

SER QOM EN LA CIUDAD. PRESENCIA INDÍGENA: HISTORIA Y MIGRACIÓN

Soledad Balerdi
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Introducción

El presente trabajo forma parte de las interpretaciones elaboradas en el marco de la Tesina de Licenciatura en Sociología (FaHCE - UNLP), en torno a la experiencia migrante de una comunidad Qom (Toba) del Chaco asentada en un barrio en la periferia de la ciudad de La Plata. En esta ocasión, a través de un trabajo de revisión teórica y bibliográfica, y esperando poder contribuir en el esfuerzo de visibilización de la situación de los pueblos indígenas en la Argentina, reflexionaremos respecto de la presencia Qom en el país y de la migración de estas comunidades a los grandes centros urbanos. Para ello, en un primer momento realizaremos un breve repaso del origen e historia del pueblo Qom, para luego indagar en las transformaciones del vínculo entre el Estado y la cuestión indígena, y finalmente en los procesos migratorios llevados a cabo por estas comunidades.

La cuestión indígena y la constitución del Estado argentino

Los Qom eran, hasta fines del siglo XIX, grupos cazadores y recolectores nómades que migraban a través de la región chaqueña según las estaciones. Con la ocupación de sus tierras por las fuerzas militares argentinas entre los años 1884 y 1912, y con la colonización que vino a continuación, fueron obligados a instalarse en forma sedentaria y a trabajar en obrajes madereros, en la agricultura y ganadería, y en ingenios azucareros. A principios del siglo XX, se crearon misiones religiosas (franciscanas primero y evangélicas después) y reservas estatales que tenían como objetivos “civilizarlos” y enseñarles las prácticas y hábitos propios del “trabajo” entendido en un sentido occidental, cristiano y blanco. De este modo, estratégicamente, se buscó transformarlos en mano de obra barata y disciplinada de los asentamientos de colonos y estancias. Actualmente, los Qom practican la agricultura, trabajan como asalariados, y viven en comunidades rurales y urbanas del Chaco argentino. Además, desde mediados de la década de 1950 muchos Qom de las provincias del Chaco y Formosa han migrado a ciudades como Santa Fe, Rosario, Buenos Aires y La Plata, y han ido conformando asentamientos en sus periferias (Wright, 2008).

Para entender la migración de las comunidades Qom a las grandes ciudades consideramos importante partir de una historización que dé cuenta de las transformaciones en la situación social y política del país con relación a la cuestión indígena y, en consecuencia, de las condiciones de posibilidad para que, primero, la sedentarización y proletarización, y luego, la migración de esas comunidades hayan sido posibles.

Al abordar una problemática como esta, creemos necesario, antes que nada, tener en cuenta, en línea con lo que plantea Wright (2008), el hecho de que estamos frente a lo que podríamos llamar una triple periferia, en términos territoriales y culturales. Así, siguiendo una secuencia

que iría de lo general a lo particular, nos encontramos, en primer lugar, en la Argentina, que nace como una excolonia española y da sus primeros pasos insertándose en la economía mundial con un rol de dependencia respecto al Reino Unido. En segundo lugar, en la región chaqueña, un “área periférica dentro de la estructura socioeconómica nacional” (Wright, 2008: 23), tierra de la mayor cantidad de pueblos indígenas del país. Y finalmente, en el pueblo Qom, históricamente marginado por su condición étnica.

