación de teorías y producciones que sean pensadas desde nuestro continente. A partir de esta perspectiva, y teniendo

en cuenta nuestro tema de investigación: *“Pueblos Indígenas, territorio e identidad”*, nos posicionamos desde una mirada crítica ante los hechos y opiniones relevadas en las entrevistas realizadas a los/as integrantes de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom y la información analizada sobre la cuestión indígena.

El Trabajo Social y la “cuestión indígena”

Entendiendo al Trabajo Social como una ciencia que forma parte de las Ciencias Sociales, creemos pertinente situarnos desde una perspectiva crítica frente a la cuestión indígena, creando y construyendo saberes situados en Latinoamérica, que den cuenta de los procesos de descolonialidad que buscan surcar un camino para futuras intervenciones, investigaciones y producciones desde nuestra profesión.

Elegimos este tema de estudio en relación a los Pueblos Indígenas porque creemos que la problemática indígena ha sido invisibilizada y los derechos de los pueblos vulnerados desde la conformación del Estado argentino, como producto de un Estado colonial. Sin embargo, reconocemos que, en el actual contexto latinoamericano, con períodos de menor o mayor auge, cada vez cobran mayor reconocimiento y visibilidad las demandas de los Pueblos Indígenas, relacionadas a la restitución y recuperación de tierras y territorios, el derecho a la consulta previa, y el reclamo por derechos interculturales como la educación intercultural bilingüe y la salud intercultural.

Bengoa (2000) menciona que, la emergencia de la cuestión indígena en América Latina es uno de los asuntos sociales, políticos y culturales que más sorprende en los últimos diez años. Es por esto que, a lo largo de la investigación, nos referimos a la “cuestión indígena” teniendo en cuenta su presencia en la agenda política y buscando darle un lugar a las problemáticas que atraviesan los pueblos. En relación a lo anterior, el autor detalla que *“la cuestión indígena conlleva la existencia de nuevos actores indígenas, organizaciones étnicas, reuniones y declaraciones de carácter etnicista, acciones de reivindicación, movimientos étnicos, y en fin, un conjunto de demandas en que el carácter indígena aparece como central”* (Bengoa, 2000:24).

En este sentido consideramos que el Trabajo Social tiene especial incumbencia en hacer visibles los reclamos de estos actores sociales, dar a conocer las necesidades y problemas sociales de las comunidades de Pueblos Indígenas de zonas urbanas y rurales, trabajar con las comunidades en la efectivización de sus derechos vulnerados, y colaborar en poner en agenda pública la problemática indígena. Tomando los aportes de Alejandra Pastorini (2000), entendemos al Trabajo Social como una profesión que surge como ejecutora de políticas sociales, elevando las condiciones de vida de la sociedad y, a su vez, legitimando el orden social vigente. En este sentido, nos parece

pertinente nombrar los objetivos de esta profesión, en relación al objeto de estudio elegido; entre ellos la *“defensa, reivindicación y promoción del ejercicio efectivo de los derechos humanos y sociales”* (Ley Federal de Trabajo Social, 2014).

Al mismo tiempo, resulta un tema importante en relación al Trabajo Social en lo que respecta a la intervención en los problemas sociales que aquejan a estas comunidades y las innumerables vulneraciones de derechos a las que se enfrentan, siendo una temática muy poco explorada para dicha disciplina y novedosa en cuanto a su estudio, principalmente en nuestra facultad. Consideramos fundamental analizar los problemas sociales desde una perspectiva situada que nos permita dar cuenta de las particularidades de cada uno en nuestras realidades, abriendo la posibilidad de proponer estrategias y modalidades diferentes de construcción conjunta y democrática de posibles soluciones a dichos problemas.

Para realizar este análisis crítico de la cuestión indígena en el recorte temporo espacial que seleccionamos, nos servimos del concepto de la “otredad” desde el texto “La negación de lo Otro como violencia. Pensamiento de colonial y cuestión social” de Carballeda en el libro “Trabajo social y descolonialidad”. Este concepto se halla vinculado fuertemente con la descolonialidad (del ser, del saber y del poder), haciendo referencia a una perspectiva que busca *“analizar y recorrer la imagen y construcción de las culturas que hicieron su lugar en la periferia”* (Carballeda en Hermida, 2017:68). Entendemos que las comunidades indígenas de nuestro país se han visto colocadas en la periferia, en este lugar del “otro”, ese otro que no es europeo, ese otro cuyos saberes y prácticas no son considerados valiosos, y que ha tenido que luchar y continúa luchando por el reconocimiento de sus derechos. Sostenemos entonces, siguiendo los aportes de Carballeda, que *“la negación de la Otredad construye relaciones sociales violentas, atravesadas por la incertidumbre, repitiendo viejas formas de dominación que se reescriben en el presente y que dan cuenta de características singulares de padecimiento y opresión que se expresan en nuestro continente”* (Carballeda en Hermida, 2017:68). Visibilizar la otredad es entonces uno de los objetivos principales de nuestra profesión, revalorizando a las comunidades indígenas, sus prácticas y sus creencias, trayendo sus voces y sus propias representaciones sobre la sociedad.

Indígenas ¿Qom o Toba?

Para este trabajo, utilizamos indistintamente los términos Pueblos Indígenas o Pueblos Originarios, para referirnos a quienes son llamados también indios y/o aborígenes. Notamos que no existen aún posiciones unificadas o un consenso uniforme entre los propios referentes indígenas, ni tampoco en la academia.

Según el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (Convenio N° 169 OIT, 1992) sobre los Pueblos Indígenas, los mismos se caracterizan por descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenecía el país, en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que conservan todas sus instituciones sociales, económicas culturales y políticas o parte de ellas (José Martínez Cobo, 1986). Se define también al Pueblo Indígena como conjunto de familias y comunidades indígenas identificadas con una historia común anterior al nacimiento de la Nación Argentina; posee una cultura y organización social propia, vinculándose con una lengua y una identidad distintiva; dichos pueblos, habiendo compartido un territorio común, conservan actualmente parte de este mismo, a través de sus comunidades (Secretaría de cultura de la Nación). Siguiendo los aportes de Canet (2007), es el autorreconocimiento colectivo aquel que hace referencia a la conciencia de identidad indígena. Otro concepto que resulta importante agregar es el de “autoidentificación”, el cual hace referencia a la capacidad de los miembros de un determinado pueblo a reconocerse y autodenominarse como parte de este, con un sentimiento de pertenencia al mismo. La autoidentificación se conforma, para esta población, como una manifestación en relación a la efectivización de los derechos a la identidad cultural (Aguilar Cavallo, 2006). Entendemos que los criterios de autoreconocimiento y autoidentificación, por ejemplo, los utilizados en el Censo Nacional de Población y vivienda 2010, pueden considerarse como una respuesta favorable, por parte del Estado Nacional, a los reclamos de los Pueblos Indígenas. Creemos además, que podría tener un resultado superador si se incorporara en los censos sucesivos, preguntas referidas a las lenguas indígenas, para que se reconozca también la diversidad lingüística en el territorio argentino.

Asimismo, vale aclarar que “Qom” es la forma en que se autodenominan los integrantes del Pueblo Indígena conocido como “Toba”. Corresponden a una etnia que habitaba, con anterioridad a la llegada de los españoles, la región de América del Sur denominada Gran Chaco. El término Qom significa “gente”; por su parte la palabra Toba [to’wa] significa en guaraní ‘aquellos que poseen la frente grande’. Los miembros de la comunidad aclaran que la denominación “Toba” no es autorreferencial, sino que es la forma a partir de la cual otros Pueblos Indígenas, el Estado, y las personas no indígenas los denominaron. De cualquier modo, en la Comunidad se utilizan ambas denominaciones sin distinción.

Para poder reflexionar sobre la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, resulta fundamental comprenderla como perteneciente al Pueblo Indígena Qom, situada actualmente en un contexto urbano, debiendo atravesar distintas circunstancias para habitar el territorio actual. Es por eso que analizamos los procesos de territorialización y las trayectorias migratorias que la caracterizan.

CAPÍTULO II:

PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN

En el siguiente capítulo desarrollamos las conceptualizaciones en relación a las trayectorias migratorias que tuvieron que atravesar quienes pertenecen actualmente a la Comunidad Ntaunaq Nam Qom situada en las periferias de la Ciudad de La Plata. En el mismo analizamos la migración como un modo de respuesta y resistencia ante el despojo territorial que han sufrido los Pueblos Indígenas a lo largo de los años. Al respecto, el concepto de territorialización resulta fundamental para analizar la conformación de la Comunidad y el recorrido que han hecho para obtener su título de propiedad comunitaria y de esta manera legitimar su derecho a la tierra y el territorio. En este sentido, resulta necesario conocer y analizar la legislación existente en relación a la “cuestión indígena” y el derecho a la tierra, como así también la influencia del Estado como un actor posibilitador y obstaculizador al mismo tiempo.

La migración como respuesta y resistencia

Para comenzar, entendemos a los movimientos migratorios siguiendo los aportes de García, quien los define como:

fenómenos que afectan a gran parte de las sociedades contemporáneas, principalmente a aquellas que no han logrado generar una dinámica adecuada, que permita que sus pobladores encuentren en ella el espacio óptimo para desarrollarse y lograr el bienestar que todo ser humano desea para su vida ... este fenómeno afecta también la conducta y las identidades culturales de aquellos que se ven motivados u obligados a dejar sus lugares de origen (2008:187).

El Pueblo Qom, que habitaba tradicionalmente la región chaqueña, actualmente es el principal pueblo que demográficamente reside en las grandes urbes de nuestro país. Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004–2005, el 68% de los Qom reside en las zonas urbanas y periurbanas de Rosario, Buenos Aires, y La Plata, principalmente (INDEC 2004-2005). Según esta muestra, los Qom suman 69.452 individuos, de los cuales 14.456 viven en la Ciudad de Buenos Aires y partidos del Gran Buenos Aires. Resulta fundamental dar cuenta de dichas estadísticas para romper con el sentido común existente en nuestro país en donde se asocia a “los indígenas” con los contextos rurales, desconociendo de esta manera su identidad, su historia y sus recorridos.

Los flujos poblacionales de este pueblo se inician desde fines del Siglo XIX y se acentúan a mediados de la década de 1950, debido a la expansión de la producción algodonera y la de maquinaria agrícola en las labores del campo (Galarza, 2017), privando a las Comunidades de sus

recursos materiales de existencia, viéndose obligadas a vender su fuerza de trabajo en diversas labores agropecuarias en el ámbito rural, y desplazando a gran parte del Pueblo Qom de las zonas rurales a zonas urbanas y periurbanas. Al respecto de las migraciones del Pueblo Qom, una de las entrevistadas manifiesta: *“en la década del 60, 70 vinieron de Chaco y se fueron instalando en barrios como Villa Iapi, Quilmes, Montegrande. Personas que vinieron del Chaco, que perdieron sus tierras allá y/o quisieron buscar un mejor porvenir para sus familias”*.

A su vez, en la década del 90 se intensifica el proceso migratorio debido a *“otro fenómeno sistémico que es la globalización neoliberal, donde se privilegia la exportación de commodities (mayoritariamente soja en la zona del Gran Chaco, minerales e hidrocarburos)”* (Galarza, 2017:50), multiplicando los obstaculizadores para las comunidades indígenas en el acceso a las tierras y a sus fuentes de trabajo, debido a las crecientes privatizaciones y mercantilizaciones de la misma. Los/as entrevistados/as recuerdan parte de sus trayectorias familiares con una fuerte presencia de los procesos de occidentalización y privatización de las zonas rurales del Chaco y la modificación de sus prácticas laborales: *“...mi familia y mis abuelos eran de Pampa Chica, de los parajes ahí dentro de Pampa del Indio ... hay un área que se llamaba Campo Alemán, porque la mayoría de los patrones eran alemanes ... pero todos los que trabajaban la tierra eran todos indígenas, y, o sea, cultivaban algodón”*. / *“Hace 100 años más o menos, nuestros abuelos eran grandes agricultores, y esta invasión de los gringos de otros países que vinieron... los indígenas les abrieron las puertas a los gringos, los italianos, los vascos, a todos esos le abrieron la puerta ... y ellos le enseñaron a los indígenas a trabajar”*.

Es a partir de estas experiencias que se entienden a las migraciones indígenas como *“un fenómeno recurrente y constante -aunque se densifique o flexibilice según períodos- históricamente relacionado con la expansión colonial y por lo tanto inescindible de los violentos y traumáticos procesos de destierro y expropiación a los que se vieron y aún se ven sometidos campesinos e indígenas”* (Maidana, 2011:123).

Esto da cuenta, siguiendo los aportes de Maidana (2011), que las movilidades de la población indígena son una de las respuestas/resistencias de estos pueblos, con el objetivo de hacer frente a un patrón de poder colonial moderno (Galarza, 2017). Entendiendo, entonces, a la migración como un proceso social (Tamagno 2001; Arizpe 1976) dinámico y multicausal, resulta necesario presentarla como un fenómeno cuya complejidad precisa de la articulación de dos niveles de análisis a la hora de reflexionar sobre los motivos de dichos flujos poblacionales: un nivel macro, que refiere a las causas estructurales de la migración *“entendidas como variables demográficas, sociales, económicas y políticas”* (Weiss, 2013:3); y un nivel micro, relacionado con las motivaciones subjetivas y personales de los sujetos que migran, *“elementos subjetivos como sus*

propios deseos, sus percepciones respecto a la realidad que viven y previsiones respecto de un posible futuro mejor en el nuevo lugar” (Balerdi, 2014:518). Al respecto dos de los/as integrantes, pertenecientes a las familias fundadoras de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, expresaron en sus entrevistas: “...yo en realidad migré en la década del 90, cuando ya terminé mis estudios secundarios ... Porque cuando sos joven querés trabajar, querés hacer esto, lo otro, y no encontrábamos. Y dijimos: probamos otra provincia, ya había alguien acá...”. / “...y de ahí me vine a las grandes ciudades, porque en el campo iba de mal en peor, me vine a la ciudad y a los 25 años empecé a arrimarme a las organizaciones”.

De este modo, las trayectorias de migración de quienes conformaron y continúan integrando la Comunidad Ntaunaq Nam Qom pueden ser analizadas a partir del contexto económico, sociocultural y político en el que se han ido desarrollando, adquiriendo un significado social particular. Las posibilidades de los/as indígenas que migran en búsqueda de mejores oportunidades de vida se encuentran enmarcadas dentro de un sistema político y económico que obstaculiza sus elecciones al momento de reflexionar y, luego, decidir a qué lugares migrar, cómo hacerlo y con quiénes. En este sentido, una de las entrevistadas cuenta que la motivación para migrar tiene que ver con la búsqueda de un lugar donde “puedan vivir” y que, en ese trayecto, la mayoría de sus pares han migrado a la Ciudad de Rosario: *“y también vivían situaciones muy tristes, por eso les digo, cuando son expulsados muy bruscamente de sus territorios, van primero a Resistencia y de Resistencia vienen a Rosario, por un tema de pasaje en realidad, no es porque tienen ganas de ir a este lugar o a este lugar, es hasta donde te alcanza el pasaje”.*

Observamos, a partir de este fragmento, que las trayectorias migratorias de los/as integrantes de la Comunidad se encuentran caracterizadas por la desposesión y el desalojo de sus lugares de origen, como así también por la búsqueda de nuevos lugares para habitar que se encuentren dentro de sus posibilidades, tanto económicas como geográficas, y que puedan dar respuesta a sus necesidades de desarrollo individual y comunitario.

Derecho al territorio: legislación sobre la cuestión indígena

El territorio hace referencia a una porción geográfica que posee determinado significado para el pueblo -en este caso para la Comunidad- que lo habita, conjugando factores de carácter simbólico, económico, social y cultural que han formado parte históricamente de su identidad cultural. En el Convenio 169, sobre Pueblos Indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el concepto de territorio permite establecer los derechos sobre los territorios ancestrales de los Pueblos Indígenas, pero también da cuenta de las movilidades poblacionales que han atravesado y los nuevos territorios que habitan. En el texto “El derecho de los Pueblos

Indígenas en el Estado Argentino”, Viviana Canet expone:

El territorio es el espacio que los pueblos indígenas comparten con los demás seres vivos en una relación directa con garantía de autosostenibilidad mutua, de libertad incondicional para la manifestación de sus espiritualidades, culturas y ancestralidades. Es el espacio vital del desarrollo y del ejercicio de sus derechos colectivos, sus autonomías y actividades para procurar libremente su sostenibilidad económica, social, cultural y política (Canet, 2007:24).

Dentro del marco de las acciones promovidas por la Unesco es de Particular importancia citar la "Declaración de San José" sobre el "Etnocidio y el etnodesarrollo", adoptada por un grupo de expertos en diciembre de 1981. En ella se afirma que, *“para los pueblos indios la tierra no es sólo un objeto de posesión y de producción. Constituye la base de su existencia en los aspectos físico y espiritual como identidad autónoma. El espacio territorial es el fundamento y la razón de su relación con el universo y el sustento de su cosmovisión”* (Declaración de San José en Stavenhagen, 1988:139).

Escobar (2014) menciona una serie de discusiones sobre la noción de territorio. En primer lugar, aclara que “territorio” no es equivalente a la noción de “tierra” del discurso campesinista de décadas anteriores. Tampoco corresponde a la concepción moderna de territorio dentro de la perspectiva del Estado-Nación, mencionando que, en el discurso étnico-territorial, el territorio no se ve tanto en términos de “propiedad” (aunque se reconoce la propiedad colectiva); sino, de apropiación efectiva mediante prácticas culturales, agrícolas, ecológicas, económicas, rituales, etc. Becerra y Jaramillo argumentan que, *“para los pueblos indígenas el territorio no es sólo un espacio físico en el cual se habita, es la relación misma con ese espacio vital y las relaciones con la tierra, con los seres humanos que la han habitado y con quienes conviven en ella”* (Becerra y Jaramillo, 2014:19). Una de las entrevistadas, al respecto del territorio, identifica que el mismo es aquel lugar en donde cada integrante de la comunidad puede desarrollarse y manifiesta: *“Si la comunidad se muda, se muda el territorio, nos vamos a otro territorio [...] Y ahora (es un espacio) de vivencias, vida familiar, de vida de estudio, de vida de emprendimientos porque estamos en eso”*. Observamos entonces cómo el territorio se encuentra fuertemente vinculado a la Comunidad y a su vida comunitaria, al desarrollo de sus actividades y proyectos, como así también a la vida de cada una de las familias que conforman la Comunidad. Los y las integrantes de la misma identifican al territorio como un aspecto fundamental en sus vidas cotidianas, sabiendo que “su territorio” es todo aquel en donde puedan llevar a cabo sus actividades y garantizar su autosostenibilidad comunitaria.

Habiendo hecho esta aclaración, consideramos necesario dar cuenta de la legislación existente en relación a la “cuestión indígena”, sus territorios ancestrales y los actualmente habitados, entendiendo que el reconocimiento a los Pueblos Indígenas se expresa en las leyes de

cada país, a partir de un panorama de movimientos étnicos en auge a lo largo de nuestro continente. Al respecto, cabe mencionar la reforma constitucional del año 1994 en la cual se introduce el artículo 75 inciso 17 que propugna, entre otras cosas: el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas de nuestro país, garantizar el respeto a su identidad y sus derechos en relación a la educación intercultural bilingüe, y *“reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos”*.

En el año 2006 se sanciona la Ley 26.160 de emergencia en materia de posesión y propiedad comunitaria, mediante la cual se pone en funcionamiento el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (RETECI) para hacer efectivo el relevamiento técnico, jurídico y catastral facilitando el derecho a la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente habitan las comunidades en nuestro país. Dicho relevamiento debe realizarse por equipos coordinados por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), articulando con el Programa Fortalecimiento Comunitario *“que tiene como objetivo acompañar a las Comunidades Indígenas en todas las acciones tendientes a consolidar la posesión de la tierra que ocupan, con el objetivo de alcanzar la Propiedad Comunitaria de las mismas”* (Manual de Relevamiento Territorial, p. 16). De esta manera, dicha ley establece que no podrán desalojar a las comunidades indígenas de las tierras que ocupan tradicionalmente (art. 1°). Enmarcado en dicho programa, durante los meses de septiembre-noviembre de 2009 y febrero-marzo de 2010, se realiza el relevamiento en donde se aborda la situación socio territorial específica de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom.

A su vez, en el 2009 la Comunidad realiza la inscripción de personería jurídica ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en el marco de la Resolución SDS N° 4811/1996 de Inscripción de Comunidades Indígenas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI). Dicha resolución establece como criterio fundamental para el registro de la personería de las comunidades, la conciencia de la identidad indígena o tribal de sus miembros adecuando los criterios para autorizar la inscripción de comunidades, simplificándose los requisitos y regulando la concurrencia de las provincias. La misma establece, en el Artículo 2, como únicos requisitos para la inscripción: a) Nombre y ubicación geográfica de la Comunidad. b) Reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible. c) Descripción de sus pautas de organización y de los medios de designación y remoción de sus autoridades. d) Nómina de los integrantes con grado de parentesco. e) Mecanismos de integración y exclusión de sus miembros.

Según el Consejo Provincial de Asuntos Indígenas (CPAI) de la provincia de Buenos Aires, la personería jurídica es un documento legal que da cuenta de la existencia de una comunidad indígena. Permite a las comunidades indígenas intervenir directamente en sus propios asuntos, sin necesidad de que ningún intermediario individual ni institución pública o privada actúe en su nombre. Las comunidades, al igual que las personas, existen aún cuando no cuenten con un documento que así lo indique. No obstante, con la inscripción de la personería jurídica, la comunidad puede hacer efectivos ciertos derechos, por ejemplo, acceder al título comunitario de las tierras que ocupa, presentar y gestionar un proyecto productivo que sea para toda la comunidad o presentarse en un juicio como comunidad, y no como personas individuales. Es importante aclarar que con la inscripción de la personería no se reconoce la propiedad de la tierra, aunque sí en el marco del trámite la comunidad expresa dónde está ubicada, será la ejecución del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (RETECI - Ley Nacional N° 26.160) la que permitirá la demarcación de las tierras comunitarias de “ocupación tradicional, actual y pública”.

La Comunidad Ntaunaq Nam Qom posee actualmente título de propiedad comunitaria, que fue otorgado en el año 2014, como mencionamos anteriormente. Se dio en el marco de la Ley 23.302 que da origen al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), a la que la provincia adhiere por medio de la ley provincial 11.331. Este acuerdo surge del trabajo conjunto del Instituto de la Vivienda y el Consejo Provincial de Asuntos Indígenas (CPAI) que, mediante el Decreto 3631/07 reglamentario de la ley 11.331, se comprometió a gestionar la entrega de tierras *“aptas y suficientes que contribuyan al desarrollo con identidad, brindando asistencia técnica y asegurando la plena participación de las comunidades durante el proceso de regularización dominial”* (www.infoblancosobrenegro.com). Dicho título otorga a la Comunidad la propiedad comunitaria de un espacio territorial situado en el Barrio Las Malvinas, que no podrá ser embargado, ejecutado, transferido, vendido o arrendado. Podemos ver que, de esta forma, la existencia de dicha legislación funciona como una herramienta de las comunidades para acceder al reconocimiento estatal y poder reivindicar de manera colectiva, sus derechos. Una de las entrevistadas manifiesta en relación a la institucionalidad de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom: *“Claro, porque antes era una Asociación. Nuestro primer respaldo fue la Asociación Civil, y con la Asociación Civil no podíamos tener las casas comunitarias, con un título comunitario sí. Entonces se tuvo que renunciar a eso y volver a hacer los papeles bajo la norma jurídica”*.

Consideramos fundamental el reconocimiento de la cuestión indígena por parte del Estado y la introducción de sus problemáticas, en este caso relacionadas con el territorio, en la agenda estatal; pero también es necesario analizar la otra cara de la cuestión territorial. Existen numerosas

trabas burocráticas que han dificultado y continúan dificultando la obtención por parte de las comunidades de sus títulos de propiedad, muchas veces prometiendo más de lo que realmente sucede y recortando, de esta manera, el acceso de las comunidades a un territorio “apto y suficiente”. Al respecto, una de las entrevistadas nos cuenta sobre el momento en el que les otorgaron el título de propiedad comunitaria, teniendo que hacer reclamos por no coincidir con lo que habían acordado previamente con el ente estatal: *“Porque eso ya nos pasó una vez, cuando nos entregaron la certificación de dónde iban a quedar nuestras tierras, esto era para diez hectáreas más, no era sólo esto... lo otro lo íbamos a utilizar para seguir plantando”.* /

Entonces eso era lo que le hacían siempre a los Caciques, acá de la Provincia de Buenos Aires ... Y siempre nos decían en las reuniones, en las asambleas, cuando nos reuníamos: tienen que asegurarse el título, porque sino les van a ir mintiendo, nos pasó a nosotros. Y haciendo un revisionismo histórico, no había títulos de propiedad. Por ahí a nombre de alguien, pero no había título, entonces, a volver a presionar, a volver a seguir...

A partir de sus relatos pudimos observar la importancia que le adjudican al acceso al territorio y, sobre todo, la certificación que les permita habitar el mismo sin temor de ser desalojados ante cualquier modificación burocrática o política en relación a la posesión de tierras indígenas. A su vez, podemos agregar el peso que presenta el factor económico, en donde muchas leyes pueden ser sancionadas significando avances en relación a la cuestión indígena, pero que si no cuentan con los fondos y los recursos humanos y materiales necesarios para llevarlas a cabo en su totalidad, o hay una ausencia de voluntad política para hacerlas cumplir, continúan invisibilizando a las comunidades y subestimando las problemáticas que las atraviesan. Podemos dar cuenta de la carente asignación de recursos que aborden la temática indígena en el relato de una de las entrevistadas:

...en los presupuestos que tenemos la mayoría de las provincias donde hay Pueblos Originarios, tenemos un presupuesto para Pueblos Indígenas, que siempre va para cualquier lado ... el presupuesto se iba como agua... Entonces nos decían en el INAI: Si vos querés un proyecto bien armado, tenés que presentarlo en febrero/marzo, porque después a mitad de año ya no hay más plata.

Es por esto que consideramos fundamental el posicionamiento político del Estado frente a la cuestión indígena. Resulta de valor remarcar la importancia del trabajo conjunto entre el Estado nacional y los organismos provinciales y municipales, para lograr resultados certeros en la efectivización de sus derechos. Pero bien sabemos que dichas leyes y políticas públicas deben tener un coherente correlato con las asignaciones de recursos económicos y materiales, para que puedan ser implementadas de manera efectiva y amplíen los derechos de los Pueblos Indígenas del país.

Trayectoria comunitaria

Las comunidades indígenas, siguiendo los aportes de Galarza, son formas de organización social que han conformado a lo largo de los años los Pueblos Indígenas, permitiéndoles estructurarse y posicionarse frente a sus necesidades y demandas; las define como *“un sistema de vínculos que tiene en la familia extendida su núcleo”* (2017:50).

Hablar entonces de comunidad, nos permite dar cuenta de las formas de concentración y organización de los/as indígenas en el espacio que habitan, comprendiendo las dinámicas de desplazamiento de las mismas. Pero, dicho concepto no debe remitir a concepciones idílicas de “la comunidad” como una homogeneidad, desconociendo todo tipo de rupturas en su interior y conflictos interpersonales. Cabe aclarar que las comunidades son entendidas y deben ser tratadas como sujetos colectivos (sujetos de derecho colectivo) teniendo en cuenta que existe una diferencia *“con respecto a todos los demás instrumentos existentes en materia de derechos humanos, es que aquí no son solamente los miembros individuales de las comunidades indígenas los que tienen derechos, sino la unidad colectiva, el grupo”* (Stavenhagen, 2008:263).

La Comunidad Ntaunaq Nam Qom se conformó producto del flujo migratorio de la población Qom. A partir de lazos de amistad, de familia extendida y ciertas experiencias socio-laborales de quienes se encontraban viviendo en la ciudad, se ha ido nucleando en esta zona de las periferias de La Plata. Es por esto que las trayectorias de vida de los/as integrantes de la Comunidad son diversas, aunque todas se encuentran marcadas por la necesidad de migrar en búsqueda de una mejor calidad de vida. Al respecto dos de las entrevistadas manifiestan: *“después a la semana ya empezaron a llegar “la abuela”, después llegó la señora de acá... y ya teníamos con quien pelear, charlábamos, estábamos contentos, ya tenía compañía”. / “cuando llegué acá, estuve 1 año deambulando de un lado a otro, hasta que encontré esta comunidad, y me quedé acá ... Vine con dos amigas y su esposo, éramos cuatro”*.

Se podría pensar, entonces, en la conformación de dicha Comunidad como una estrategia de organización, de distribución de tareas y de vida en el espacio actual. Es por esto necesario analizar la existencia de comunidades indígenas en contextos urbanos como *“organizaciones que con frecuencia aparecen registradas como asociaciones y/o comunidades, cuando las políticas públicas los obligan a formalizarse para poder demandar en tanto población indígena, algo que implica necesariamente mostrar lo colectivo comunitario”* (Maidana en Tamagno, 2009:54). Sumado al factor estratégico de la vida en comunidad, ésta se caracteriza por presentar una identidad compartida y una historia común, que dan lugar al “nacimiento” de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom.

Entendemos a las comunidades indígenas como actores socialmente activos, cambiantes, que participan plenamente, tanto en la conceptualización de los conflictos sociales que condicionan su existencia, como en la construcción y apropiación de las herramientas que puedan transformar el contexto de acuerdo a sus aspiraciones. Retomamos este punto en el cuarto capítulo de nuestro trabajo de investigación, dando cuenta de las relaciones que se dan al interior de la Comunidad y las que establece la misma con otros actores sociales.

Territorialización Qom en La Plata

Los procesos de territorialización son dinámicas, no unilineales, de construcción y reconstrucción del territorio, en relación a la apropiación, representación simbólica y uso material de los espacios en cuestión (Tamagno, 2009). En este sentido,

los procesos de territorialización, de construcción de nuevas territorialidades, deben comprenderse tanto en función de las actuales coyunturas como en su historicidad; no siendo nada más y nada menos que relaciones de poder que se expresan en el espacio y que implican desplazamientos, modificaciones e incluso inversiones de las relaciones de fuerza en dicho campo (Maidana y Tamagno, 2009: 11).

Dichos procesos deben comprenderse dentro de determinados entramados sociales, contextos políticos, históricos e incluso económicos que atraviesan las distintas trayectorias de vida de las comunidades indígenas y dan cuenta de sus recorridos.

El concepto de territorialización nos permite dar cuenta de la relación existente entre el territorio actual habitado por la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, la identidad que los caracteriza como parte del Pueblo Qom y la diversidad cultural que caracteriza a las poblaciones en los contextos ciudadanos. De esta manera, la territorialización es un concepto fundamental para comprender los procesos de migración anteriormente mencionados, reconociendo la historia de los Pueblos Indígenas como actores activos que participan *“en el proceso de construcción y reconstrucción de relaciones, prácticas e identidades; y se visibilizan, valoran y/o redescubren múltiples y variadas respuestas, iniciativas y estrategias desarrolladas frente a los procesos de expropiación, dominación y dependencia”* (Maidana, 2008:7).

Es así que la noción de territorialidad nos invita a reflexionar sobre la “construcción de nuevas territorialidades” (Maidana y Tamagno 2008:11) señalando tanto sus aspectos materiales como simbólicos y dando cuenta, no sólo de las nuevas formas socio-organizativas, en este caso del Pueblo Qom, sino también de la transformación que su migración produce en las ciudades que habitan actualmente. Las primeras ideas de espacio como construcción provienen de la sociología de Henry Lefebvre, quien planteó que *“el espacio no es un objeto científico separado de la*

ideología o de la política; siempre ha sido político y estratégico ... Es un producto literariamente lleno de ideologías” (1976: 31). En las entrevistas realizadas dos de las integrantes de la Comunidad relatan sobre los orígenes del “Barrio Las Malvinas”; al respecto dicen: *“Y cuando llegamos acá era todo libre, libre. Solamente las casas estas, y el molino ... Esto era lugar de quintas con dueños que tenía la casa sobre 149, y después cuando fallecieron los dueños, pasó un tiempo y pasó al Estado”*.

Estos espacios y territorios, significados y significantes, se ven modificados para la Comunidad Ntaunaq Nam Qom al instalarse en una zona urbana, por lo que se hablará de “contexto urbano” para caracterizar este nuevo territorio habitado. Siguiendo los aportes de Ángela Giglia (2001), desde sus orígenes el concepto de urbanidad ha estado relacionado con la experiencia del otro, o sea con la cuestión de la coexistencia de lo diferente en la ciudad, lugar por excelencia de cruce entre sujetos heterogéneos. La ciudad es considerada, así, un ambiente en donde predomina el encuentro entre desconocidos.

A su vez, la urbanidad refiere al conjunto de reglas para manejar la relación con los demás, o sea, la sociabilidad como “una experiencia fronteriza” donde continuamente se tematiza al otro y al yo. En suma, entendemos a la urbanidad estrictamente vinculada con la problemática de la integración y del vínculo social en las sociedades modernas; tiene que ver, en otros términos, con el establecimiento y mantenimiento de formas compartidas de relación con el “otro” (Giglia, 2001). Por último, cuando hablamos de construcción del espacio urbano nos referimos a la estructuración de la ciudad a partir de las prácticas y representaciones de múltiples y diversos actores sociales (el Estado, el mercado inmobiliario, los sectores populares, las clases hegemónicas, etc.) sobre un sustrato físico-material, que deviene en espacio histórico y social, en tanto dichos actores estrechan relaciones entre sí y conforman redes, en el marco de procesos políticos, económicos y socioculturales determinados. Procesos que van modificando las relaciones no sólo de los actores sociales entre sí sino, y consecuentemente de éstos, su relación con el mencionado espacio físico-social (Maidana, 2009). Al respecto, reflexionando sobre su llegada al territorio que habitan actualmente y la vida en la ciudad, un entrevistado expone: *“...porque ya no estamos solos en el monte, no estamos solos en el campo, nosotros vivimos dentro de una ciudad donde ya es muy difícil, quiera o no quiera eso ya está...”*.

Como plantea Harvey (1997) es posible considerar la forma espacial de una ciudad como un determinante básico de la conducta humana. Siguiendo a este autor, consideramos a “la ciudad” como un complejo sistema dinámico en el cual las formas espaciales y los procesos sociales se encuentran en continua interacción. Podemos ver entonces, cómo los/as integrantes de la Comunidad identifican a la vida en la ciudad como un fenómeno complejo, en donde no sólo

encuentran diferencias con su vida en el territorio de origen, sino que también dan cuenta de los procesos sociales que se ponen en juego en este nuevo contexto. Desde este punto se puede analizar de qué manera se moldean aquí sus prácticas, sus modos de relacionarse y de “ser Qom” en la ciudad. A su vez, estos conceptos nos permiten reflexionar sobre cómo se conforma este territorio urbano y de qué manera se distribuyen los espacios, en relación con los diversos actores que lo habitan, cuestión que desarrollamos en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO III:

IDENTIDAD - “SER QOM” EN LA CIUDAD

Luego de haber analizado los procesos de territorialización de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, el significado de “territorio” y sus percepciones sobre el mismo, en el siguiente capítulo reflexionamos sobre *la identidad*, como un concepto que nos permite pensar en la identidad cultural de la Comunidad. En este punto, si bien entendemos que la identidad de la misma se encuentra definida, en gran parte, por su pertenencia al Pueblo Qom, también creemos que la identidad de la Comunidad y sus integrantes está marcada por el despojo de sus territorios de origen, la migración como respuesta, las consecuentes trayectorias de vida, tanto individuales como comunitarias, y las particularidades de vivir actualmente en un contexto urbano.

Por un lado, decidimos conceptualizar la identidad en su aspecto relacional y como parte de un proceso dialéctico existente entre un nosotros/otros, permitiendo a la Comunidad identificarse como parte de un mismo pueblo y distinguirse de otros Pueblos Indígenas, como así también de quienes no se identifican como tales. Esto nos obliga a hablar de la identidad cultural, la cual se construye colectivamente y se vincula fuertemente con el territorio compartido, pudiendo así dar cuenta de las singularidades que caracterizan y distinguen a esta Comunidad, de otras que asimismo se autoidentifican pertenecientes al Pueblo Qom. A partir de estos conceptos, analizamos este “ser Qom” en ambos territorios, el rural y el citadino, qué creencias y conocimientos dan cuenta de su identidad como parte del Pueblo Qom y de qué manera influye la oralidad y la transmisión - o no - de la lengua qom. Reflexionamos sobre estos aspectos teniendo en cuenta la dialéctica colonial-descolonial, la jerarquía del conocimiento y la jerarquía lingüística.

La identidad como proceso

Para comenzar a comprender estos procesos vividos por los/as integrantes de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom en la ciudad de La Plata, nos resulta importante exponer el significado de “identidad” e “identidad cultural”. Al respecto, nos apoyamos sobre los aportes de Cuche quien menciona que *“la identidad remite a una manera de pertenencia, necesariamente consciente porque está basada en oposiciones simbólicas”* (Cuche,1999:107).

Por su parte, Maura Penna (1992) habla de la identidad como una construcción simbólica, en tanto implica la construcción permanente entre "nosotros" y los "otros". Señala que existe una doble vía de construcción de la identidad, por un lado, la auto-atribución y por otro la alter-atribución de la identidad. La *auto-atribución* hace referencia a la identidad que parte del "interior" del grupo, el autorreconocimiento o el reconocimiento pretendido por el mismo; la *alter-atribución*

se refiere a las clasificaciones originadas en la "exterioridad" del grupo, el modo en cómo es reconocido por el "otro". La autora expone que muchas veces, el proceso de construcción de la identidad, se transforma en un espacio de lucha, debido a que la auto-atribución y la alter-atribución no se dan en armonía.

Así, podemos ejemplificar estas nociones con la forma en que se autodenominan los Qom, y la manera en que son nombrados por los demás como "Tobas", dándole una connotación negativa a dicha denominación. Como dijimos anteriormente, la denominación "Toba" fue impuesta por otros grupos, y no como ellos se autorreconocen, aunque con el paso del tiempo fueron adoptando esta manera de nombrarse. Este proceso en el que han adoptado la denominación que se les ha impuesto, puede ser entendido como una resistencia a la negatividad que se le atribuía, y aún se le atribuye, a su pertenencia indígena. Al respecto una de las entrevistadas nos cuenta: *"Porque ellos creen que Toba es una mala palabra. Porque fijate cuando los chicos nuestros, cuando eran chiquitos, peleaban con los chicos de ahí (le dicen) "toba, toba, toba, toba", creen que es mala palabra. Y yo le decía a los míos, no es mala palabra...está diciendo tu nombre, no te enojas cuando te dicen..."*.

Siguiendo los aportes de Herrera Sarmiento (2004) podríamos decir, entonces, que la interacción entre quienes denominan y aquellos que se autodenominan es una relación dialéctica que implica, a su vez, una relación de poder, puesto que quien se autodefine con una categoría, o a quien se nombra con la misma, se encuentra supeditado a la importancia social que la denominación misma contiene. Por último, el autor expresa que la categoría no siempre tiene la misma significación en todos los contextos, y dependerá de las circunstancias de interacción y de los actores que le den uso. Para comprender esta relación dialéctica existente entre la auto-atribución y la alter-atribución nos parece fundamental traer el concepto de "identidad cultural". Al respecto, González Varas aporta una mirada histórica: *"La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias"* (González Varas, 2000:43 en Molano, 2007:73).

Olga Molano menciona que dicha noción de identidad cultural se recrea individual y colectivamente, encerrando un sentido de pertenencia a un determinado grupo social con el cual se comparten rasgos culturales como costumbres, valores y creencias. La autora agrega que *"aunque el concepto de identidad trascienda las fronteras (como en el caso de los emigrantes), el origen de este concepto se encuentra con frecuencia vinculado a un territorio"* (Molano, 2007:73). Es en este punto, en el que vemos fuertemente la vinculación entre la identidad de un pueblo y el

territorio, cómo la noción que se tiene sobre ese territorio contribuye a la construcción y reconstrucción identitaria, y de qué manera el territorio actualmente habitado, distinto del de origen, influye en las costumbres y creencias de la Comunidad. Resulta pertinente aclarar que más allá de que en esta identidad cultural *“reconozcamos un origen social, prácticas, memoria, historia y sentidos compartidos”* (Balerdi, 2014:518), la misma no nos remite a pensar en una cultura unívoca, homogénea ni cerrada en sí misma.

Para comprender a la identidad como un proceso en continua relación con el territorio y fuertemente vinculada a los Pueblos Originarios, nos servimos del término de “prácticas identitarias”, el cual nos resulta útil para describir aquellas prácticas vinculadas a la construcción de identidad en relación a las características que le impone el nuevo contexto urbano. Es aquí donde relacionamos los procesos migratorios de las comunidades indígenas con la construcción de identidad la cual, según Llanccapán (2003), emerge ahora desde lo urbano. La identidad se construye, entonces, desde procesos de resistencia de las prácticas ancestrales y desde la adaptación a la cultura dominante, como medio de supervivencia en un entorno diferente al de su territorio de origen. En este sentido, entendemos que la identidad cobra relevancia, no como una categoría abstracta, sino como la materialización de la misma en las prácticas que lleva adelante la Comunidad como sujeto colectivo, *“el sujeto comienza a definirse entonces, no tanto por lo que es, sino por lo que hace, dice, come, bebe, etc. Lo más profundo del ser se revela, transformándose y reinventándose en ese hacer”* (González Almada, s/f).

Podemos decir que este sujeto colectivo se construye con el otro, en el fuerte deseo de vivir en comunidad, en las historias comunes, los relatos, el compartir de la lengua, reconociéndose en ese pasado común y en una identidad Qom. A la vez, construyen una particularidad por el hecho de vivir en la ciudad y recrear esa identidad Qom con otros y con el barrio. Como lo expresa una integrante de la Comunidad:

Ser Qom es hablar otro idioma, tener otro conocimiento, tener doble conocimiento, de tu historia, de la historia del Qom (habla en qom la´actac) Somos Qom porque tenemos una historia, tenemos una lengua, tenemos cosas para trabajar desde el ser humano que está en el monte y que a través del tiempo esa persona o esos seres humanos fueron buscando un camino para poder hacer las cosas.

A su vez, consideramos interesante pensar en una construcción estratégica de la identidad, entendida como un proceso dinámico que, muchas veces, busca armonizar la autoatribución con la alteratribución de la misma. Cuiche (1999) utiliza el concepto de “estrategia identitaria” para ilustrar su carácter dinámico y multidimensional, es decir, que la identidad es flexible y tiene variaciones, siendo la resultante de la identificación que los otros nos imponen y que cada uno afirma. Un

ejemplo consiste en ocultar la identidad para “escapar” de la discriminación; al respecto, una integrante de la Comunidad nos comparte:

...y si, a veces hay discriminación, el color te condiciona, la fisonomía también te condiciona, pero es tu postura la que vos decidís si te va a disminuir o no el autoestima. Gracias a dios ese problema yo creo que no lo tenemos porque a donde fuimos nos tuvimos que parar en un montón de situaciones y decir: No, soy argentina, pero también soy preexistente, vengo de una raza preexistente.

Desde esta perspectiva entendemos que los actores sociales utilizan de manera estratégica sus recursos identitarios. En este sentido, podemos reflexionar sobre las estrategias desarrolladas por los y las integrantes de la Comunidad para, en ciertas ocasiones, ocultar sus prácticas identitarias y, en otras, “resistirlas” sosteniendo su identidad indígena, frente a una sociedad y un aparato Estatal que, en reiteradas ocasiones, la niega.

La identidad como resistencia

Los Qom y en general los Pueblos Originarios, muchas veces han tenido que ocultar su identidad, sus prácticas culturales y su lengua, ante los ojos de los otros, de “los blancos”, para evitar ser discriminados o estigmatizados, a menudo, impulsado por procesos históricos de desigualdad por parte del Estado Nacional. Es interesante reflexionar sobre el ocultamiento de las identidades indígenas desde la consolidación del Estado Nacional argentino, que tuvo lugar en el Siglo XIX. Este Estado que se conformaba, fue tomando la forma de un Estado colonial, en donde se buscaba construir una nación con una identidad común, homogénea, y un territorio delimitado, imitando las sociedades modernas y europeas. La identidad que valía era aquella que continuaba con los patrones eurocéntricos y que reproducía la colonialidad de la que hablamos en el primer capítulo; de este modo, el resto de las identidades existentes en el territorio nacional, fueron silenciadas y ocultadas, dando lugar al origen de las prácticas estigmatizantes hacia la población indígena.

En este sentido, resulta fundamental dar cuenta de la relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas, la cual estuvo históricamente configurada por un doble proceso, en constante tensión, de invisibilización y emergencia. Siguiendo los aportes de Gordillo y Hirsch, durante décadas ha existido una invisibilización hegemónica de la cuestión indígena, que luego se fue transformando en una visibilización para dar cuenta de los Pueblos Indígenas como actores subalternos del Estado, pero “esta visualización estatal se construyó en tensión con la paralela construcción de lo indígena como una presencia ausente” (Gordillo y Hirsch, 2010:16). De este modo, se puede entender el porqué del ocultamiento de la identidad indígena que debieron sostener, de manera estratégica,

pueblos y comunidades de nuestro país. En la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, pudimos dar cuenta de algunos aspectos identitarios, como ser la lengua o la vestimenta, que son ocultados elaborando, a nuestro entender, una estrategia para vivir en la ciudad y de esa manera adaptarse y convivir en ese entorno citadino.

Luego del mencionado proceso de conformación del Estado nacional y ocultamiento e invisibilización de las identidades indígenas, podemos mencionar un segundo período, a partir del primer gobierno peronista, donde emerge la cuestión indígena. En el año 1946, la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios (creada en el período anterior), se transformó en la Dirección Nacional de Protección al Aborigen; la población indígena comienza a tener acceso al DNI y a votar; se inicia también un proceso de expropiación de tierras a favor de los aborígenes, como eran llamados en aquella época. Estas medidas, entre otras, dieron cuenta de un cambio de paradigma tomado desde el Estado nacional para con los numerosos Pueblos Indígenas que forman parte de nuestro país. Aun así, en este período no se garantizan todos los derechos que exigían en ese entonces las comunidades y Pueblos Indígenas que habitaban el extenso territorio nacional. Finalizada la dictadura, en la década de los 80, comienza un período de mayor movilización indígena, en donde dirigentes y militantes de los pueblos comienzan a demandar un nuevo marco legal, lo que da lugar a la sanción de la Ley N° 23.302 sobre política indígena y apoyo a las comunidades. Por último, resulta fundamental mencionar un nuevo período de reconocimientos desde el año 2003, en donde se promueve la participación indígena en el desarrollo de leyes y decisiones en relación a la cuestión indígena, haciendo hincapié fundamentalmente en la posesión territorial y la restitución de restos mortales.

Cabe aclarar que dichos períodos no han sido lineales, sino que han tenido avances y retrocesos frente a las problemáticas demandadas por los Pueblos Indígenas. El reconocimiento de los derechos colectivos ha sido enmarcado en las demandas históricas indígenas, y los conflictos territoriales que comenzaron a visibilizarse. Asimismo, este proceso de invisibilización-emergencia, con un auge de nuevos reconocimientos indígenas en las últimas décadas, da cuenta de la contradicción permanente de pueblos y comunidades que históricamente han tenido que ocultar su identidad y luego se encuentran con la necesidad de darla a conocer y “sostenerla” como un modo de lograr la efectivización de sus derechos. Podemos, en este sentido, pensar en una “utilización” estratégica de la identidad -en este caso una identidad indígena comunitaria- por parte de los y las integrantes de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom para poder *“posicionarse como actores legítimos en la arena política, como sujetos de derechos particulares, los pueblos originarios”* (Balerdi, 2014:518). Entendemos que en la actualidad *“el Estado habilita a que la identidad étnica funcione como mecanismo legítimo de obtención de recursos (materiales,*

políticos, sociales), pero también son los propios actores los que demandan y movilizan esta posibilidad” (Balerdi, 2014:518).

Entonces, siguiendo los aportes de Galarza (2017) elegimos hablar de resistencia en tanto lucha por los derechos, por la recuperación de los territorios, o apropiación de los mismos, incluidos los espacios urbanos, en un juego en el que batallan por sus derechos buscando reivindicarlos. Pero, además, la resistencia se expresa en la vigencia de los saberes “otros” que siguen transmitiendo, aunque sus saberes, conocimientos o prácticas, han sido históricamente inferiorizados, perseguidos o destruidos. Así también, Alcira Argumedo (1993), reflexiona sobre los silencios y las voces en América Latina, expresando que estas resistencias dan cuenta de la reivindicación de identidades que han sido, entre otras cosas, negadas.

Finalmente, teniendo en cuenta estos conceptos, nos preguntamos de qué manera la Comunidad Ntaunaq Nam Qom transmite algunas de sus tradiciones, su idioma, espiritualidad y costumbres. Tal como mencionamos en la presentación del capítulo, creemos que la identidad de los miembros de la Comunidad se encuentra condicionada por las características que le impone el contexto urbano, y si bien ellos hacen mención a la modificación de algunas costumbres y conocimientos, las referencias a ciertos modos de organización que tienen que ver con lo comunitario y algunas normas y valores, aún están presentes y siguen ordenando su existencia.

Una de las cuestiones a distinguir es la referencia constante a la vida en el Chaco, la memoria de sus ancestros y los relatos compartidos que mantienen viva la identidad. Al respecto, vemos cómo el siguiente comentario de una integrante de la Comunidad lo confirma: *“Cuando nosotros nos reunimos, cuando viene algún viejito conocido que te enganchás porque te cuenta cada anécdota [...] son vivencias que lo vivió mi papá, lo vivieron sus abuelos y bueno, se rescata eso”*. A raíz de esa alusión reiterada a los lugares de origen, es que creemos fundamental hacer esta distinción, entre ser Qom en el campo y ser Qom en la ciudad, que nos permite visualizar, entre otras, qué cuestiones se han modificado y cuáles siguen vigentes, teniendo en cuenta los aportes de los/as integrantes de la Comunidad.

Ser Qom en el campo y Ser Qom en la ciudad

En la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, la identidad indígena se pone de manifiesto, según sus relatos, en el reconocerse con un origen común, en las prácticas comunitarias que llevan a cabo en el entorno urbano en el que viven. Dichas prácticas se expresan, no sólo en el hecho de vivir juntos, sino también en el uso de la lengua de origen, la recuperación de leyendas y la memoria

colectiva de los saberes, e incluso en la vigencia de los lazos de parentesco y la relación con el Chaco.

A partir de los relatos de integrantes de la Comunidad y la participación en eventos comunitarios podemos inferir que sus prácticas identitarias se encuentran, de alguna manera, condicionadas por el contexto urbano en que habitan y las relaciones sociales que establecen en el entorno barrial en el cual residen. Esto implica resignificaciones de sus prácticas tradicionales comunitarias, sin embargo, ciertos elementos característicos de estas comunidades se mantienen y logran transmitirse por vivir en comunidad y habitar un mismo territorio, rompiendo así con la creencia de que los indígenas “dejan de serlo” porque han migrado a las ciudades y por lo tanto han perdido su cultura, presuntamente asociada a lo rural o los ámbitos de pertenencia indígena (Weiss, 2013). Al respecto, Tamagno (2001 en Weiss, 2013:4) menciona que:

la presencia indígena en las ciudades se encuentra sistemáticamente negada, ocultada y estigmatizada. El caso de los Qom es un ejemplo paradigmático, ya que es el principal pueblo, demográficamente hablando, que se ha establecido en el eje Rosario-Buenos Aires-La Plata producto de procesos migratorios, conformándose los denominados barrios Tobas.

Entendemos al territorio, como mencionamos en el anterior capítulo, como el espacio que permite el desarrollo de las comunidades indígenas, su autonomía y sostenibilidad (tanto económica, como social y cultural); por lo tanto, el mismo no es tan sólo el espacio físico habitado, sino también, las relaciones que se establecen con ese “espacio vital”, con la tierra y con quienes conviven en ese mismo lugar. Siguiendo esta lógica, compartimos testimonios de lo que para los/las integrantes de la Comunidad implica la vida en el campo, en los lugares de origen, y cómo desarrollan su vida en la ciudad, contraponiendo así lo rural de lo urbano.

Uno de nuestros entrevistados distingue cómo era la vida antiguamente en el Chaco, nos relata que hace más o menos 100 años llegaron inmigrantes vascos e italianos, a los que los indígenas les abrieron las puertas y les dieron grandes extensiones de tierras, mientras que los “gringos” les enseñaron a trabajar, a cultivar el algodón, el maíz, árboles frutales; criaban ganado, cerdos, corderos, gallinas, y además les enseñaron a hacer embutidos. Recuerda esta época en la que vivieron sus padres y abuelos como años de gran abundancia. Sin embargo, el contraste con ese pasado fructífero y lo que ocurre hoy en el Chaco, es inocultable. Podríamos decir que, esta cuestión, se debe a que muchos de las y los miembros del Pueblo Qom fueron despojados de sus tierras y obligados a abandonar los territorios, por parte de las colonias agrícolas-pastoriles de migrantes europeos y misioneros evangélicos, y en la actualidad por el auge del monocultivo, principalmente de soja, como también los emprendimientos forestales privados y la extracción de hidrocarburos, que los han relegado a tierras improductivas, quedando desplazados y

empobrecidos. A raíz de ello, un entrevistado nos comenta: *“...siguen plantando tabaco, siguen criando animales. Pero también, parece que se conforman con lo suyo, ¿viste? Y termina ahí”. / “...Así nunca hay un crecimiento, hubiera crecimiento si hacían trabajo productivo y poder comercializar, ahí es otro tema. Pero en esta condición que te estoy hablando sin tener esa visión, entonces allá viven para comer, para recolectar, todo así”*.

Es así que nos preguntamos si esta “visión” a la que alude el entrevistado no es más que la manifestación de la “colonialidad del poder”, a la que hicimos referencia en el capítulo I, en donde el sistema capitalista, patriarcal, colonial, moderno, impone jerarquías y permea las subjetividades con una lógica mercantilista de explotación de recursos naturales y humanos para la generación de mercancías (Galarza, 2017). Por su parte, relatan la vida en la ciudad de la siguiente manera, en donde hay prácticas como la caza y la pesca que intentan continuar realizando, más allá de las prohibiciones existentes y los obstáculos que se anteponen a dichas prácticas en un contexto urbano: *“...Y te digo que yo vivo de la caza igual, saco permiso y voy a Mar del plata, y traigo pescados, y en lugares donde está prohibido yo tiro la red igual, medio de contrabando y traigo ... Acá está todo prohibido, como en punta indio [...] Acá en el río no se puede comer pescado, hay mucho petróleo, no se puede comer”*. Algunas otras prácticas como la cría de animales o el cultivo de vegetales para consumir, se ven condicionadas por el espacio, y las vicisitudes de la vida urbana: *“Teníamos huerta, se robaban todas las cosas ... Y bueno, ahora estamos viendo ya otra cosa...”*. Otros oficios manuales y elaboración de artesanías como ser cestería, alfarería, tejido, confección de arcos y flechas o realización de collares, también se van relegando debido a la imposibilidad de vivir de la producción de las mismas en la ciudad. *“...yo soy artesano que prácticamente a veces hago ... pero ya no me interesa sinceramente. Pero hay uno, dos, pero producen muy poquito para sobrevivir, vende 2/3 arcos en la feria y se vuelve acá”*.

Una integrante de la Comunidad, relata la manera que encuentran para sobrevivir muchos de los y las Qom provenientes del Chaco apenas llegan a la ciudad, donde al no poder utilizar los conocimientos que tenían en los lugares de origen, deben buscar estrategias para subsistir: *“...y lo primero que hace es cartonear porque no saben...venían de cultivar, de cómo apilar los cultivos para que te dure todo el año y volver a plantar, los expulsaron de ahí y te venís a la ciudad, ¿qué vas a hacer? Necesitas seguir comiendo y necesitas el dinero entonces qué es lo primero que hacen, te dicen: andá a juntar cartón”*.

Por lo tanto podemos inferir, a partir de estos testimonios, que la vida en la ciudad marca ciertas diferencias y condicionamientos. Algunas de las prácticas que llevaban a cabo en el campo como cazar y cultivar, intentan seguir realizándolas en la ciudad, aunque con algunos obstáculos o impedimentos, otras como las artesanías se van perdiendo por no poder vivir de la producción de

esos artículos. Es decir que, en definitiva, deben aprender y poner en práctica otros modos de “ganarse la vida” pero, a su vez, se ven restringidos por el contexto socioeconómico, la falta de estudios y la discriminación que sufren. No obstante, es claro que la ciudad brinda otras posibilidades de desarrollarse laboralmente y progresar, y es una de las razones que los llevan a migrar debido al desplazamiento y la expulsión de los territorios, y la dificultad de vivir de la tierra, en los lugares de origen.

Hacer esta distinción de “ser Qom en el campo” y “ser Qom en la ciudad”, nos permite visualizar la existencia de continuidades y cambios en este “ser Qom”. Muchas de esas características prevalecen aun viviendo en la ciudad, como el deseo de vivir en comunidad; muchas otras las ocultan para no ser discriminados, o ante la imposibilidad de mantener las mismas prácticas; y otras las modifican o recrean en el medio urbano. Aun así, podemos decir que la transformación no implica necesariamente una pérdida de la identidad.

Del mismo modo, queda en evidencia esta dicotomía entre sentirse diferentes, por el hecho de provenir de un Pueblo Originario, con conocimientos diferentes, y el no querer ser vistos como diferentes, para adaptarse a la ciudad y no sufrir la constante discriminación. Nos resulta provechoso, entonces, valernos del concepto de diferencia, el ser distintos y sentirse diferentes ante estos otros con los que viven y conviven en la ciudad. Maldonado Aranda (1994), señala que el término diferencia, está cargado de significados y contenidos culturales en constante contradicción. Evocamos este fragmento de entrevista, en el cual una integrante de la comunidad define qué es ser Qom, mostrando esa contradicción de sentirse diferentes:

¿Qué significa ser Qom? Pueblo que... es hermoso tener mucho conocimiento, pero no lo podemos colocar eh ¿Qué es Qom? Eh que es bueno pertenecer al Pueblo Qom porque tenés otros conocimientos, porque sos diferente ... o a veces cuando protesto digo: ¿¡Por qué somos diferentes!? Qué se yo, pero bueno, ehm que es un pueblo tan noble, tan tristemente....

Podemos ver entonces, que al definirse desde la diferencia queda de manifiesto este doble juego de resistencia mediante el mantenimiento de las prácticas ancestrales y la adaptación al medio urbano en el que se encuentran. Además, esta concepción basada en los atributos diferentes ha servido más como instrumento de dominación, sostenido en la analogía inferioridad/superioridad de las relaciones asimétricas y de subordinación, muchas veces promovido desde el Estado-Nación y los grupos de poder. Al respecto de la diferencia, integrantes de la Comunidad expresan: “*Lo que trato de transmitirles es de que somos diferentes, con conocimientos diferentes, pero somos personas. Porque durante mucho tiempo se le catalogó al indio de “indio sucio y haragán”. No somos sucios... ”.* / “*siempre tengan en cuenta que somos personas. Creen que somos, más allá del*

objeto de estudio que se tiene, somos personas, con otros conocimientos, con otras capacidades, pero no, somos uno más del montón de personas diferentes que hay en este mundo... ”.

Finalmente, coincidimos con Maldonado Aranda (1994:50) cuando afirma: *“este derecho a la diferencia no es más que la búsqueda de los mecanismos para ser incorporados en los proyectos de integración nacional”*. Ahondando aún más en este derecho a la diferencia sobre el cual elegimos reflexionar, analizamos los conocimientos y las creencias que forman parte de la Comunidad.

Creencias y conocimientos: jerarquía del conocimiento

Uno de los propósitos de la perspectiva descolonial, ha sido darle visibilidad y valorar los *“conocimientos otros”*, es decir, aquellos gestados desde estas latitudes y no desde el pensamiento eurocéntrico occidental. Para reflexionar sobre estos conocimientos indígenas, conocimientos *“otros”* ubicados en la otredad, en la periferia de los conocimientos, consideramos interesante traer el concepto de *“jerarquías de poder global”* propuesto por el sociólogo puertorriqueño, perteneciente a la corriente de pensamiento descolonial, Ramón Grosfoguel. Este autor habla de jerarquías mundiales como nuevas formas de dominación que se han ido corporizando en los Pueblos Indígenas de nuestro país, desde la época de la colonia, impactando en la realidad y sobreviviendo hasta la actualidad, en donde dichas formas se continúan reproduciendo. En este punto, nos centraremos mayoritariamente en lo que el autor denomina la *“jerarquía del conocimiento”*, la cual pudimos introducir en el apartado sobre *“Descolonización epistémica desde las ciencias sociales”* haciendo referencia a la superioridad de ciertos saberes, creencias y conocimientos por sobre otros.

Grosfoguel presenta a esta jerarquía como aquella *“que privilegia el conocimiento y la cosmología occidentales sobre el conocimiento y las cosmologías no occidentales”* (Grosfoguel en Galarza, 2017:37). Esta noción nos permite pensar en los conocimientos que han sido transmitidos, como nos cuentan integrantes de la Comunidad, de boca en boca y de generación en generación, conocimientos sobre la tierra, sobre el trabajo en el campo, la cosecha, el cuidado de los animales y plantas medicinales, entre tantos otros. Al respecto Grosfoguel aporta, reflexionando específicamente sobre los Pueblos Originarios del Gran Chaco, *“los pueblos originarios tienen el ecosistema del monte chaqueño como universidad, como fuente de conocimiento, de identidad y de configuración de su cosmovisión”* (Grosfoguel en Galarza, 2017:37). Una de las integrantes de la Comunidad nos cuenta sobre *“qué es ser Qom”* para ella, manifestando:

Ser Qom es hablar otro idioma, tener otro conocimiento, tener doble conocimiento, de tu historia, de la historia del Qom. Somos Qom porque tenemos una historia, tenemos una

lengua, tenemos cosas para trabajar desde el ser humano que está en el monte y que a través del tiempo esa persona o esos seres humanos fueron buscando un camino para poder hacer las cosas más allá de la difícil situación que la habrán pasado ... no han podido incorporarse a la sociedad, pero tienen conocimiento propio y bueno

La vida en la ciudad y la negación de estos conocimientos indígenas, sumado a la modificación de los hábitos y prácticas de las comunidades indígenas en estos contextos, lleva muchas veces a la pérdida de los mismos. En las ciudades los conocimientos que tienen más valor son aquellos que se relacionan con la productividad, con el trabajo, con los saberes del mundo moderno, colonial, eurocéntrico y capitalista. Podemos ver cómo esta jerarquía de conocimientos se encuentra vinculada con la colonialidad del saber, expuesta por Walter Mignolo, la cual hace referencia a “*la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento de Europa y desde Europa*” (Mignolo en Quintero, 2010:90), conformándose en un dispositivo de poder que subalterniza otros saberes que quedan relegados y silenciados, naturalizando este ocultamiento de ciertos conocimientos que son subordinados. Al respecto una de las integrantes de la Comunidad manifiesta:

Y si vivís en el campo, lo triste es que viviste desarrollando todas esas actividades a lo largo de tu vida, y cuando te vas a la ciudad, en la ciudad no sabés hacer nada, entonces lo primero que hacen, porque lo hemos visto, lo he visto, es ser cartonero, ¿por qué? Porque es lo que te va a dar plata más rápido. Y después te vas capacitando en otras cosas si quieres trabajar de otra cosa, pero se sufre mucho.

Este fragmento da cuenta de la negación de los conocimientos previos, de aquellos que “traen consigo” los/as integrantes de las comunidades indígenas y que deben ser ocultados para poder adaptarse al ritmo de vida de las ciudades. Podemos ver cómo este sistema supone un cierto “privilegio epistémico” (Galarza, 2017), que valoriza los saberes útiles para la productividad en la ciudad y el modo de vida que la misma impone, con la contracara de una inevitable “inferioridad epistémica” (Galarza, 2017) que niega aquellos conocimientos “originarios” de los Pueblos Indígenas de nuestro país.

Así, siguiendo a Grosfoguel (en Galarza, 2017) es evidente que aquellos modos de aprendizaje y enseñanza dominantes, privilegian las pedagogías occidentales de transmisión de conocimientos. En este sentido, podemos ver cómo sus prácticas de transmisión oral de saberes y creencias, que las abordamos más en profundidad en el siguiente apartado, son dejadas de lado y subordinadas frente a las enseñanzas de la escuela tradicional que prima en las ciudades.

Lengua y oralidad Qom

El Pueblo Qom, como mencionamos en el comienzo de nuestro trabajo de investigación, conforma uno de los Pueblos Originarios con mayor presencia actual en el territorio argentino. El idioma toba/qom o qom la'actac pertenece a la familia lingüística mataco-guaycurú junto, entre otras, con el pilagá (hablado en el centro de la provincia de Formosa) y el mocoví (del sur del Chaco y el norte de Santa Fe). Las semejanzas entre ellos hacen que sus hablantes se denominen a sí mismos “Qom” y a su lengua “qom la'actac” -cuyo significado es “el idioma de los Qom”-. (Programa de Lenguas Originarias, CUI).

Cabe aclarar la importancia que tiene la lengua, el lenguaje o, también llamado, el idioma indígena, para cada pueblo y comunidad. Dichas lenguas caracterizan a cada pueblo y permiten crear puntos de encuentro y de distinción con otros pueblos de la región. A su vez, esta particularidad de los Pueblos Indígenas se relaciona con los procesos de discriminación y desalojos que han sufrido históricamente, y con la consecuente extinción de ciertas lenguas indígenas. Al respecto, Hetch (2019) menciona en uno de sus artículos de la Revista Conicet que *“los pueblos indígenas siempre son más numerosos que las lenguas indígenas porque muchos pueblos han dejado de hablar sus propias lenguas como consecuencia de procesos históricos de invisibilización, discriminación, negación, sometimiento, entre otros factores”*.

De este modo, se puede reflexionar sobre el uso del lenguaje, no sólo como práctica lúdica y comunicativa, sino en su potencial como eje de la construcción de subjetividades e identidades indígenas en el contexto actual. Al respecto, una de las entrevistadas nos menciona sobre la transmisión de la lengua qom a sus hijos/as, la cual tiene como objetivo “mantener la lengua viva” pero se ve dificultado por no tratarse de una herramienta que les permita vincularse en el contexto actual: *“lo que les transmito por ahí es parte del idioma de todos los días. Decimos: nato' qome nte': será hasta mañana; Laa': hola; ña'achec/ñi'achic: ambas palabras significan gracias. Son cosas que uno les va diciendo para después ir incorporando algunas otras palabras...”*.

Entendemos a “la lengua” como aquella que da cuenta de la identidad cultural de un pueblo, un rasgo característico que permite distinguirlos y diferenciarlos de otros pueblos. La lengua, entonces, no es solamente un medio de comunicación sino también *“la expresión de un pueblo, imagen de su ser y signo de su personalidad. La lengua refleja la concepción particular que cada pueblo se hace del mundo que lo rodea”* (Mignolo en Galarza, 2017:180). Podemos ver cómo la lengua, al ser parte fundamental de la identidad de los Pueblos Indígenas, a lo largo de los años ha sido ocultada de manera estratégica por las comunidades, teniendo en cuenta las discriminaciones sufridas a raíz de su identidad indígena. Es debido a esta sumatoria de factores que la lengua

indígena tiende a disminuir, siendo obstaculizados los canales de socialización y aprendizaje de los mismos: los/as niños/as van a las escuelas donde aprenden y transmiten el castellano sin usar la lengua qom, los/as adultos/as se comunican a través de la lengua qom en contadas ocasiones, sobre todo al vincularse con sus familias de la provincia del Chaco. Al respecto una de las integrantes de la Comunidad nos cuenta cuando se reúnen con sus parientes y comparten anécdotas: “...*más cuando lo cuenta en el idioma tiene otro significado que cuando te lo traducen...*”.

En la Comunidad, todos sus miembros hablan el español, la mayoría de los adultos mayores habla la lengua materna toba/qom, aunque, como mencionamos anteriormente, esta práctica se está perdiendo entre los jóvenes, quienes no hablan la lengua. Al respecto, pudimos ver que entre los proyectos comunitarios se encuentra la lengua como un punto importante a trabajar y repensar con niños, niñas y jóvenes de la Comunidad, dando cuenta de la importancia que tiene la transmisión de la misma para su identidad como parte del Pueblo Qom. Como ejemplo de esto podemos mencionar la biblioteca en donde los talleres de informática se vinculan con el uso de palabras de la lengua qom y se transmiten cuentos y leyendas propios de la identidad cultural Qom. Uno de los miembros de la Comunidad expresa: “*Ahora tenemos que volver a enseñar al propio indígena su lengua*”.

Es importante recordar que la lengua qom era originalmente una lengua hablada, es decir, de transmisión oral. Esto forma parte de una tradición indígena, la oralidad, la cual facilita el intercambio y la conservación de saberes propios, “*la oralidad así definida es la base de la representación de la realidad cultural de los pueblos originarios de América*” (Galarza, 2017:180). El habla, como menciona Galarza, no precisa de la formalidad del aprendizaje, sino que se aprende a hablar la lengua como parte del proceso de socialización. Entendemos que la oralidad se convierte en un fenómeno con una doble función: de transferencia de saberes y experiencias y de conservación de identidades. Sin embargo, este fenómeno de la tradición oral, al ser independiente de escrituras que sienten sus bases, convierte a la lengua en un aspecto de la identidad muchas veces conflictivo “*pues por el mero hecho de transmitirse de boca en boca y de generación en generación, se transforma lentamente, adaptándose incluso a las necesidades del grupo, respondiendo a sus luchas o a las presiones culturales que éste sufra*” (Civallero en Galarza, 2017:183). Al respecto de la lengua oral qom y la necesidad de aprender a escribir en la ciudad para poder reclamar por sus derechos, una de las entrevistadas manifiesta:

Estábamos acostumbrados a hablar mucho y escribir menos ... acá aprendimos que, para hacer una denuncia, para poder quejarte y para poder tener derechos, sostener una palabra, la palabra tiene que estar escrita. Nos enfocamos en esto, primero eran palabritas simples,

...entendimos que para diversos lugares tenías que usar un lenguaje formal, con tecnicismos, y también es eso, educar en eso.

Al ser la lengua un aspecto fundamental de la identidad de los Pueblos Indígenas, consideramos sumamente interesante reflexionar sobre el rol del Estado frente a la transmisión de los distintos idiomas hablados en nuestro país y su acción-omisión a la hora de elaborar políticas públicas que contemplen las necesidades y demandas de las comunidades de todo el territorio. La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) ingresó en agenda y fue incluida en la Ley de Educación Nacional 26.206 sancionada en el año 2006. La misma garantiza el derecho constitucional de los Pueblos Indígenas, conforme al art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, a recibir una educación (en todos los niveles educativos) que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) debería promover un diálogo enriquecedor de conocimientos y valores entre los Pueblos Indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y propiciar el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias. Al respecto de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en las escuelas, una de las entrevistadas manifiesta: *“...en Chaco por ejemplo se reconocía la lengua como una de las lenguas incluidas en las escuelas donde se desarrollan las tareas o donde hay más indígenas, entonces ahí tienen clase de idioma toba, entonces todos, el conocimiento que traen de su casa, lo refuerzan en las aulas, entonces van hablando el qom la’actac todos los días”*.

En este fragmento podemos ver, por un lado, las diferencias que ellos/as mismos/as encuentran entre la vida en la ciudad y las prácticas que se siguen manteniendo en su territorio de origen, en la provincia del Chaco. Observamos al respecto que identifican un obstáculo en la falta de educación intercultural en el territorio actual, ya que eso “aleja” a niños, niñas y jóvenes de la posibilidad de acercarse a la lengua qom, la cual forma parte de su identidad. Al no existir la posibilidad de acceder en la ciudad al idioma qom desde dispositivos escolares, se ve dificultada la transmisión del mismo, ya que deja de ser de utilidad para la cotidianidad de los y las integrantes de la comunidad. En una de las entrevistas, una de las integrantes de la Comunidad manifiesta su punto de vista sobre la educación de niños y niñas Qom en escuelas que no se encuentran preparadas y no presentan las herramientas necesarias para llevar adelante la Educación Intercultural Bilingüe (EIB):

Hay preconceptos -el niño toba es muy callado, muy tímido, no sabe hacer nada, pobrecito está allá en una esquina-. ¡No es que no sabe hacer nada, está mirando todo el panorama! Y a veces, no es por timidez, sus pares no son sus compañeros de juego, son otros, entonces, ¿qué va a hacer?, y si habla otro idioma, no se puede llegar a comunicar. Entonces repite

primer grado, segundo grado hasta que se adapta, hasta que aprende algunas cosas en castellano.

Asimismo, este fragmento resulta interesante para reflexionar sobre “la diferencia”, concepto que hallamos vinculado a la identidad indígena en este caso. Podemos ver cómo, en cierta forma, se ven obligados/as desde temprana edad a ocultar su identidad, en este caso un aspecto de la misma que es el lenguaje. Vemos entonces, el modo en que la existencia de indígenas en las escuelas muchas veces se encuentra negada y ocultada, por ser señalados como diferentes.

Por último, retomando nuevamente los aportes de Grosfoguel (en Galarza, 2017), se puede analizar el ocultamiento de las lenguas indígenas desde una perspectiva descolonial, dando cuenta de la subordinación de las mismas frente a los idiomas occidentales, en este caso el idioma castellano. Este autor menciona, dentro de las jerarquías globales, a la jerarquía lingüística, haciendo referencia a la dominación de ciertas lenguas por sobre otras. Se puede pensar en un sistema educativo, que no sólo prioriza el idioma de nuestro país, sino también otros más dominantes en el mundo moderno, como ser el inglés y, en menor medida el portugués, francés o italiano. Dichas lenguas son jerarquizadas, por priorizarse un sistema occidental y globalizado, negando y ocultando las lenguas que se hablan en nuestro propio territorio. Podemos ver, entonces, cómo esta jerarquía lingüística, esta superioridad de ciertas lenguas por sobre otras, hace referencia a las exigencias existentes de adaptación de niños, niñas y jóvenes indígenas a la institución escolar. Dichas instituciones, como mencionamos anteriormente con las jerarquías pedagógicas, poco tienen que ver con las formas de aprendizaje de los Pueblos Indígenas, dejando de lado sus modos de transmisión de los conocimientos.

Habiendo reflexionado sobre la identidad, entendida como un proceso y a la vez como un instrumento de resistencia frente a la discriminación contra los Pueblos Indígenas, nos proponemos ahondar en las relaciones sociales que han establecido y aún establecen los/as integrantes de la Comunidad. Asimismo, analizamos dichas redes y diversas prácticas como estrategias de vida que les permiten vivir en un contexto urbano manteniendo sus prácticas comunitarias.

CAPÍTULO IV:

REDES/RELACIONES SOCIALES Y ESTRATEGIAS DE VIDA

EN UN CONTEXTO URBANO

Tal como mencionamos en el capítulo anterior, la identidad puede ser entendida como una estrategia, por lo tanto, consideramos que ésta forma parte de las estrategias de vida de los integrantes de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom en la ciudad, como también la vida comunitaria y las redes sociales que establecen. Situándonos en la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, en este capítulo analizamos los modos comunitarios que les han permitido y les permiten crear nuevas redes sociales de intercambio recíproco en territorios urbanos; entre estas relaciones nombramos: los vínculos al interior de la Comunidad, los vínculos barriales y con comunidades aledañas que han ido estableciendo, las relaciones con entes estatales (como ser la municipalidad, INAI, entre otros), y las redes familiares y de amistad que continúan manteniendo con el Chaco. Consideramos fundamental comprender y analizar dichas relaciones en constante tensión, donde se ponen en juego pujas entre los actores por sus diversos intereses, de acuerdo a las posiciones de poder en las que se encuentran. En este punto, resulta fundamental analizar los roles y liderazgos que se observan al interior de la Comunidad, cómo se construyen y de qué manera fueron mutando en relación a las necesidades de la misma. A su vez, comprendemos las trayectorias tanto laborales como educativas, como parte de las estrategias de vida que despliegan los/as integrantes de la Comunidad, de manera individual y colectiva, para hacer frente a sus necesidades en un contexto urbano.

Tomando como referencia al texto “Capital social y estrategias de supervivencia” escrito por Susana Hintze (2004), caracterizamos a las estrategias como entramados complejos que desarrollan los sujetos, no sólo en el plano material sino también en torno a las relaciones sociales que establecen, y entendiendo que las mismas son relativas a las condiciones históricas y geográficas constituidas. Dicha autora expone que *“cuando la gente opta lo hace dentro de condiciones sociales que determinan objetivamente las consecuencias de sus actos, por medio de la propia experiencia y conocimiento de las relaciones sociales (lo que Bourdieu incluiría en el concepto de ‘habitus’ 1990) y desde sus condiciones reales de vida”* (Hintze en Hintze, 2004:3).

En la Comunidad, las estrategias de vida se vinculan con las redes sociales que conforman en el contexto urbano que habita actualmente. Entendemos por redes sociales, siguiendo a Lomnitz (1994), al mecanismo que realizan los sujetos para suplir la falta de seguridad económica que prevalece, distinguiéndose de los intercambios propios del mercado. Dichas redes son entendidas como recursos estratégicos con una funcionalidad económica, que deviene en relaciones de

solidaridad las cuales refuerzan los vínculos entre los sujetos; *“...este sistema seguirá las reglas de reciprocidad, una modalidad de intercambio entre iguales...”* (Lomnitz, 1994:93). Entendemos, siguiendo la concepción de la autora que *“las redes sociales son construcciones abstractas que el investigador define de acuerdo al criterio que le interese; es decir, estas relaciones se determinan por algún criterio subyacente, lo que permite identificar estructuras sociales que generalmente no están formalmente definidas por la sociedad y que de otra manera no serían identificables”* (Lomnitz, 2002:2).

Isidro Maya Jaraiego, agrega que las redes de intercambio recíproco son un mecanismo de supervivencia básico de sectores marginados de la sociedad, que basan su funcionamiento en normas de reciprocidad y confianza (Jaraiego, 2010). En las comunidades indígenas, es el territorio el espacio en el que se vinculan con los demás actores que lo habitan, creando lazos que apuntan a la “autosostenibilidad mutua” (Canet, 2007), la cual hace referencia a los aspectos de sostenibilidad económica, social, cultural y política. Sin embargo,

esto no quiere decir que lo comunitario perviva en una burbuja aparte, en un mundo idílico sin capital; estas formas variadas de reproducir la vida están constantemente asediadas por el capital, y buena parte de las relaciones que se generan y regeneran y de la riqueza social concreta que se crea a partir de ellas están subordinadas y funcionalizadas por el capital, así como muchas de ellas mediadas por la forma estatal de la política (Gutiérrez y Salazar, 2015:23).

Habiendo dicho esto, resulta interesante analizar las redes sociales que han ido tejiendo los/as integrantes de la Comunidad y las relaciones que establecen hoy en día, dando cuenta de que *“el territorio es el espacio socialmente construido”* (Milton Santos en Iconoclasistas, 2013:1), en donde entran en acción los distintos actores sociales y se ponen en juego las estrategias que los mismos establecen.

El Barrio “Las Malvinas”

Como mencionamos en el Capítulo I, la Comunidad Ntaunaq Nam Qom se encuentra en el Barrio Las Malvinas, en el Partido de Melchor Romero de La Plata. El barrio se encuentra habitado por pobladores en su mayoría de bajos ingresos y, además, migrantes del Pueblo Qom quienes formaron algunas comunidades indígenas dispersas en el barrio. El lugar donde se encuentra la Comunidad es denominado “Malvinas 1” y es fácilmente identificable debido a la construcción de las casas de ladrillo a la vista y techos de teja. El resto del barrio se fue conformando más tarde producto de la distribución de tierras fiscales y toma de terrenos, que corresponden a lo que denominan “Malvinas 2” y “Malvinas 3”.

Reli (2005) señala que en esta zona se fueron dando procesos de reemplazo de usos anteriormente agrícolas o extractivos por usos residenciales, y dentro de estos últimos, el que ha avanzado más claramente es la ocupación legal e ilegal de terrenos por parte de sectores populares. Los habitantes del barrio en su mayoría han llegado, y continúan haciéndolo, en búsqueda de mejores oportunidades laborales, educativas, entre otras, e impulsados por la posibilidad de acceso a un espacio donde construir una vivienda, lo cual generalmente se encuentra obstaculizado debido a la precarización de sus condiciones de trabajo y la exclusión del mercado laboral. En palabras de Reli:

...con sectores mayoritarios de la población en situación de pobreza e indigencia, necesitando indefectiblemente un lugar donde vivir y reproducirse, vemos aumentar y diversificarse los mecanismos de las clases populares para proveerse de los servicios habitacionales que el mercado les niega: formas de ayuda mutua, reclamos organizados o individuales al Estado, participación en redes clientelares, compra y venta en el mercado informal (ilegal), ocupaciones de hecho, entre otras estrategias habitacionales (2005:148).

La autora también indica que la falta de continuidad en las políticas públicas, producto de los cambios de gobierno y la ausencia de articulación entre estamentos gubernamentales, postergan la resolución de las demandas habitacionales de los sectores populares, a la vez que prolongan la situación de precariedad en la que viven.

En términos generales, coincidimos con Giménez (2010) quien plantea que el modo de vida y el individualismo, propios de la sociedad moderna capitalista, permean las relaciones y debilitan las solidaridades sociales. Como expone una entrevistada, en base a su impresión sobre el arribo a la ciudad: “... al llegar acá vieron que no era tan fácil, que no era como allá que podían pedirle al vecino, [...] lo que nosotros hacíamos allá, eh... de compartir cosas. Si no eras muy amigo, mejor no pedirle nada a nadie y continuar con tu vida”. Consideramos que esta cita tiene relación con el modo de vida que suele primar en las grandes urbes, tanto en los centros como en sus periferias. Según Ángela Giglia, las ciudades “...aparecen cada vez más como espacios desmedidos, segregados, degradados e inseguros, que imposibilitan esa disposición a relacionarse con el otro llamada sociabilidad” (2001:803).

Asimismo, Giglia (2001) reflexiona acerca de estos aspectos de la sociabilidad urbana, combinando el reconocimiento del otro, con la reserva y el distanciamiento o, en otras palabras, entre la lejanía y la proximidad, el interés y la indiferencia que, según la autora, hace posible la convivencia pacífica de seres distintos. Un ejemplo de ello, es la descripción que hace un entrevistado sobre un sector del barrio denominado Malvinas 2: “...acá de la esquina para allá es una villa muy grande, que no es nuestro, corre la droga ahí, no pueden ni pasar ahí, no queremos

saber nada, ni tener contacto, ni saludo. Es Malvinas 2, es un asentamiento grande que usurparon ahí. Cada dos por tres viene la policía ahí y allanan todo, varios los más jodidos están presos, los jóvenes”. En esta cita podemos apreciar claramente, que el entrevistado marca una distancia notoria con ese sector del barrio, a nuestro entender, tanto social como cultural y de valores, a pesar de la cercanía física que presenta la Comunidad con dicho sector, con el cual también intenta diferenciarse. A su vez, en lo cotidiano es posible notar la emergencia de conflictos y problemas, que se desprenden de los relatos referidos a la inseguridad en el barrio y robos realizados por los propios hijos de los vecinos: “Si, porque me dice que por acá, con armas andan, a las 2, 3 de la mañana salen con armas”. / “... en ese galpón nos robaron todas las cosas, puerta, ventana... parece que vino una camioneta y cargaron todo...”.

En cuanto a los conflictos vecinales referidos a problemas de convivencia y la ruptura de ciertas pautas barriales, nos mencionan la existencia de un basural ubicado en la esquina del territorio comunitario, en donde las/os vecinas/os del barrio y de la Comunidad arrojan sus desechos. Nos comentan: “Hasta hace tres meses venía tres veces al día el camión de basura, y bueno si vos no aprovechás el que venía a las 8, tenías a las 2 de la tarde y después a las 10 de la noche ... Pero la sacan a cualquier hora...”. / “Vienen hasta con auto a tirar la basura porque es el basural más grande que hay...”.

En contraposición, aunque es notoria la tensión propia de la vida en la ciudad, podemos ver que la Comunidad se diferencia y juxtapone en su modo de relacionarse a partir de prácticas colectivas, que a la vez permite una retroalimentación de las relaciones que establece con el barrio. En este sentido, consideramos de ayuda mencionar que la Comunidad organiza una feria barrial donde se venden productos alimenticios, de limpieza e indumentaria, la cual se instala los domingos en la calle principal donde habita la Comunidad y participan las y los vecinas/os del barrio vendiendo sus productos. Además, la Comunidad posee un comedor y una biblioteca a los cuales asisten indistintamente niños/as tanto de la Comunidad, como así también del barrio. Aquí salta a la vista un aspecto de la Comunidad que consideramos fundamental, y es “un anhelo expansivo de lo común ... que busca abrir a otros el acceso y disfrute de lo que en común han producido” (Navarro, 2015:118).

A su vez, podemos identificar como característico de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom su identidad, tanto auto como alter atribuida, la cual puede observarse a partir de estas relaciones sociales que se entretajan con el barrio. En las entrevistas como así también en ciertas pinturas observadas en el barrio, vemos que la Comunidad es distinguida y nombrada como “los Tobas”. De tal modo, quienes viven en el barrio, pero no forman parte de la Comunidad, generalmente identifican a la misma y sus integrantes de esa manera. Aun así, al preguntarles a los/as integrantes

de la Comunidad si se sienten discriminados/as en el barrio, o en los Hospitales de la zona, contestan: *“No... somos todos pobres”*. Podríamos decir entonces, que comparten con el barrio ciertas necesidades y carencias propias de sectores populares, que tienen que ver con la dificultad de acceso a la salud o a la educación, la falta de trabajo, y un sinnúmero de vulneraciones de derechos que ello trae aparejado en términos de desigualdad social. Es decir que la Comunidad presenta como semejanza con el barrio una cuestión de clase, pero se diferencian en su aspecto cultural e identitario. No obstante podemos deducir, a partir de los testimonios de integrantes de la Comunidad en los cuales mencionan a las o los vecinas/os, que se sienten parte del barrio, integrados como Comunidad en un contexto más amplio.

La Comunidad, un actor barrial colectivo

Para referirnos, ahora sí, específicamente a la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, teniendo en cuenta la forma particular que tiene de habitar el territorio indígena urbano, consideramos importante aclarar que, de acuerdo a la descripción barrial antes mencionada que realiza Relli (2005), la Comunidad parece ser una excepción dentro del barrio. Esto se debe a que efectivamente ha logrado, después de un largo recorrido y de mucho esfuerzo y constancia por parte de sus integrantes, acceder a un plan de viviendas y a la titularización del espacio comunitario que habitan. Asimismo, en relación a otras comunidades indígenas del país, entendemos que la Comunidad adquiere características propias por ser una comunidad urbana y encontrarse ubicada dentro de un barrio popular.

Elegimos reflexionar sobre los diversos aspectos comunitarios, con el fin de analizar a la Comunidad como un sujeto colectivo, percibiendo a sus integrantes no como individualidades separadas, sino como parte de un nosotros social con expresiones culturales propias (Argumedo, 1993). Al mismo tiempo, tomando los aportes de Villarreal (2013) consideramos que resulta superador hablar de la Comunidad como un actor barrial colectivo, comprendiendo que ello implica la participación y la representación de intereses comunes, con características particulares que la identifican, y la búsqueda del reconocimiento de sus derechos. Creemos, a su vez, que este sujeto colectivo es capaz de construir y llevar a cabo, en forma conjunta, un proyecto de transformación para el bienestar de su territorio.

Cabe aclarar que existe un ideal genérico de la vida comunitaria que tiene que ver con las relaciones sociales amistosas, de solidaridad, ayuda mutua y proximidad, las que Gravano (2005) relaciona con la “aldea rural”, para oponerlo a la vida en la ciudad. Podemos notar en este comentario de una de las entrevistadas, quien destaca algunos de los beneficios que observan de

vivir en comunidad: *“El que vos te reflejes con el otro”. / “...acá tenes la vivencia... acá vos sabes quien tiene un plato de comida, quien le falta ... o el vecino de allá de la punta te dice ... Yo tengo un problema con mi hijo, -sí, ya lo sé, lo tengo yo también-”.*

Sin embargo, Cravino (2004) explora los supuestos que se encuentran en la utilización del término comunidad, los cuales presuponen homogeneidad, armonía y aislamiento, con una concepción de espacio acotado, en donde las relaciones que se dan entre los miembros son armónicas y están exentas de conflictos. Advierte entonces, algunos riesgos en el hecho de considerar a los sujetos pertenecientes a una comunidad como idénticos en sus formas de pensar, intereses y problemas, ya que se tiende a ver a la comunidad en un aspecto idílico de relaciones de solidaridad y ayuda mutua que si bien las hay, también existen pugnas, desacuerdos y relaciones de poder que se ponen en juego. Podemos mencionar la existencia de conflictos al interior de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, presentándose problemas relacionados con la falta de empleo y recursos económicos, los cuales generan discrepancias entre sus miembros. Referido a ello nos comentan: *“Les cuesta el tiempo... les cuesta dar, económicamente hablando. Que en una asamblea vos les digas: mira, necesitamos juntar para el impuesto que vino y que sale tanto. Cada uno tiene que pagar, tanto”. / “como tenemos el título comunitario nos viene una boleta bastante importante en cuanto a impuestos. [...] Antes cobrábamos una cuota, pero había gente que nunca pagaba en su vida, entonces siempre terminábamos pagando un poquito más para cubrir esa persona. Eso es lo malo, digamos, como comunidad”.*

Ahora bien, los desacuerdos pueden ser utilizados de una manera enriquecedora y superadora. Como menciona una de sus integrantes: *“... en algunas cosas estábamos de acuerdo, en otras que no estábamos de acuerdo fueron fortaleciendo al grupo. Pero eso es lo que es rico, porque vos no siempre vas a estar de acuerdo, vas a tener otra mirada...”.* Asimismo, podemos destacar la relevancia que tienen para los miembros de la comunidad, las relaciones de intercambio recíproco y ayuda mutua, que también se evidencian en el significado del nombre de la Comunidad: *“Ayudarse uno a otro”.* Al respecto, nos comparten que para vivir en comunidad deben cumplir ciertos requisitos y obligaciones: *“Y (tiene que hacer) varias cosas, primero es el trabajo comunitario en cualquier área. La educación, en el comedor, o en el emprendimiento que están tratando de trabajar, o cuando, por ejemplo, hay una actividad común a todos uno de cada familia tiene que ir, es así”.*

Siguiendo a Galarza comprendemos que *“la práctica cotidiana en los territorios en resistencia es precisamente la de apelar a la comunidad, al espacio vital cotidiano, en donde se disuelven los individuos porque la individualidad no puede garantizar la sobrevivencia”* (2017:279). En continuidad con este fragmento, podemos ver que en su mayoría los/as miembros

de la Comunidad valoran lo comunitario, en contraposición del individualismo reinante en las ciudades, como bien muestra este extracto de entrevista: *“...cuando te vas a la Ley indígena, siempre te habla todo de “las tierras comunitarias”, “trabajo comunitario”, nunca te habla del individualismo, siempre te habla de lo comunitario, porque es la forma como vivíamos nosotros”*.

Según nos manifestaron en las entrevistas, la vida comunal tiene sus pros y sus contras, sin embargo, aún mantienen esta forma de vida comunitaria, como tradición ancestral, dando cuenta de una coherencia de aquello que han “heredado” y sostienen de manera estratégica en un contexto urbano. Con esto nos referimos a la forma en que se han encontrado y, posteriormente, han decidido unirse a partir de los lazos de parentesco, amistad e identidad compartida para vivir en comunidad, como mencionamos en el capítulo I. *“Con la Institución, con la Asociación Civil nosotros ya sabíamos que era comunidad, por más que el vocablo asociación... no importa el nombre que tenga, éramos comunidad”. / “... aunque viste, se levantan cosas, se levantan criterios, se levantan oposiciones... pero, ¿por qué, me preguntas, por qué somos tan fieles a esos preceptos? No sé, nosotros sabemos que lo tenemos que hacer”*.

Advertimos, en estos extractos de entrevistas, que el sentido de lo comunitario se refiere a lo que Navarro (2015) define como formas colectivas de sentir, pensar y hacer en común; es decir que simplemente “son”, más allá de las dificultades. Vemos lo comunitario como práctica, formando parte de su identidad, donde se valoriza lo colectivo para la emergencia de los saberes ancestrales; una de las entrevistadas nos dice: *“...esos saberes de alguna manera están implementados en nuestra mente, saltan cuando están en comunidad, sino no saltan”*. Estos saberes son recuperados por los miembros de la Comunidad a través de la memoria, y en este sentido, compartimos con Giménez (2009) la apreciación acerca de que la memoria es un componente fundamental de la cultura en cuanto representación socialmente compartida de un pasado, y que, a su vez, constituye el principal nutriente de la identidad. A nuestro entender, esa memoria histórica le da sentido a ese “saber” y “hacer” del que nos hablan los/las integrantes de la Comunidad.

Señalamos también que lo comunitario se expresa de manera objetiva en el modo en que las familias Qom intervinieron y formaron parte del plan de autoconstrucción de sus viviendas, en el ordenamiento de las mismas en torno a un espacio verde, y en la configuración de los múltiples espacios comunitarios (un comedor, una iglesia, una panadería, una oficina para la Asociación civil, una biblioteca). Para Maidana expresan una forma particular que tienen los Qom de habitar la ciudad, de construirla y semantizar los espacios a la vez que redimensionan su territorio de pertenencia. Es decir que dichos modos *“nos hablan de singulares concepciones de mundo, sentimientos, valores, creencias y utopías; de las relaciones sociales y de las experiencias*

cotidianas que modelaron y modelan estos espacios al tiempo que son condicionadas por los mismos” (2013:73). Decimos entonces que la forma primordial de relaciones sociales que construyen sus integrantes es comunitaria, la cual definiremos siguiendo a Gutiérrez, en tanto *“relaciones sociales de compartencia y cooperación -vínculos y haceres compartidos y coordinados- que tienden a generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión con el fin de reproducir la vida social...”* (2015:20). Esto les permite pensar en un nosotros, diferenciándose de los modos que promulgan como norma el pensarse individualmente.

Finalmente, para caracterizar a esta comunidad indígena urbana entendida como un actor barrial colectivo, destacamos la forma en que la Comunidad Ntaunaq Nam Qom habita el barrio, la manera en que construye espacios comunales, y brega por sus derechos. Al mismo tiempo, resulta significativo cómo construyen una vida en común, y el modo de pensar y hacer colectivo que mantienen. Es en este sentido que concebimos una identidad indígena urbana, con una forma particular de habitar la ciudad y que puede conformarse como procesos de resistencia, entendiéndolos en base a la lucha que han dado los Pueblos Indígenas por la descolonización poniendo en marcha otras formas de organización (Rivera Cusicanqui en Aquino, 2016). No obstante las tensiones y contradicciones que puedan derivar de la vida moderna capitalista y de la convivencia en comunidad, consideramos que vivir de forma comunitaria resulta ventajoso para la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, en tanto estrategia de vida en la ciudad.

Seguidamente, nos parece fundamental continuar reflexionando sobre las relaciones sociales que aún sostienen los/las miembros de la Comunidad con sus familias, que actualmente habitan los territorios del Chaco, los lazos de familia extendida existentes en la ciudad, y aquellas redes que tejen con las comunidades indígenas aledañas.

Lazos de unión con el Chaco y comunidades aledañas

Como vimos en el primer capítulo, las migraciones indígenas y sus procesos de territorialización, se encuentran atravesadas por las relaciones de parentesco. En este sentido, y siguiendo los aportes de Galarza (2017) sobre la migración a las ciudades de la población qom, entendemos que las relaciones de familia extendida se constituyen como parte de las estrategias que establecen en un contexto urbano. De este modo, conforman redes para su sostenibilidad económica, social, laboral, entre otras, dando cuenta que *“esta particularidad de la migración de las familias qom a entornos urbanos, posibilita una fuerte cohesión social, más allá de la dispersión/discontinuidad física y de las posibles tensiones existentes”* (Galarza, 2017:238). A propósito de estas estrategias, Hintze (2004) considera a las redes de intercambio recíproco entre

parientes y vecinos como un recurso social básico al cual recurrir para sobrevivir, y no sólo esto, sino también potenciar los recursos que poseen.

Pudimos ver, siguiendo los aportes de Balerdi (2014), que las múltiples redes de parentesco fueron el motivo que ha llevado, de manera individual o familiar, a que se conformara, en este caso, la Comunidad Ntaunaq Nam Qom. Para explicar este proceso de territorialización fuertemente marcado por las relaciones y los vínculos familiares y de amistad de las comunidades indígenas, Maidana (2009) habla de las cadenas migratorias y, dentro de ella, las redes de parentesco, *“según las cuales los familiares y/o amigos que ya migraron informan a quienes aún permanecen en el lugar de origen respecto de las condiciones del nuevo lugar y los motivan a trasladarse”* (Balerdi, 2014:509). Dichos conceptos nos permiten pensar en los lazos de solidaridad y ayuda mutua que han establecido entre familias del pueblo qom, teniendo su correlato en la conformación de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom. Al respecto, una de las entrevistadas manifiesta: *“una vuelta de la vida nos encontramos todos que podíamos... nos encontramos en Fuerte Apache, en Ciudadela y ahí que empezamos a conocer otras personas que se identificaban como Tobas en ese tiempo, y se identificaban porque se conocían desde el Chaco”*.

Podemos ver también que los lazos de reciprocidad que generan posibilidades de organización, se vinculan con estos modos de ser qom, con las prácticas que los identifican como parte de un pueblo y aquellas que modificaron para adaptarse a un entorno distinto del de origen. Resulta interesante reflexionar sobre este aspecto característico como un uso estratégico de los recursos identitarios de esta población, el cual forma parte de su identidad y es puesto en juego a través de la trayectoria de vida de la Comunidad y sus integrantes. Al respecto, una de las entrevistadas menciona al idioma, por ejemplo, como un factor fundamental a la hora de reconocerse y vincularse en espacios urbanos: *“...y por el idioma es donde ellos empezaron a conectarse y fueron también así, lazos que vivieron, por ahí no eran familia, eran conocidos [...] Porque los Tobas siempre hacen tíos, hacen parientes...”*. / *“Para todos éramos simplemente chaqueños, pero mi papá y mi mamá decían no... porque ellos hablaban el idioma...”*.

A su vez, respecto a estos lazos de unión con el Chaco, observamos que en el discurso de los y las integrantes de la Comunidad se encuentra muy presente la relación con los parientes que siguen habitando sus territorios de origen en las zonas rurales de la Provincia del Chaco. *“...hay veces te vas a encontrar que viven un tiempo, después se van, (al Chaco) o vuelven, no sabés...”*. Nos comparten que allí también se han modificado mucho las prácticas de las comunidades indígenas, ya que la privatización de los campos y el avance neoliberal han logrado empobrecer una zona que antes era fructífera y les permitía vivir de la tierra transitando el territorio libremente. *“...hace dos años, tres años me fui allá con fondos propios, le dije a mi señora vamos para el*

Chaco... todos dicen que está todo bien, yo quiero verlo personalmente”. “...y fui a pampa que son como 7km más ... el naranjal que teníamos una desolación, ni una naranja ni una ... desde que desaparecieron los viejos que murió todo...”.

A partir de sus relatos en las entrevistas pudimos dar cuenta de la importancia de los lazos familiares y de amistad con su territorio de origen, los cuales son nombrados numerosas veces en las conversaciones. Las costumbres y tradiciones de la Comunidad, de este modo, se mantienen y resignifican a partir de estas relaciones. Observamos que, según nos dicen, en cada viaje al Chaco y cada reunión familiar se pone en práctica de manera más fluida el idioma qom y algunas tradiciones y costumbres afloran en ese contacto, tanto con el lugar de origen como con las personas de su mismo pueblo.

Las comunidades indígenas aledañas también dan cuenta de las redes que han ido estableciendo en la ciudad y de los procesos de identificación como parte de esta población, preexistente al Estado Nación como tal. Pudimos observar esta relación a partir de la participación en una festividad a la cual fuimos invitadas, con motivo del día de la Mujer Originaria. Entre las comunidades que han mencionado se encuentra la Comunidad Nqayañec’pi Naqota’at - Hermanos unidos, y la Comunidad Dalaxaic’Na’ac - Nuevo día, con las cuales comparten ciertos vínculos de consanguinidad y lazos de familia extendida. Nos cuentan que al llegar al nuevo territorio se han ido dividiendo conformando distintas comunidades: *“Ella salió de acá, ella tiene los papás acá al lado ... y bueno creció ahí, y se hizo cacique, y ahora es la cacica de la comunidad”. / “Mismo de acá también se fue subdividiendo, tenemos acá la comunidad de Cardozo, que también era beneficiario del plan de vivienda, era miembro de la comisión fundadora, pero de acá se fueron desprendiendo, lo mismo que, antes estaba una señora que se llamaba Patricia González, que también formó su comunidad”.*

Existen, entonces, intereses en común entre los y las integrantes de las comunidades aledañas por tratarse de comunidades indígenas urbanas, como así también por compartir una historia y una identidad que las vincula. Asimismo, estas redes entre comunidades aledañas resultan un factor estratégico para exigir la efectivización de ciertos derechos, movilizarse en pos de objetivos comunes y visibilizar las problemáticas que las atraviesan.

A partir de las relaciones que hemos mencionado, a continuación ampliamos y reflexionamos sobre los modos en los que los/as integrantes de la Comunidad debaten sus proyectos comunitarios, determinan y resuelven las distintas cuestiones que las/os atañen. Para esto resulta necesario mencionar los liderazgos existentes al interior de la Comunidad, como así también las propuestas de resolución en conjunto de determinadas situaciones que se ponen en juego en su vida cotidiana

Liderazgos y jerarquías: el cacique y el rol de las mujeres

Para introducirnos en el tema de los liderazgos y las jerarquías, nos resulta válido analizar el concepto de relaciones de poder que desarrolla Raquel Gutiérrez. La autora define, tomando a Foucault, que *“toda relación social es una relación de poder”, en la medida en que toda relación social no es otra cosa que el despliegue de ciertas capacidades en función de determinadas necesidades de unas personas a otras y que, para realizarse, necesitan gestionar, regular, neutralizar, afectar o destacar las capacidades y las necesidades de otros*” (Gutiérrez, 2015:37). Así y todo, la autora aclara que no todas las relaciones de poder son relaciones de dominación. Esto último nos hace reflexionar acerca del modo en que se dan las relaciones al interior de la Comunidad, con el barrio habitado y con los organismos públicos, cómo se toman las decisiones y cuáles son las funciones que cumple actualmente el cacique. Resulta interesante, entonces, reflexionar sobre la modalidad de toma de decisiones buscando consensos mediante asambleas, vinculada con la forma de organización de los Pueblos Originarios que, en términos de Silvia Rivera Cusicanqui (en Salazar Lohman, 2015), centran su experiencia en un hacer colectivo y práctico.

En la forma comunitaria los mecanismos de gestión de las cuestiones comunes se construyen a partir de acuerdos, esto supone cierta horizontalidad en procesos en los que se intenta que todas las partes sean escuchadas y, en este sentido, Gutiérrez expresa: *“la pertenencia a una trama comunitaria no “concede derechos” sino que “obliga a hacerse cargo” de una parte de las decisiones colectivas*” (Gutiérrez, 2015:38). De esta manera se garantiza la pertenencia de cada uno a la trama comunitaria, en donde las decisiones se toman colectivamente por medio de asambleas. Gladys Tzul Tzul (2015) define a la asamblea como forma política de producción de decisiones, una *“forma comunal de deliberación”* o deliberación colectiva, la cual es utilizada para tomar decisiones de incumbencia para todos/as, resolver problemas cotidianos, redistribuir lo que se produce comunitariamente, decidir sobre los espacios comunales, asignar trabajos comunitarios, elegir autoridades, e inclusive para gestionar asuntos con el Estado. En la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, las decisiones sobre proyectos comunitarios y cuestiones económicas que los/as atañen, son debatidas en las asambleas, las cuales son abiertas a todos/as los/as integrantes que quieran participar. Al respecto, en las entrevistas manifiestan que generalmente son algunas familias las que eligen hacerse presentes en las asambleas y que, por lo tanto, son las mismas personas quienes finalmente toman las decisiones comunitarias.

Consideramos que esta cuestión podría ser producto del ritmo de vida urbano que ocasiona que no todos/as se involucren en las decisiones y algunos/as se desenvuelvan de manera más

individualista. En este sentido, comentan que las familias fundadoras son las que toman la iniciativa y suelen “ponerse al hombro” las acciones que se debaten en estas reuniones asamblearias. A su vez, según lo que pudimos captar en nuestro trabajo de campo y entrevistas en la Comunidad, algunas decisiones de la vida cotidiana dentro de la Comunidad son tomadas por un grupo de mujeres que ejercen un liderazgo compartido junto con el cacique de la Comunidad. Por eso mismo, consideramos que esta mecánica comunitaria no está exenta de contradicciones y, en este sentido, algunos miembros de la Comunidad manifiestan ciertas disconformidades: *“No todos se involucran, porque lo sabemos ... tratamos de que las personas que estén, que van a decir bueno, hago esto y lo hacen. Hay otros que no... que no hay forma de... son muy duros, ... y les interesa solo lo suyo, y lo demás no le interesa”*. / *“Somos 3 familias fundadoras, ya te digo, desde lo organizativo y la que se dedicó a hacer las casas”*.

Asimismo, mencionan que de esas mismas familias surgieron históricamente los dirigentes de la Comunidad. Parafraseando a Gutiérrez (2015) podríamos decir que en la trama comunitaria se reproducen desigualdades y jerarquías, como así también la solidificación de ciertas relaciones de poder. A la luz de estos testimonios nos permitimos poner en cuestión la dinámica de las relaciones dentro de la Comunidad y la horizontalidad que implica la toma de decisiones por medio de las asambleas, como así también el hecho de que todas y todos puedan participar de las mismas. De todas maneras, hay un hacer común que se organiza para la satisfacción colectiva de las necesidades, que resulta en un beneficio del “nosotros” y no de una ganancia individual. Consideramos que la vida comunitaria no se mide únicamente en cuanto al nivel de participación en una asamblea, o en los distintos espacios de la Comunidad, sino que cobra relevancia la legitimidad otorgada a las autoridades comunitarias, para la resolución y negociación de las cuestiones comunes. Entendemos que ese construir colectivo, en tanto práctica comunitaria, es también una estrategia para vivir en la ciudad.

El cacique

Consideramos al cacique de la Comunidad como uno de los liderazgos fundamentales que la caracterizan y cumplen un rol específico en la toma de decisiones de la misma. Siguiendo los aportes de Galarza, históricamente, el liderazgo indígena *“correspondía a la cabeza de familia extensa y era hereditario, pero el jefe o cacique tenía que confirmarlo demostrando tener personalidad fuerte, habilidad y coraje excepcional en la caza y poderes chamanísticos que le permitían curar afecciones”* (Galarza, 2017:112).

Según la Encuesta Comunitaria del INAI, el cacique es la autoridad en la que la comunidad delega su representación legal y ejecutiva, la cual se encuentra consagrada y legitimada a partir de

la voluntad colectiva expresada por la comunidad en sus Asambleas Comunitarias (Fuente: Encuesta INAI 2014/2015, ECVPO - Comunidades). Entendemos entonces que dicho rol se ha ido transformando con el paso del tiempo de manera estratégica, buscando seguir siendo funcional para el desarrollo de las tareas comunitarias. Galarza habla de la existencia de *“un cambio funcional en la institución del liderazgo, que pasó de un rol especialmente guerrero a uno negociador, sin dejar de representar a su grupo hacia el exterior”* (Galarza, 2017:146). Al respecto una de las entrevistadas manifiesta: *“En la ciudad (el cacique) tiene que tener conocimientos legales, conocimientos de la ley y ser una persona trabajadora, que es lo que nosotros exigimos de todos, eso, que tenga interés en que las cosas se analicen y que se trabaje...”*.

Consideramos necesario aclarar que en las entrevistas y observaciones los/as integrantes de la Comunidad muchas veces se autodenominan como parte de “La Comunidad de Rogelio”, quien cumple el rol de cacique hace aproximadamente 20 años. El mandato dura 2 años, siendo el cargo renovable en una asamblea de la que participan todos los miembros de la Comunidad. Como mencionamos más arriba, entre las cualidades para ejercer el cargo de autoridad comunitaria, se ponderan especialmente los conocimientos que le permitan desenvolverse como lo que consideramos un actor político. Es decir que, siguiendo a Brown Aráuz (2017), desempeña un rol que supone capacidad de acción y ejercicio de poder en los procesos de gestión de conflictos, la formulación de demandas frente a organismos públicos, e incluso la protesta y la resistencia, entre otros.

Con respecto al rol de cacique en la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, en las entrevistas nos han relatado que se trata de una función compleja de llevar adelante en la ciudad. Manifiestan que se trata de un cargo con muchas responsabilidades y con un desgaste importante por tener que vincularse constantemente con organismos estatales desde un rol negociador y político, donde frecuentemente aquello por lo que se movilizan no es logrado y, muchas veces, postergado por los agentes estatales. Sumado a esto, observamos que el cacique de la Comunidad es la cara visible frente a la mayoría de los vínculos que establecen con los organismos nacionales y provinciales que atienden las cuestiones indígenas. Precisamente, apuntando a este rol político al que hicimos referencia, el cacique de la Comunidad fue también representante del Pueblo Qom de la Provincia de Bs.As. en el Consejo de Participación Indígena (CPI), durante 12 años en 3 mandatos consecutivos.

Su función entonces es, como mencionamos anteriormente, representar los intereses, preocupaciones, necesidades y demandas de los y las integrantes de la Comunidad. Es por esto que resulta fundamental la existencia de espacios de toma de decisión que convoquen a toda la Comunidad, con el objetivo de establecer prioridades dentro de dichas demandas y un camino

conjunto que pueda ser canalizado por el cacique desde su rol. Para esto, pudimos ver cómo se ponen en juego diversos liderazgos y roles, que dentro de la Comunidad se vuelven complementarios contribuyendo al funcionamiento de la misma.

El rol de las mujeres

A nuestro entender las mujeres de la Comunidad cumplen uno de estos roles complementarios que se funden con el rol del cacique para lograr, en conjunto, llevar adelante los proyectos comunitarios, coordinar las asambleas y bogar por los intereses colectivos. Al respecto, en una de las entrevistas manifiestan: *“Y más que nada cada una ocupó un rol, Mari tuvo el suyo, ella el suyo, y creo que a lo largo de todos estos 30 años hubo su reconocimiento”. / “sus colaboradoras (del cacique) son más mujeres que otra cosa. En cuanto a lo legal, en cuanto a la organización, y en cuanto a ciertas cosas puntuales”.*

En función de analizar estos roles, consideramos enriquecedor exponer una leyenda denominada “la leyenda de creación de los Tobas”, que fue compartida por un grupo de mujeres durante una de las entrevistas de nuestro trabajo de campo en la Comunidad. Las mismas dieron su interpretación sobre dicha leyenda, lo que nos permite contrastar algunas cuestiones referidas al rol de las mujeres en la Comunidad en un contexto urbano, con el rol tradicional asignado a las mujeres Tobas:

La versión de la mujer toba es que viene del cielo, y que los hombres estaban en la tierra y querían procrear con la calabaza, y salía cualquier cosa menos gente humana, estaba el carpincho y animales hablando que le aconsejan al hombre, el zorro. En todos los cuentos aparece el zorro y es igual de chanta. Entonces dice que, de tanto en tanto, cuando había mucha pesca, las mujeres bajaban del cielo con una sogá y le comían todos los pescados a los hombres, y el zorro les dice: no, ustedes tienen que hacer cuando bajan del cielo, tienen que cortar la sogá para que no se vayan más. Y cuando se quedaron las mujeres, y querían tener relaciones con las mujeres, que pasaba: ¡la vagina tenía dientes! Entonces no podían procrear, y el zorro le dijo que tienen que agarrar a la mujer ..., le tiran un piedrazo y le van a romper los dientes... “y ¿qué sacás en claro de todo esto?” me dice, “ah, que yo soy un ser angelical! Que nací sin dientes y nadie me los va a romper”.

Mercedes Silva (2005) afirma que en los relatos está oculta una sabiduría acumulada durante milenios. Este relato de creación describe la posición adjudicada a la mujer desde el comienzo de los tiempos, de tal manera que, en la cosmovisión Qom, la mujer es una figura dominante, es sagrada y tiene una esencia divina. Para los Pueblos Originarios la mujer es la transmisora de la cultura, la lengua, los valores, las plantas medicinales, los saberes y los conocimientos en la vida diaria. Tal como pudimos percibir a lo largo de nuestra investigación en

la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, las mujeres siguen teniendo un rol preponderante en lo que refiere a la transmisión intergeneracional de sus tradiciones, así como en el devenir familiar y comunitario. Sin embargo, no podemos considerarlas meras transmisoras acríticas de sus pautas culturales y costumbres, sino que también desempeñan un papel como agentes activas en la transformación de las mismas. En los siguientes fragmentos podemos ver algunas de esas transformaciones y, además, un modo de interpelación a su posición, la cual muchas veces se encuentra subordinada frente a la de los hombres. La inserción de las mujeres en los lugares de participación, en los inicios de la Comunidad, era vista de la siguiente manera: *“para los hombres, que la mujer discuta en una reunión era fuerte, vos lo sacabas de su hábitat”*. / *“El otro proceso que me tocó vivir es ponerme a nivel del hombre. [...] Porque antes era una Toba más, que miraba, se callaba y a la casa. Rompimos, rompimos esquemas. Yo vengo de una familia tradicional, las mujeres en la casa, cuidando los hijos, y conmigo se rompió”*. / *“En la Asociación fui presidenta, 2 años... ¡La primer presidenta!”*.

A propósito de esos cambios, el contraste entre la *familia Toba tradicional* (según sus palabras) y lo que podríamos decir las transformaciones que marca la sociedad actual en el contexto urbano, una joven de la Comunidad relata algunas contradicciones, expresando su sentir respecto del lugar de las mujeres en la Comunidad. En su opinión, hay algunos cambios relacionados a las nuevas generaciones y la sociedad de hoy, sin embargo, nota que en el Chaco y en la Comunidad, la mayoría de las mujeres ejercen un rol tradicional quedándose en el hogar al cuidado de los/as niños/as. Desde su vivencia, discrepa con ese rol y marca una ruptura de la siguiente manera: *“... que la mujer se tiene que quedar en su casa o esperar a su marido siempre con la comida. Yo totalmente tengo un pensamiento muy distinto. No te voy a decir que soy así, como lo que sería el hombre, pero no me consideraría estar en el papel de ¿cómo se dice? Sumisa”*.

Por otro lado, expresa el deseo de correrse de esos roles tradicionales asignados a las mujeres, aunque deja en claro lo complejo que resulta para una mujer Toba y de un barrio popular desarticular estas estructuras:

Pero también soy de romper esquemas. Me gustaría romper con eso también de que hay una mujer que puede salir de la comunidad, tener un potencial, un rango distinto, cosa que no te voy a mentir que puedo, pero acá lo que sería en este lugar, no. Poder decir...: “esa Toba salió de ahí “no sé, o romper con el esquema de que la mujer se queda en un lugar, cuando pueda romper con pensamientos, ir más allá...”

Al respecto, un estudio de la CEPAL (2013) indica que cuando hombres y mujeres indígenas migran desde sus territorios en busca de mejores oportunidades, la situación de vulnerabilidad se incrementa ya que, por lo general, poseen un menor nivel de educación formal.

Esta situación los pone en desventaja frente a las demandas del mercado de trabajo urbano, donde también deben enfrentar la discriminación por su origen étnico. Todo ello constituye un círculo vicioso que contribuye a mantener a esta población en condiciones de pobreza y vulnerabilidad. En el caso de las mujeres indígenas en áreas urbanas, muchas son relegadas a actividades de servicios, sobre todo en el ámbito doméstico. A su vez, identifican algunas limitaciones en el entorno familiar y comunitario, donde entran en juego aspectos culturales debido a los roles asignados a las mujeres, los cuales son vistos como tradicionales o “naturales”, como por ejemplo la maternidad y el cuidado de niños/as y adultos/as.

Al mismo tiempo, la CEPAL (2013) señala que la participación política en los espacios comunitarios y en las estructuras internas de los Pueblos Indígenas ha variado, respondiendo a los cambios que los mismos pueblos han experimentado. En este sentido, las mujeres indígenas han propuesto y desarrollado nuevos canales de participación dentro de las comunidades y las familias, y también han impulsado cambios en las relaciones de género promoviendo una mayor igualdad para ejercer sus derechos. Así, entendemos que algunas mujeres de la Comunidad desafían y ponen en cuestión, como vimos en sus propias palabras, ciertas creencias y prácticas arraigadas que se venían reproduciendo, y que continúan replicándose actualmente en la Comunidad. Ello se expresa en estrategias que tienen que ver con el estudio y la capacitación, involucrándose en otros lugares de participación, y preparándose para conseguir diversas salidas laborales que les habiliten para ejercer otros roles dentro de la Comunidad.

Entonces, podemos pensar de qué manera se entrama esa “leyenda de creación”, en la que la mujer tiene un lugar destacado que la empodera en la vida comunitaria, con el lugar que ocupa hoy en las comunidades y que, según sus relatos, muestra una subordinación que actualmente se encuentra en disputa. Para dilucidar esta cuestión tomamos a Beatriz Vitar, quien realizó un trabajo en el que estudió el impacto causado por la evangelización jesuítica entre las indígenas de diversos grupos del Chaco en el siglo XVIII. La autora asevera que impusieron un nuevo orden patriarcal con las misiones, produciendo *“la construcción social de la diferencia de género dado que el poder y las funciones relevantes que desarrollaban (papel político, económico, ceremonial) antes de la evangelización quedó reducido a un rol histórico subordinado”* (2004:40). Vemos aquí nuevamente las influencias coloniales, mencionadas en capítulos anteriores, y cómo éstas fueron naturalizadas, modificando sus prácticas y creencias, imponiendo la cultura dominante patriarcal basada en desigualdades y sometimiento hacia las mujeres. Este patrón de poder es concebido como natural, como algo dado y, entonces, no susceptible de ser cuestionado (Quijano, 2019).

Para finalizar, coincidimos con Tamagno quien afirma que *“la gente Toba, con sus relatos, apela constantemente al pasado y a la memoria, para resolver el presente y proyectar el futuro”*

(2005:211). Por tal motivo, nos parece importante incorporar esta leyenda narrada por las propias mujeres de la Comunidad, dando cuenta de la importancia de la transmisión de saberes y la vigencia de éstos, manteniendo viva la identidad a través de sus relatos, y revelando también el dinamismo y la transformación que adquieren en la ciudad, donde las mismas mujeres cuestionan los roles que son asignados y disputan otros espacios de participación dentro de las comunidades. Asimismo, a estos relatos y leyendas que se transmiten de generación en generación, les conceden nuevos significados e interpretaciones acordes al contexto urbano y social en el que se encuentran, actualizando así también el “ser Qom” en la ciudad.

Culto evangélico

Consideramos a la religión evangélica, como uno de los aspectos que fomentó la construcción de redes y relaciones fundamentales que ha ido estableciendo la Comunidad desde sus orígenes como tal. A partir de los relatos de los y las integrantes de la Comunidad podemos entender que este culto evangélico se ha ido mezclando, de manera forzosa, con los Pueblos Indígenas desde comienzos del siglo pasado. Así, alrededor de 1930 comienzan a ingresar las misiones evangélicas en el Gran Chaco, dando como resultado la formación de la Iglesia Evangélica Unida y un fuerte trabajo de evangelización, el cual logró que muchos indígenas se convirtieran al evangelio (Sánchez, 2005). Un entrevistado lo recuerda de esta manera: *“... yo tendría 13/14 años, ya me daba cuenta cuando venían los misioneros, norteamericanos, y le agarraban a uno la cabeza y le lavaban la cabeza... gente preparada para el convencimiento”*.

Siguiendo los aportes de Sánchez (2005) la misión menonita, además de evangelizar, tenía en cuenta la necesidad de aprender el idioma qom la’actac, para lo que sus representantes han tenido que recurrir a profesores de lingüística y antropólogos. Una integrante de la Comunidad relata estos hechos del siguiente modo: *“...hubo uno que se llamó Alberto Buckwalter, que era un antropólogo norteamericano, que se fue a vivir con los indios ahí, ... acá aprendió castellano, y metiéndose en los Qom aprendió el qom la’actac, y ahí armó unas libretitas, libritos chiquitos de capítulos de la biblia ... después les fue vendiendo a los indígenas, en qom, y fue un negocio...”*. / *“...en Estados Unidos tenía un Instituto de lengua en idioma Toba, entonces allá le daba clase a la gente que iba a venir al norte de Argentina, entonces cuando esos menonitas venían ya sabían el qom la’actac”*.

Galarza (2017) considera que extender la lectura de estas traducciones de la biblia en lengua qom contribuyó a materializar la lengua nativa escrita, en épocas en donde no se respetaban las particularidades de las lenguas y culturas indígenas en las escuelas, y al mismo tiempo las iglesias

evangélicas ofrecían un reducto en el cual expresarse y comunicarse libremente en lengua qom. Particularmente, en el territorio que habita la Comunidad Ntaunaq Nam Qom hay una iglesia evangélica, la cual pudimos ver que adquiere especial relevancia para el barrio, la Comunidad y comunidades aledañas. El cacique justifica la presencia de la iglesia con estas palabras: *“tenés que darle porque es un pedido de la Comunidad. Cuando es mayoría aceptan ... apoyo a la gente cuando va a la iglesia, por dos cuestiones, uno porque está alejado de todo vicio, y de no hablar malas palabras, el respeto, hasta ahí”*.

La mayoría de las familias Tobas concurren al templo y en él se organizan encuentros, visitas de coros de distintas localidades, convirtiéndose en un espacio de relacionamiento significativo. Y siguiendo este razonamiento, merece la pena señalar que las prácticas carismáticas rituales, tienen un fuerte sincretismo con las prácticas chamánicas ancestrales de estos pueblos, que hasta las van incorporando como propias. Tal es la inserción del culto evangélico, que la antropóloga Liliana Tamagno (2001 en Tamagno 2005: 216) considera que la Iglesia Evangélica Unida podría ser interpretada como “una iglesia indígena”. En este sentido, una entrevistada describe lo siguiente:

Con el catolicismo no se metieron mucho porque es una iglesia donde ... tiene muchas fases, te arrodillas, no podés poner algo diferente, digamos, al proceso de la misa, solamente lo maneja el cura y nada más, el público está ahí y va siguiendo los pasos. Y sin embargo, en la Iglesia Evangélica tenés más libertad de expresión, vas aprendiendo cosas, te van dando posibilidad a expresarte, entonces vos vas participando de alguna manera activamente en la iglesia.

Luego de todo lo expuesto y considerando a la iglesia como parte relevante en las prácticas identitarias de la Comunidad, consideramos que contribuye, en tanto lugar de nucleamiento y concentración, a numerosas relaciones sociales de ayuda mutua e intercambio con el barrio. La misma representa un espacio de valor para varios de los/as integrantes de la Comunidad donde pueden compartir la lengua y un lugar de reencuentro donde se predica la palabra escrita traducida en la lengua qom.

Trabajo, estudio y capacitación

Consideramos “el trabajo” como una más de las estrategias de vida que elaboran las comunidades indígenas, tanto en ámbitos rurales como urbanos, existiendo trabajos individuales - sostenidos por los/as integrantes de la comunidad de manera particular- y trabajos colectivos - organizados y llevados adelante de manera comunitaria y solidaria-.

Ahora bien, previo a este análisis, resulta fundamental reflexionar sobre “el trabajo” como tal, dando cuenta de las condiciones sociales, políticas y económicas en las que se desarrolla. Si nos remontamos al contexto histórico de la colonización, siguiendo los aportes de Galarza, *“no existía el concepto trabajo como síntesis del hacer social de los pueblos originarios”* (Galarza, 2017:107). Podemos ver cómo este concepto corresponde a una estructura del sistema capitalista, que fue imponiéndose a través de los años, logrando constituirse en un aspecto fundamental para la vida de las comunidades indígenas. Esto se puede analizar como parte del proceso de auto-atribución de los pueblos indígenas, cuyo discurso se encuentra permeado por la importancia del trabajo y la capacitación para su crecimiento tanto individual como colectivo, y en cierto modo estratégico evitando ser discriminados y señalados como “vagos”. Al respecto, los/as entrevistados/as manifiestan: *“Y si, el trabajo tampoco va a venir a tu casa, tenés que salir a buscarlo, eh...acá hay trabajo para todos, acá no se puede quedar sin trabajo una persona ... y si no querés un trabajo forzado tenés que estudiar de joven”*. / *“Porque durante mucho tiempo se le catalogó al indio de “indio sucio y haragán” ... Y haragán, no sé, porque yo no conozco a nadie que no haga nada, todo el mundo hace cosas, más chica, más grande, pero todo el mundo trabaja, nadie se queda sin hacer nada”*.

Podemos ver cómo en la Comunidad Ntaunaq Nam Qom se desarrollan tareas comunitarias que devienen en trabajos colectivos, como un modo de hacerle frente a los duros contextos económicos que atraviesa el país, pero también como una estrategia de autosostenibilidad por parte de los/as integrantes de la Comunidad. Es aquí donde se ponen en juego las relaciones de reciprocidad y ayuda mutua al interior de la Comunidad, desarrollando proyectos que tengan como objetivo principal el crecimiento de la misma y como meta la sostenibilidad en el tiempo, pensando en el futuro comunitario. Como estrategias laborales comunitarias mencionan las cooperativas, mediante las cuales fueron construyendo los salones para diversos usos (reuniones, asambleas, eventos, etc.) y la adquisición de una máquina de hacer ladrillos, que serían fabricados por integrantes de la Comunidad y luego vendidos, generando un ingreso para la misma. Al respecto, dos de sus integrantes manifiestan: *“Estamos en eso, en el proceso de organizar un emprendimiento de ladrillos ... la idea es tratar de comercializarlos -una vez que esté bien el ladrillo- con los negocios que estén acá cerca”*. / *“...para vender, para consumir acá en la comunidad. Pero (la máquina) no hace todo sola...si vos querés que te de ladrillo tenes que ir y comprar para que haga tu ladrillo, la máquina está, pero tenés que hacerlo”*.

En el trabajo de campo, pudimos ver también diversas trayectorias laborales individuales, las cuales se encuentran atravesadas por la vulneración de derechos y condicionadas por la discriminación, de la cual hablamos anteriormente, hacia los y las indígenas. Dichas trayectorias

forman parte de recorridos estratégicos que fueron transitando los y las integrantes de la Comunidad, debiendo adaptarse a las condiciones impuestas por el mercado de trabajo al interior de un sistema capitalista y por el avance neoliberal que recorta las posibilidades de elección de esta población. Una de las entrevistadas, en relación a las trayectorias laborales que fueron construyendo de manera individual los/as integrantes de la Comunidad, manifiesta las dificultades que se presentaban en la época de las migraciones durante la década de los 90: *“como venían del campo les costaba insertarse laboralmente, entonces buscaban para limpieza o para vender artesanías en la vía pública o en donde se les permitía”*. Al respecto de las estrategias laborales individuales en la actualidad, uno de los entrevistados nos comenta: *“Y acá bueno, la mayoría trabajan en cooperativas, trabajo precario ... de esas que limpian las calles; está el arreglo de aires acondicionados, algunos son mecánicos de auto, trabajan en unos talleres acá en el centro, hay electricistas, plomeros, gasistas”*.

Otro aspecto que consideramos fundamental en relación a las estrategias de vida elaboradas por los/as integrantes de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, es la “capacitación”, la cual es nombrada en las entrevistas haciendo referencia a la finalización de los estudios, la participación en talleres y capacitaciones y la formación permanente. Este aspecto se encuentra vinculado con la búsqueda de empleos cada vez menos precarizados, fomentando la capacitación tanto de jóvenes como de adultos para ampliar las posibilidades laborales actuales y futuras. La escasa formación se encuentra asociada, entonces, a un obstáculo frente a la obtención de empleos, que en su mayoría suelen ser informales, temporarios y de bajos ingresos.

Al respecto, en las entrevistas se mencionan los talleres de informática destinada a niños, niñas y jóvenes de la Comunidad y del barrio, las capacitaciones en relación a la construcción de viviendas y la fabricación de ladrillos, talleres de carpintería, entre otros. Dichas capacitaciones se llevan adelante por los/as propios/as integrantes de la Comunidad, muchas veces en conjunto con el Municipio y diversos entes estatales que se vinculan con la cuestión indígena. A su vez, mencionan espacios de formación en los que participan por fuera de la Comunidad, como ser talleres de decoración de tortas, finalización de estudios primarios y/o secundarios, como así también estudios universitarios. Una de las entrevistadas menciona, en relación a la formación viviendo en la ciudad: *“por ejemplo acá no buscamos los trabajos de campo sino tratamos de buscar trabajos de ciudad para cambiar un poco la historia, y tratamos de estudiar un poquito más, terminar el secundario, seguir alguna carrera del terciario, universitario...”*.

A partir de dichas capacitaciones y trayectorias laborales se pueden observar las relaciones de ayuda mutua y solidaridad existentes en la vida comunitaria, como así también la existencia de

proyectos que eligen desarrollar como comunidad, de manera estratégica y dando cuenta, así, de cierto aspecto de sus prácticas identitarias.

Proyectos comunitarios

Continuando con lo expuesto en los capítulos anteriores, consideramos que los espacios comunitarios se encuentran condicionados y condicionan también las prácticas identitarias de las comunidades indígenas. Es por esto que nos parece fundamental reflexionar en torno al funcionamiento de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom y a la distribución de los espacios que conforman el territorio que habitan.

Dichos espacios y su organización son entendidos como estrategias que utiliza la comunidad para desarrollar sus proyectos de vida comunitarios, siempre manteniendo estrecha relación con las redes sociales que establecen. A su vez, en el marco de los derechos colectivos, consideramos que estos proyectos, los cuales elabora y pone en funcionamiento la Comunidad, se encuentran fuertemente relacionados con su identidad, tanto como integrantes del Pueblo Qom como así también como parte de esta comunidad indígena urbana en particular. Al respecto, una de las entrevistadas habla en relación a la proyección de la organización espacial desde los comienzos de la Comunidad: *“todo lo que vos estás viendo que está demarcado fue de esa idea ... Decían esto es un espacio para esto, esto para el otro...”*.

Podemos ver reflejado en estos proyectos cómo se habita y se convive en una “propiedad comunitaria” y cómo se ponen en juego los derechos colectivos que caracterizan los modos de actuar de los Pueblos Indígenas. Para comenzar, consideramos fundamental nombrar el primer proyecto que llevó a cabo la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, que fue el plan de “autoconstrucción de viviendas”, mencionado anteriormente. Estas viviendas fueron construidas por los/as propios/as integrantes de la Comunidad, con el objetivo de que cada familia tenga su propia casa y, a su vez, aprender de manera comunitaria el oficio de la construcción. Dicha experiencia, es mencionada por sus integrantes como un momento duro y de mucho trabajo pero que fue creando lazos y sentimientos de pertenencia a la Comunidad que se estaba conformando. Al respecto de dicha etapa, una de las entrevistadas manifiesta: *“Yo trabajé puramente en la segunda etapa de construcción de viviendas. Me había ido al Chaco a vivir, pero no me habitué, mi lugar estaba acá”*.

Otro de los proyectos que lleva adelante la Comunidad tiene que ver con el comedor comunitario: “Qom Llalapi’ - Los hijos de los Tobas”, en donde participan, de manera voluntaria, un grupo de mujeres integrantes de la misma y reciben niños/as tanto del Barrio “Las Malvinas”

como de la propia Comunidad. Este comedor forma parte del Programa Abordaje Comunitario, como propuesta del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, y se encuentra en funcionamiento desde el año 1999. Nos cuentan las entrevistadas que el comedor lo llevan adelante con el presupuesto destinado por el programa, pero cada vez se dificulta más conseguir la comida necesaria y, en estos últimos años, han aumentado considerablemente la cantidad de chicos y chicas que asisten al mismo. Al respecto de los inicios del comedor comunitario, las entrevistadas nos dicen: *“Porque la primera vez que nosotros pedimos el comedor que estábamos haciendo la obra, nos dijeron que no llegábamos a los 50 niños ... Y bueno, hasta que un día. ¡La nota siempre estuvo! ¿Eh?, la nota se mandó. Y hasta que un día dijo, bueno acá vino el comedor”*.

La biblioteca es otro de los proyectos que caracteriza a la Comunidad, la cual se encuentra funcionando desde el año 2012 con la idea de contribuir al aprendizaje de niños/as del barrio y de la Comunidad, y también vinculada a cuestiones que tienen que ver con la identidad Qom. Dicha biblioteca forma parte de la planificación estratégica la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, la cual fue construida en la casa que habitaba uno de los integrantes más grandes de la misma y, luego de haber fallecido, decidieron en forma conjunta habitar ese espacio para comenzar con un proyecto comunitario: *“al principio era sólo cuidar la casa ... fuimos buscando actividades para desarrollar acá que no esté mucho tiempo cerrada la casa, y después bueno, fui, fuimos buscando cosas como para hacer y surgió desde el año 2012 las clases de informática”*.

En la biblioteca se reúnen niñas, niños y adolescentes los días sábados para realizar diversas actividades, entre ellas: clases de cerámica, transmisión de canciones y relatos indígenas, lengua qom, y construcción de instrumentos musicales como el Nvique, también llamado violín Toba. Una entrevistada, quien nos comenta que se desempeñó como tutora intercultural bilingüe, relata la importancia de mantener esos conocimientos: *“siempre les digo de que tienen que aprender todo porque en algún momento se van, lo van a necesitar esos conocimientos...hacen sus tareas de artesanías, hace su Nvique que les encanta”*. En este espacio, a su vez, una profesora perteneciente al programa de extensión universitaria dicta clases de informática: *“Van ahí a veces a clases de computación, vienen profesores de afuera ... y vienen también de inglés, de otras materias...”*.

Es importante mencionar, además, la existencia de una cancha en el centro de la manzana donde habita la comunidad y dos salones en funcionamiento (más uno en construcción), destinados a las actividades comunitarias, reuniones, ocio y esparcimiento. También allí se realizan charlas, asambleas y talleres relacionados con la capacitación y distintos oficios. En este sentido, resulta fundamental señalar el aspecto estratégico del uso de estos espacios, fuertemente relacionado con “el legado”, aquello que quienes fundaron la Comunidad han transmitido de generación en generación con un objetivo y un sentido comunitario de pertenencia. Al respecto, las entrevistadas

manifiestan: *“Somos respetuosos de los lugares que, lo dejamos ahí para que sea un lugar comunitario y de trabajo... Lo respetamos a rajatabla...”*. / *“Porque eso está asentado, desde cuando se armó eso siempre el abuelo dijo: un lugar en donde se pueda reunir la gente, un lugar donde jueguen los chicos, donde pueda haber una placita, pero de los chicos...”*.

Cabe mencionar también que algunos proyectos comunitarios han quedado inconclusos, como por ejemplo una panadería, la cual fue planeada junto a profesionales y funcionarios municipales. Para este microemprendimiento les fue donado un horno industrial, sin embargo, los altos costos de los insumos necesarios, más el hecho de no tener gas en el barrio, imposibilitaron ponerlo en marcha. Un proyecto que se encuentra en su etapa inicial es el de montar una fábrica para construir ladrillos, que podría convertirse en una salida laboral para muchos integrantes de la Comunidad.

En definitiva, entendemos que para la Comunidad Ntaunaq Nam Qom son fundamentales los Proyectos Comunitarios y capacitaciones, el trabajo comunitario y el desarrollo laboral de las y los integrantes de la Comunidad, en tanto estrategias necesarias para garantizar la reproducción de la vida comunitaria en la ciudad. Podemos ver cómo estos proyectos se llevan adelante por los/as integrantes de la Comunidad, relacionándose y generando un vínculo con distintos organismos pertenecientes al Estado, que aportan recursos económicos, materiales y humanos para que los mismos puedan concretarse y mantenerse en el tiempo.

Articulación con organismos gubernamentales y no gubernamentales

Entendemos al Estado como un conjunto de instituciones articuladas que posee autoridad y poder para establecer normas y hacerlas cumplir, regulando y organizando una sociedad al interior de un territorio determinado donde tiene soberanía. Siguiendo a Galarza (2017), el Estado es donde los intereses de la sociedad que se hallan encontrados deberían sintetizarse formulando metas colectivas, aplicando para esto “criterios racionales” definidos previamente, *“esto significa que el Estado moderno no solamente adquiere el monopolio de la violencia, sino que usa de ella para «dirigir» racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo a criterios establecidos científicamente de antemano”* (Galarza, 2017:45). Siguiendo los aportes de este autor, resulta interesante pensar el accionar - u omitir - del Estado como un fenómeno ambivalente que no logra compatibilizar *“su pretensión democrática con su adhesión al proyecto del capital”* (Galarza, 2017:121). De esta manera, se pueden analizar más en profundidad las políticas sociales en relación a la cuestión indígena, entendiéndolas como “reparadoras” del daño ocasionado, pero muchas veces fracasando en el presunto intento de otorgar mayor libertad de acción a las comunidades indígenas.

Pastorini (2000), en un análisis sobre las políticas sociales y su relación Estado-sociedad, expone que el proceso de las mismas, parte de las necesidades de los sujetos (individuales y colectivos), transformadas en demandas, las cuales al ser problematizadas intentarán ser reivindicadas frente a organismos competentes. Esto implica la presión social y movilizaciones de los actores interesados frente a dichas “cuestiones socialmente problematizadas” (Oszlak, 1976), que se organizan y luchan para defender sus intereses, muchas veces encontrados con los intereses de diversos sectores de la sociedad. Dicho proceso concluye en una instancia de negociación y otorgamiento, donde el Estado incorpora ciertas demandas, buscando reducir la conflictividad social y ser legitimado por los “sectores demandantes” (Pastorini, 2000). Nos referiremos aquí a los Organismos Nacionales, Provinciales y Municipales, como también las relaciones con Instituciones del tercer sector que hacen de nexo entre la sociedad y el Estado.

Habiendo dicho esto, consideramos que las políticas públicas en relación a la cuestión indígena, otorgan seguridad a las Comunidades indígenas reconociendo sus derechos colectivos, pero, por otro lado, también condicionan a estos actores. A su vez, en relación al vínculo con los entes estatales que se encuentran cercanos a la temática indígena, una de las entrevistadas manifiesta: *“siempre rechazábamos todo lo que el INAI da, todo lo que el Estado te da, vos de alguna manera lo rechazas porque sabes que te viene un condicionamiento...”*. Resulta interesante pensar, entonces, en el vínculo entre comunidades indígenas y el Estado como una relación también estratégica, una relación de intercambio y de negociación, en donde se ponen en juego los recursos políticos y materiales con los que cuenta la Comunidad. En las últimas décadas, como analizamos anteriormente, se han visibilizado notablemente las problemáticas indígenas, principalmente en relación al derecho a la tierra, como así también en temáticas vinculadas a otros derechos de la población indígena como ser la educación intercultural bilingüe, la salud intercultural, la comunicación con identidad, la participación indígena, entre otros aspectos.

Los y las integrantes de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom nos cuentan sobre su relación con el Estado desde que llegaron a la ciudad, como vimos en el primer capítulo, y sus primeros acercamientos a los organismos estatales para poder habitar el territorio y obtener el título de propiedad comunitaria. Muchas veces esta relación se encuentra dificultada por las trabas burocráticas del propio sistema estatal, debiendo las comunidades presionar a los distintos organismos y seguir negociando para lograr sus objetivos. *“...vieron cuando en época de campaña electoral vienen todos, y ahí vas probando, si vos nos querés ayudar, tenés que tratar de ayudarnos a sacar este proyecto para que el día de mañana, tal vez yo no lo use, pero lo va a usar otro que se va a capacitar y lo va a necesitar...”*.

Si bien la participación indígena en organismos estatales que representen a los Pueblos Indígenas tuvo un notable crecimiento en las últimas décadas, observando un cambio de paradigma con respecto a este fenómeno, con el avance del neoliberalismo se vieron frenados y recortados los espacios de toma de decisiones y de participación indígena en nuestro país. Al respecto, el artículo 75 de la Constitución Nacional expresa el deber del Estado nacional de “asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten”. A su vez, la Ley N° 24.071 que aprueba el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), establece que los estados miembros deben garantizar *“una amplia participación de las Comunidades Indígenas en todos los asuntos que los atañen, incluyendo aspectos culturales y el respeto a sus tradiciones, creencias y costumbres”* y *“establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente”*. Como mencionamos anteriormente el cacique de la Comunidad participaba en el Consejo de Participación Indígena, y nos comenta que este espacio, en los últimos años, fue perdiendo su lugar de relevancia, dejando de ser convocados los representantes de los pueblos y desactivando la representación indígena a nivel nacional. Al respecto una de las entrevistadas agrega: *“lo que pasa es que en esta época de Macri, el INAI lo anularon. O sea, baja un presupuesto que es solamente para cubrir los sueldos de las personas que están ahí, entonces no hay actividad como para hacer algún emprendimiento o algún proyecto”*.

A nivel provincial (Provincia de Buenos Aires), se encuentra vigente la Ley 11.331 según la cual debe existir un Consejo Indígena de la Provincia de Buenos Aires (CIBA), mediante la elección de *“[...] dos (2) representantes por cada pueblo indígena que posea al menos tres comunidades en el territorio de la Provincia de Buenos Aires inscriptas en el Registro Provincial de Comunidades Indígenas o en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, y hasta un máximo de ocho (8)”*. El cacique de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, nos cuenta sobre la relación que tienen con los organismos provinciales y municipales, la Secretaría de Derechos Humanos. Al respecto pudimos observar cómo la misma también se desarrolla de manera estratégica, con el objetivo comunitario de ser reconocidos por el municipio, lograr ser representados y participar en las decisiones en torno a la cuestión indígena: *“Sí, yo tengo contactos muy serios ahí en “Derechos Humanos”, con las chicas que están como directoras del tema indígena... tenemos un hermano joven que está (en) la Secretaría de Derechos Humanos, pero no hay nada para hacer proyectos, reuniones...”*.

Entre los organismos del Tercer Sector con los que se vincula la Comunidad podemos mencionar a la Asociación de Vecinos “Unión Malvinense”, en la que participan en negociaciones con organismos públicos por intermedio de su cacique y algunos/as de los/las miembros de la

Comunidad, expresando entre otras cosas la demanda insatisfecha de servicios para el barrio, como son: asfaltado de calles, alumbrado, gas, agua y cloacas. En palabras del cacique de la Comunidad:

Yo estoy acá en la Comisión del Barrio Malvinas haciendo una comisión para ver las necesidades del barrio. También estamos en la municipalidad, la mesa de gestión de la municipalidad. Y bueno, uno siempre lleva las inquietudes uno siempre tiene algo para decir. Yo siempre digo: si a mí no me dan nada no voy a estar jodiendo con ustedes. Vamos a hablar en serio que es lo que necesito, y bueno...a veces no hay nada.

Por último, resulta fundamental analizar la participación indígena en organismos estatales, no sólo en espacios coordinados por organismos estatales, sino también que la población indígena tenga lugar en los equipos de trabajo de los distintos organismos (municipales, provinciales, nacionales, etc.), pudiendo llevar la voz de las comunidades y construir políticas públicas que den cuenta de las problemáticas que realmente atraviesan. Una de las entrevistadas manifiesta en este sentido: *“El Estado también tendría ... que replantearse de incorporar a las comunidades indígenas dentro del Estado, porque el INAI está lleno de antropólogos, sociólogos, trabajadores sociales, pero no hay ningún indio...”*.

Viviana Canet aporta al respecto que *“los pueblos indígenas han pasado de una actitud de protesta y reivindicación a una de propuesta y negociación política, que por momentos, entiendo, supera la capacidad de respuesta que los gobernantes y la sociedad en general tenemos”* (Canet, 2006:4). Podemos ver, a partir de lo expuesto anteriormente, cómo el rol de los Pueblos Indígenas en esta relación con el Estado ha ido cambiando a lo largo de los años, modificándose de manera estratégica para conservar los derechos adquiridos y obtener mayor reconocimiento en cuanto a la legislación y las políticas sociales implementadas a nivel nacional, provincial y municipal. Por tanto, entendemos a las comunidades indígenas como actores socialmente activos, que participan plenamente, tanto en la conceptualización de sus conflictos, como en la construcción y apropiación de las herramientas de participación y acción política, a partir de la vinculación con organismos gubernamentales y no gubernamentales, que puedan transformar el contexto de acuerdo a sus aspiraciones.

En este capítulo dimos cuenta de las redes y relaciones sociales que establece la Comunidad Ntaunaq Nam Qom, mostrando la particularidad de la vida colectiva o comunitaria, en tanto práctica identitaria, la cual deviene en una estrategia eficaz para vivir en la ciudad. Advirtiéndolo, a su vez, que la Comunidad no es un todo homogéneo.

CONCLUSIÓN

A lo largo de la presente Tesina reflexionamos sobre los procesos de territorialización de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom en relación con las estrategias de vida que construyen en un contexto urbano, desde una perspectiva descolonial, la cual da cuenta de que a pesar de las emancipaciones de las naciones la colonialidad sigue vigente en los modos de accionar estatales y las formas hegemónicas del ser, saber y poder. Por consiguiente, afirmamos la necesidad de situarnos en base a un pensamiento latinoamericano, reivindicando nuestras identidades y valorando los “conocimientos propios”, que han sido sustituidos por diversos proyectos hegemónicos.

En dicho trabajo problematizamos el acceso a las tierras y territorios de las comunidades indígenas y los derechos de los pueblos en relación a su identidad, su cultura y su lengua, entre otros aspectos que son continuamente vulnerados, inferiorizados e invisibilizados. A partir de esto, damos cuenta de la importancia de incluir la cuestión indígena en la agenda política de nuestro país, con la finalidad de conseguir el reconocimiento de sus derechos. Por tal motivo, consideramos primordial dar visibilidad y relevancia a la actual situación de los Pueblos Indígenas y desarmar la tan difundida idea de que la argentinidad es blanca, europea y no indígena.

Desde nuestro acercamiento a la Comunidad, y a la luz del recorrido argumentativo efectuado, consideramos que los procesos de territorialización han sido, y continúan siendo, respuestas y resistencias de los Pueblos Indígenas frente al despojo de sus territorios tradicionales. A su vez, la presencia indígena en las ciudades se debe a una búsqueda de mejores condiciones de vida, oportunidades laborales, acceso a la salud y a la educación, en donde también construyen un territorio comunitario como espacio de vivencias y desarrollo de sus proyectos. El mismo es un aspecto fundamental en sus vidas cotidianas, que les otorga, desde nuestro análisis, posibilidades de garantizar su desarrollo y la autosostenibilidad comunitaria. El espacio citadino da lugar a la construcción de nuevas territorialidades por parte de las comunidades indígenas, que imprimen su particularidad en estos contextos urbanos. Asimismo, advertimos cómo los/as integrantes de la Comunidad identifican a la vida en la ciudad como un fenómeno complejo, en donde no sólo encuentran diferencias con su vida en el territorio de origen, sino que también dan cuenta de los procesos sociales que se ponen en juego en esta nueva territorialidad.

Consideramos que existe una transformación de las prácticas identitarias de la Comunidad como un modo de adaptación a la ciudad; sin embargo, esto no implica necesariamente una pérdida

de su identidad Qom, ya que nuestra investigación evidencia que guardan un profundo respeto por su identidad, aspirando a proteger y mantener el legado de sus ancestros. Así es que entendemos a la identidad como un proceso en construcción permanente entre un “nosotros” y los “otros”, que se convierte en un espacio de lucha, teniendo en cuenta que la auto-atribución y la alter-atribución no siempre se dan en armonía. A su vez, concebimos a la identidad como uno de los modos sostenidos por la población indígena para resistir a la discriminación que muchas veces sufren, como así también a las formas hegemónicas de ser ciudadanos/as impuestas por el Estado. Conjuntamente, reflexionamos sobre las estrategias desarrolladas por las y los integrantes de la Comunidad para ocultar sus prácticas identitarias en ciertas ocasiones y, en otras, “resistirlas” sosteniendo su identidad indígena. A partir de esto vemos que el ser Qom en la ciudad adquiere una forma particular, ya que deben aprender y poner en práctica otros modos de “ganarse la vida” pero, a su vez, se ven restringidos por el contexto socioeconómico, la falta de estudios y la discriminación. Es por esto que consideramos de suma importancia visibilizar y poner en valor dichos “conocimientos otros”, que en la jerarquía del conocimiento mundial continúan siendo despreciados y, frecuentemente, negados.

Por otra parte, consideramos que el hecho de mantener su tradición de vida comunitaria en un contexto urbano resulta una estrategia frente al individualismo citadino y una forma de luchar por la obtención de sus derechos colectivos. Estos modos de vida comunales les han permitido, y aún les permiten, crear nuevas redes sociales de intercambio recíproco en territorios urbanos, como así también sostener relaciones de solidaridad y ayuda mutua frente a las adversidades que presenta la vida en las ciudades y sus periferias. Damos cuenta entonces de la importancia que significan las redes de parentesco y los lazos de unión que vinculan a los/as integrantes de la Comunidad con el Chaco, como un modo estratégico de dar respuesta a las problemáticas que atraviesan y también conservar ciertas prácticas identitarias que los vinculan. En este sentido, resaltamos la relación de esta Comunidad con las comunidades indígenas aledañas, enlazadas tanto por su identidad Qom, como por su historia dando lugar a una organización indígena que tenga como objetivo luchar por su visibilización y sus derechos en la ciudad, en pos de un real empoderamiento de dichas comunidades. Destacamos los espacios comunitarios de toma de decisión que dan cuenta de este construir colectivo como una de las prácticas identitarias que la Comunidad ha bregado por mantener. Esto nos hace pensar en los liderazgos al interior de la Comunidad, que surgen debido a las necesidades colectivas de organización en este nuevo territorio, como ser el cacique y las mujeres. Estos/as líderes ocupan lugares de dirección y participación indígena, para la representación comunitaria frente a organismos barriales, municipales, provinciales y estatales. Es por ello que consideramos a la Comunidad Ntaunaq Nam Qom como un actor barrial colectivo,

categoría que nos permite comprender la particularidad de esta comunidad indígena urbana y su rol dentro del Barrio Las Malvinas.

Según el recorrido realizado, que busca dar cuenta de la cuestión indígena y las problemáticas que atraviesa dicha población, consideramos de especial importancia la legislación existente en nuestro país en relación a los territorios indígenas, la salud, la educación intercultural, la identidad indígena y la participación. Dicha legislación es resultado de los procesos de lucha que han liderado los Pueblos Indígenas y funciona como una herramienta de las Comunidades para acceder al reconocimiento estatal, pudiendo reivindicar de manera colectiva sus derechos vulnerados. No obstante, sabemos que dichas leyes y políticas públicas deben tener un correlato coherente con una voluntad política y asignaciones de recursos materiales y económicos para que puedan ser implementadas de manera efectiva y logren ampliar los derechos de los Pueblos Indígenas del país. Por un lado, las políticas públicas en relación a la cuestión indígena otorgan seguridad a las comunidades, reconociendo sus derechos colectivos pero, por otro lado, también condicionan a estos actores a partir de trabas burocráticas y modos de accionar que no logran contemplar la problemática indígena en su totalidad. Es en este sentido que caracterizamos al Estado como facilitador y a la vez obstaculizador en el reconocimiento de los derechos indígenas.

Siguiendo esta línea, si bien sabemos que la relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas estuvo históricamente configurada por un doble y tenso proceso de invisibilización y emergencia, consideramos fundamental el posicionamiento político del Estado frente a la cuestión indígena. Resulta importante remarcar la trascendencia que implica el trabajo conjunto entre el Estado nacional y los organismos provinciales y municipales, a la hora de elaborar políticas públicas que contemplen las necesidades y demandas de las comunidades de todo el país.

El acercamiento a la Comunidad Ntaunaq Nam Qom nos ha permitido reflexionar sobre las comunidades indígenas como sujetos políticos que reclaman mejores condiciones de vida e interpelan las injusticias que atraviesan. Son actores capaces de proteger sus propios intereses y luchar por los mismos, corriendose de los prejuicios que los invisibilizan o los tildan como poblaciones carentes que no pueden participar de las decisiones que los atañen. Resaltamos en este punto, que resulta fundamental la participación indígena en diversos organismos estatales. Dicha participación se encuentra plasmada en las leyes, pero asumimos que con la indiferencia de los gobiernos se ha visto frenada, dificultando la gestión de las cuestiones indígenas. Sostenemos entonces, la importancia de la consulta previa, libre e informada, que implica la voz en primera persona de los Pueblos Indígenas y sus comunidades, en las temáticas que les conciernen.

Creemos que hay una carencia en el reconocimiento a los Pueblos Indígenas y sus comunidades para la obtención de una verdadera reparación histórica. Afirmamos la necesidad de

que se analicen en profundidad las problemáticas indígenas, dando cuenta de su historia, trayectoria y realidades en la actualidad, para realizar políticas públicas territoriales y particularizadas que sean acordes a sus necesidades. Consideramos de suma importancia impulsar democracias que estimulen la inclusión política de los Pueblos Indígenas, donde se garantice la participación inclusiva en la esfera política y la activa toma de decisiones. Esto es esencial para superar las desigualdades históricas y la discriminación sufrida por los pueblos de nuestro país.

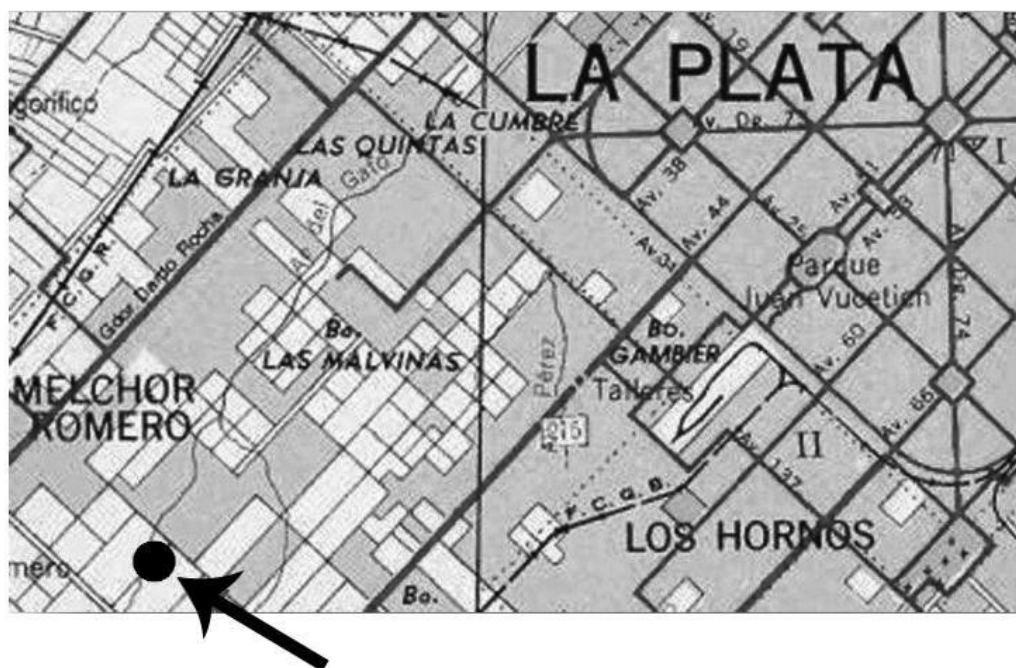
Por último, sostenemos que resulta fundamental realizar nuevas teorías desde las Ciencias Sociales, que sean críticas y tengan como objetivo la descolonización epistémica, la cual trae consigo la descolonización en otras esferas de la vida. Entendiendo a las comunidades indígenas como actores sociales y políticos, como sujetos activos, autónomos y con capacidad de decisión, y considerando que se deben llevar a cabo estrategias de intervención conjunta, que contemplen la diversidad cultural en todas sus particularidades y que den cuenta de la comunidad en tanto sujeto colectivo.

Para finalizar, este trabajo abre la puerta a nuevas preguntas relacionadas con la cuestión indígena y las problemáticas que atraviesan las comunidades indígenas urbanas en nuestro país. Al respecto, nos preguntamos qué políticas públicas resultan necesarias para lograr una verdadera reparación histórica para con los Pueblos Indígenas y, por otro lado, de qué modo es posible pensar en ciudades habitables para todos/as, contemplando la diversidad cultural, el derecho al territorio y a vivir de manera comunitaria.

“No hay paz sin justicia. No hay justicia sin equidad. No hay equidad sin desarrollo. No hay desarrollo sin democracia. No hay democracia sin el respeto a la identidad y la dignidad de las culturas y de los pueblos” Rigoberta Menchú Tum



Vista aérea Comunidad Ntaunaq Nam Qom en la actualidad. Elaboración: LIAS. Fuente: Google Earth Pro



Nucleamiento Asociación
Ntaunaq Nam Qom

Ubicación Nucleamiento Comunidad Ntaunaq Nam Qom (en Maidana, 2011:108)



Imagen de archivo: Construcción de las viviendas en la década del 90



Imagen actual de mural en el Barrio Las Malvinas (esquinas 151 y 35). Foto tomada por las autoras en una de las visitas a la Comunidad. Trabajo de campo (Agosto, 2019).



Imagen de mural en el patio de la biblioteca de la Comunidad “Nuestras raíces no se ven por la tierra que nos tiran, pero resisten y viven para resurgir”. Foto tomada por las autoras en una de las visitas a la Comunidad. Trabajo de campo (Octubre, 2019).

Entrevista a integrantes de la Comunidad Ntaunaq Nam Qom

Ejes:

A Identidad

B Territorio

C Redes / Comunidad

Guía de entrevista:

A

1. ¿Cuál es tu origen?
2. ¿Cómo llegaste a esta Comunidad? ¿Hace cuánto vivís en la Comunidad?
3. ¿Qué es ser Qom para vos?
4. ¿Que significa ser Qom en la ciudad? ¿Qué diferencias hay con el lugar de origen?
5. ¿Crees que transmitis tu identidad (costumbres, tradiciones, espiritualidad, lengua) a tus hijos/as? ¿Cómo?
6. ¿Qué saberes crees que son importantes?
7. ¿Utilizan la lengua qom? ¿En qué momentos? ¿Quienes la hablan? ¿Cómo la enseñan?
8. ¿Realizan fiestas, ritos, ceremonias o celebraciones? ¿Cuáles?

B

1. ¿Qué significado tiene el territorio?
2. ¿Qué relación tiene el territorio con la cultura Qom?
3. ¿Cuál es la importancia que tiene para la Comunidad?
4. ¿Existen diferencias entre este territorio en el que viven y el de su lugar de origen? ¿Cuáles?
5. ¿Qué usos le dan al espacio territorial en el que habitan?
6. ¿Cuál es la relación que tienen con la naturaleza?

C

Nivel comunitario

1. ¿Qué significa vivir en comunidad?
2. ¿Cuál crees que es su importancia?
3. ¿Qué vínculos tienen entre los miembros de la Comunidad?
4. ¿Cómo se organizan?
5. ¿Quién/quienes se ocupan de las tareas de mantenimiento de los espacios comunes?
6. ¿Cómo toman las decisiones? ¿Quién/quienes las toma/n?
7. ¿Qué relaciones de intercambio existen entre los miembros de la Comunidad?

Nivel barrial

8. ¿Realizan actividades por fuera de la comunidad?
9. ¿Qué actividades realizan?
10. ¿Cuál es la relación que tienen con el barrio?
11. ¿De qué manera se vinculan con los/as vecinos/as?
12. ¿Participan en organizaciones barriales o vecinales? ¿Cuál es su participación en ellas?
13. ¿De qué manera se vinculan con el Estado / Organizaciones / Instituciones?

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR CAVALLLO, Gonzalo. “La aspiración indígena a la propia identidad”. En: Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Talca Talca, Chile, vol. 1, núm. 21, pp. 1-20, 2006.

AQUINO, Alejandra. “Las paradojas de la condición colonial. Un acercamiento al trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui. Comentarios al libro Hambre de huelga. Ch’ixinakax utxiwa y otros textos”. En: El Apantle. Revista de estudios comunitarios No.2. ¿Común cómo? Lógicas y situaciones. México, 2016.

ARGUMEDO, Alcira. “Las voces y los silencios de América Latina”. Buenos Aires, Ed. Colihue, 1993.

ARIZPE, Lourdes. “Migración indígena problemas analíticos”. En: Revista Nueva Antropología. Distrito Federal, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Año/vol. II, 1976.

BALERDI, Soledad. “Ser qom en la ciudad. presencia indígena: historia y migración”. En: Revista Question – Vol. 1, N.º 38, Otoño 2013.

BALERDI, Soledad. “Historias Qom en la ciudad de La Plata. Trayectorias laborales, migración y etnicidad”. En: Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas (Caicyt-Conicet) N°23, Santiago del Estero, Argentina, Invierno 2014.

BECERRA BECERRA, Carmen Andrea, DE LOS RÍOS JARAMILLO, Edwin. “El derecho de los pueblos indígenas al Territorio. Herramientas para el diálogo de saberes” Investigadores del instituto latino americano, para una sociedad y un derecho alternativo, Bogotá, 2014. Disponible en:

http://www.ilsa.org.co/biblioteca/Coleccion_experiencias_de_las_comunidades/EL_DER_ECHO_DE_LOS_PUEBLOS_INDIGENAS_AL_TERRITORIO_Herramientas_para_el_dialogo_de_saberes_7.pdf

BENGOA, José. “La emergencia indígena en América Latina” 1er edición, Fondo de Cultura Económica, 2000.

BRIONES, Claudia. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En: Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Biblos, 2005.

BROWN ARÁUZ, Harry. “Actor Político”. Diccionario Electoral, Tomos I y II. Publicado por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), ISBN 978-9930-514-13-9, San José, Costa Rica. 2017. Disponible en: <https://www.iidh.ed.cr/capel/diccionario/example-assets/books/diccionario.pdf>

CANET, Viviana. “El derecho de los pueblos indígenas en el estado argentino. Marco jurídico federal”. En: Revista Signo y Señal 17: 43-89, 2007.

CEPAL “Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos”. Impreso en Naciones Unidas, Santiago de Chile, 2013. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4100/1/S2013792_es.pdf

CRAVINO, María Cristina. “El barrio concebido como comunidad. Reflexiones acerca de algunos supuestos presentes en la focalización territorial de políticas asistenciales”. Cuaderno Urbano, 4, 75-98, 2004.

CUCHE, Denys. “La noción de cultura en las ciencias sociales”. Capítulo: Cultura e identidad, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1999.

DE MARINIS, Pablo. “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)” - En Papeles del CEIC # 15 Subirats, 2005.

DÍAZ GÓMEZ, Floriberto. “Comunidad y comunalidad”. En: La Jornada Semanal Núm.314, 12 de marzo, México. - 2001b Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indios, en: La Jornada Semanal Núm.314, 12 de marzo, México. - 2001c

Pueblo, territorio y libre determinación indígena, en: La Jornada Semanal Núm.314, 12 de marzo, México, 2001a.

ESCOBAR, Arturo. “Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia”. UNAULA. Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín, 2014.

FERNÁNDEZ, Norma. “Walter Mignolo: la colonialidad en cuestión”. Entrevista de Norma Fernández. 2010. Disponible en:
<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/13.-Walter-Mignolo.-La-colonialidad-en-cuesti%C3%B3n.pdf>

FRAGA, Eugenia. “Ser, saber y poder en Walter Mignolo. Comunidades colonizadas y descolonización comunal”. Revista de la Carrera de Sociología, Vol. 5, N°5. 2015.
Disponible en:
<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/1491>

GALARZA BALBUENA, Alfredo. “Colonialidad y resistencia en los territorios del Gran Chaco”. Cooperativa editorial Tierra del Sur. 1ra Edición, Buenos Aires, 2017.

GARCÍA, Fernando. “Identidades, etnicidad y racismo en América Latina”. Quito, Ecuador, Flacso, 2008.

GIGLIA, Ángela. “¿Es posible la urbanidad en las megaciudades?” En: Préactes du Séminaire. , PRISMA 3, Toulouse, 2001.

GIGLIA, Ángela. “Sociabilidad y megaciudades”. En: Estudios sociológicos. Año/vol.XIX, Número 003, El colegio de México, México DF, 2001.

GIMÉNEZ, Gilberto. “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”. En: Revista Frontera Norte, Vol 21, Núm 41. México, 2009.

GIMÉNEZ, Gilberto. “Cultura, identidad y procesos de individualización”. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones sociales, 2010.

GÓMEZ, Mariana. “La mirada cosmológista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica”. En: Corpus, Archivos de la Alteridad Americana. Vol. 7, núm. 1-28, 2017.

GÓMEZ QUINTERO, Juan David. “La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina”, Revista El Ágora USB, Vol. 10, Nº 1, 2010. Disponible en:
<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/279194>

GONZÁLEZ ALMADA, Magdalena (s/f) “Prácticas identitarias y prácticas cotidianas. configuraciones de los sujetos paceños en illimani púrpura de Juan Pablo Piñero”. Disponible en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index> Universidad Nacional de Córdoba - Argentina.

GRAVANO, Ariel. “El barrio en la teoría social”. Buenos Aires, Editorial Espacio, 2005.

GUTIÉRREZ, Raquel. “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”. En: El Apantle. Revista de estudios comunitarios No.1. Común ¿Para qué?. Puebla, México, 2015.

HARVEY, David. “Urbanismo y desigualdad social”. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1997.

HERMIDA, María Eugenia, MESCHIN Paula. “Trabajo Social y Descolonialidad” Primera edición: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.

HERRERA SARMIENTO, Enrique. “Identidades y territorios indígenas: Estrategias identitarias de los Tacana y Ayorco frente a la ley INRA”. La Paz, Fundación PIEB, 2004.

HINTZE, Susana. “Estrategias alimentarias de sobrevivencia (2 tomos) Un estudio de caso en el Gran Buenos Aires”. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989.

HINTZE, Susana. "Capital social y estrategias de supervivencia." Reflexiones sobre el "capital social de los pobres" - En: C. Danani (Comp.), Políticas sociales y economía social: debates fundamentales (19 Pág). Buenos Aires: UNGS-Fundación OSDE-Altamira, Colección de Lecturas sobre Economía Social, 2004.

LLANCAPÁN, J., Cariqueo, F., Atán, L., Canihuante, P., Coñoeca, I., Cuminao, C., . . . Palma, S. "Indígenas en la ciudad: Sueños y Realidades para un Nuevo Trato". 2003. Disponible en:
http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/v3_t1_informe_indigenas_urbanos-Title.html

LEFEBVRE, Henri. "De lo rural a lo urbano". Barcelona, Ediciones Península, 1971.

LEFEBVRE, Henri. "Reflections on the politics of space". En: Antipode, 8(2), pp.30-37, 1976.

LEFEBVRE, Henri. "El derecho a la ciudad". Barcelona, ED 62, 1982-1968.

LOMNITZ, Larissa. "Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana". México: Flacso, 1998.

MAIDANA, Carolina. "Indígenas migrantes urbanos. Destribalización/retribalización - desterritorialización/reterritorialización". I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 2008.

MAIDANA, Carolina Andrea y TAMAGNO, Liliana. "Migración y lucha por el acceso al suelo urbano. Los qom migrantes", en Broda, Vanina; Beatriz Dávila; Marisa Germain, Claudia Gotta, Analía Manavella y Ma. Luisa Múgica (Coord.) Actas de las V Jornadas Espacio, Memoria e Identidad. Rosario, Centro de Estudios Espacio, Memoria e Identidad (CEEMI) y UNR Editora, 2009.

MAIDANA, Carolina. "Indígenas en la ciudad y procesos de territorialización". En: Actas 53 Congreso Internacional de Americanistas, México, 2009.

MAIDANA, Carolina. “Migrantes tobas (qom) Procesos de territorialización y construcción de identidades”. Tesis de doctorado. La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, 2011.

MAIDANA, Carolina. “Territorios indígenas .Entramados de etnicidad y clase”. Quid 16 N° especial 2013. En: Revista del área de estudios urbanos del instituto de investigaciones Gino Germani de la facultad de Ciencias Sociales. (UBA). Argentina, 2013.

MALDONADO ARANDA, Salvador. “El derecho a la diferencia de las identidades étnicas y el Estado nacional Alteridades” vol. 4, núm. 7, pp. 45-57. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Distrito Federal, México, 1994.

MENAZZI, Luján. “Construyendo al barrio: la postulación del barrio como territorio político durante la transición democrática”. En: Argumentos, Revista de crítica social, núm 10, 1-24. Fsoc. UBA. Buenos Aires, Argentina, 2008.

MERKLEN, Denis. “Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina 1983-2003)”. Buenos Aires, Gorla, 2005.

MOLANO, Olga. “Identidad cultural un concepto que evoluciona”. En: Revista Opera, num 7, pp. 69-84. Universidad Externado de Colombia, mayo, 2007.

NAVARRO, Mina Lorena. “Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida”. En: El Apantle. Revista de estudios comunitarios No.1. Común ¿Para qué?. Puebla, México, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, Joao. “A viagem da volta. Etnicidad, política y reelaboracao cultural do Nordeste indigena”. Río de Janeiro, contracapa, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, Joao. “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”. En Desacatos, n° 33, 13-32, 2010.

PALERMO, Zulma. “Arte y estética en la encrucijada descolonial” 1er edición, Buenos Aires: Del Signo, 2009.

PENNA, Maura. “Lo que hace ser nordestino: examinando hipótesis”. En: “O que faz ser nordestino”. Identidades Sociais, interesses e o “escandalo” Erundina, Brasil, Cortez Editora, 1992.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. Anuario Mariateguiano 19 (9): 113.121. 1997. En: [http://buenastareas.com/ensayos/Colonialidad Del Poder Cultura y Conocimiento/1680270.html](http://buenastareas.com/ensayos/Colonialidad%20Del%20Poder%20Cultura%20y%20Conocimiento/1680270.html).

QUIJANO, Aníbal. “Ensayos en torno a la colonialidad del poder”. Buenos Aires, Editorial Del Signo, 2019.

RISLER, Julia y ARES, Pablo. “Manual de mapeo colectivo : recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa” 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2013.

RELLI, Mariana. “Actores sociales en la resolución de problemas habitacionales: el caso del barrio Las Malvinas de La Plata”. *Geograficando*, 1 (1) : 143-164. 2005. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3510/pr.3510.pdf

SALAZAR LOHMAN, Huáscar. “Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro”. En: El Apantle. Revista de estudios comunitarios No.1. Común ¿Para qué?. Puebla, México, 2015.

SÁNCHEZ, Orlando. “Cronología de la formación y del crecimiento de la Iglesia Evangélica Unida en el Norte de Argentina”. Roque Sáenz Peña. Chaco, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a las ecologías de los saberes. Construyendo las Epistemologías del Sur-Para un pensamiento alternativo de alternativas” . Buenos Aires: CLACSO, 2018.

SEGATO, Rita Laura. “La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda”. Bs.As, Prometeo Libros, 2013.

SILVA, Mercedes. “Mensajes del Gran Chaco: Literatura oral indígena”. Encuentro Interconfesional de Misionero Resistencia, Chaco. Librería de la Paz, 2005.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas en Antología sobre cultura popular e indígena”. En: Lecturas del Seminario Diálogos en la Acción. Primera Etapa Ed. Consejo nacional para la cultura y las artes Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2004.

TAMAGNO, Liliana. “Nam Qom Hueta ‘a Na dockshi Lma: Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía”. La Plata, Ediciones al Margen, 2001.

TAMAGNO, Liliana. “Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la Pcia. de Buenos Aires Argentina”, En: Revista CAMPOS, edición especial, Universidad Federal de Paraná, Brasil, pp. 165-182, 2003.

TAMAGNO, Liliana; García, Stella Maris; Ibáñez Caselli, Maria Amalia; García, Maria del Carmen; Maidana, Carolina; Alaniz, Marcela; Solari Paz, Verónica. “Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria”. En: Revista Argentina de Sociología. Consejo de Profesionales en Sociología Buenos Aires, Argentina. vol. 3, núm. 5, pp. 206-222, noviembre-diciembre, 2005.

TAMAGNO, Liliana. “Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política”. Bs.As, Editorial Biblos, 2009.

TORRADO, Susana. “Estrategias familiares de vida en América Latina: la familia como unidad de investigación censal” (primera parte) Bs.As.Editorial, 1981. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12641/NP26-03_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

TZUL TZUL, Gladys. “Sistemas de gobierno comunal indígena: la reproducción de la vida”. El Apantle. En: Revista de estudios comunitarios No.1. Común ¿Para qué?. Puebla, México, 2015.

VILLARREAL, G. H. “La dimensión subjetiva de un sujeto colectivo: El movimiento feminista en Colombia”. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Magister en Estudios de Género. Área Mujer y Desarrollo, 2013. En: <http://www.bdigital.unal.edu.co/10677/>

VITAR, Beatriz. “Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del chaco (Siglo XVIII)”. Memoria americana. En: Cuadernos de etnohistoria número 12. Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras Instituto de Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, 2004.

WEISS, Engelmann y Valverde. “Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión”. En: Rev. Pilquen, secc. Os, cienc. soc. vol.16 no.1, 2013.

Legislación

- Constitución Nacional / Reforma 1994 - artículo 75 inciso 17
- Ley N° 24.071/1992 - Aprobación del Convenio 169 OIT
- Ley N° 26.160 “Ley Nacional de Emergencia Territorial Indígena” Sancionada y promulgada en el año 2006. Disponible en:
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/122499/norma.htm>
- Ley N° 23.302 “Ley Nacional sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes” Sancionada y promulgada en el año 1985. Disponible en:
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/texact.htm>
- Ley N° 11.331 “Ley Provincial adhiriendo al contenido y alcances de la ley nacional 23302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes” Sancionada y promulgada en el año 1992.
- Resolución SDS 781/95 –Creación del Re.Na.C.I.
- Resolución SDS N° 4811/96 de Inscripción de Comunidades Indígenas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas

- Resolución SDS 4811/96 –Requisitos para la inscripción de las comunidades indígenas
- Resolución INAI N° 587/07 – Programa Re.Te.C.I.
- Resolución INAI N° 624/08 – Creación del CPI con alcance regional
- Ley N° 26.206 “Ley de Educación Nacional” sancionada en el año 2006. Fue incluida la Educación Intercultural Bilingüe (EIB)
- Ley N° 27.072 “Ley Federal del Trabajo Social”. Sancionada y promulgada en el año 2014. Disponible en:
<https://www.trabajo-social.org.ar/ley-federal/>

Páginas Web consultadas:

Agencia de Noticias Online “Info Blanco sobre Negro”

www.infoblancosobrenegro.com

INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. 2004-2005.
<http://www.indec.mecon.ar/> junio de 2008.

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas

<https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai>

Ministerio de Cultura de la Nación

https://www.cultura.gob.ar/dia-internacional-de-los-pueblos-indigenas_6292/

Revista Conicet, Artículo “La compleja realidad de las lenguas indígenas en Argentina” disponible en

<https://www.conicet.gov.ar/la-compleja-realidad-de-las-lenguas-indigenas-en-argentina/>

Revista Conicet - Carolina Hetch

Disponible en: <https://www.conicet.gov.ar/la-compleja-realidad-de-las-lenguas-indigenas-en-argentina/#:~:text=%E2%80%9CLos%20pueblos%20ind%C3%ADgenas%20siempre%20son,otros%20factores%E2%80%9D%2C%20se%C3%B1ala%20Hecht.>