A fines del siglo XIX, comienza el proceso de constitución del Estado-nación argentino y, en este marco, el pueblo Qom, al igual que el resto de las comunidades indígenas de la región, fue víctima de la violencia y del racismo hacia todo lo no blanco y no europeo que este proceso implicó. Como sostienen Gordillo y Hirsch, esta consolidación estatal se llevó a cabo eliminando, silenciando o asimilando a su población indígena (2010: 15), considerada “salvaje”, “bárbara”, “incivilizada”. De esta forma, “la Argentina se organizó a sí misma borrando a los indígenas de la historia, ocupando y explotando sus territorios” (Wright, 2008: 77). Como sostiene Gordillo,

... el “ciudadano argentino ideal” de fines del siglo XIX era blanco, hombre, alfabetizado y propietario. En ese entonces, el surgimiento de nuevas concepciones de ciudadanía y el establecimiento de nuevas líneas de inclusión y exclusión fueron parte de un doble movimiento: el asalto militar a los últimos bastiones indígenas en territorio argentino y el incremento de la inmigración europea. En las décadas de 1870 y 1880, las campañas militares a Pampa-Patagonia y al Gran Chaco incorporaron a estas regiones dentro de fronteras capitalistas en expansión y derrotaron a grupos indígenas anteriormente autónomos (Gordillo, 2007: 173).

Este proceso fue llevado a cabo, por un lado, a partir de construcciones simbólicas muy fuertes que quedaron arraigadas en el imaginario nacional y que avalaron y cristalizaron en prácticas de control, adoctrinamiento y disciplinamiento de los indígenas. Así, la población blanca y europea era considerada “civilizada”, en oposición a la “salvaje” y “amoral” población indígena, habitante del “desierto”. En palabras de Wright, “la construcción del ‘desierto’, el ‘salvaje’ y la autopercepción de los blancos como ‘civilizados’ legitimó una práctica de conquista militar de las tierras indígenas, el triunfo soñado de la mismidad occidental sobre la alteridad amerindia” (Wright, 2008: 78).

En relación con lo anterior, la consolidación del Estado argentino supuso una expansión de formas capitalistas de producción, vinculada al ingreso de la Argentina al mercado mundial como exportadora de productos primarios; y en este marco, como sostiene Maidana (2009), las poblaciones indígenas “fueron obligadas a concentrarse en misiones, colonias, reducciones y reservas, y a trabajar compulsivamente en plantaciones de algodón, ingenios azucareros y quebrachales, donde conformaron un conjunto de mano de obra no calificada y casi esclava” (2009: 45-46). Además, y en articulación con esto, la organización del Estado nación supuso un “esfuerzo civilizatorio” de la población indígena a través de la instalación de misiones religiosas y, como sostiene García, a través del disciplinamiento “igualizador” de la institución escolar (2010: 51).

Podemos pensar, siguiendo a Vivaldi (2010), que estas prácticas desplegadas en pos de la consolidación del Estado nación argentino son propias de una disputa por la constitución de lugares y, en consecuencia, por la producción de sujetos particulares y de una “aboriginalidad” específica:

La transformación de una geografía bajo soberanía indígena en una delimitada por las jurisdicciones estatales y construida como propiedad privada fue un proceso paulatino de producción de nuevos límites. [...] Por lo tanto, [los] conflictos no son solamente luchas por el control de recursos naturales, tal como podrían argumentar análisis más tradicionales en la ecología política, sino conflictos sobre proyectos alternativos de producción del espacio, que implican formaciones sociales y construcciones de sujetos diferentes (Vivaldi, 2010: 115).

Esta construcción de “sujetos diferentes” suponía, como se mencionó anteriormente, transformar la subjetividad de los indígenas —sobre todo— en pos del respeto hacia la disciplina laboral, transformación que garantizaría mano de obra para los emprendimientos agropecuarios que se expandían con rapidez a principios del siglo xx. Como sostienen Gordillo y Hirsch, “en el norte del país, la expansión de sectores agrícolas intensivos en mano de obra creó una gran demanda de trabajadores indígenas, centrada en la producción algodonera en el Chaco oriental y sobre todo en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, que durante décadas reclutaron mano de obra indígena del Chaco así como de los valles y tierras altas andinas” (2010: 21). Esta demanda estacional de mano de obra continúa hasta hoy en día: un gran número de Qom asentados en barrios de las grandes ciudades del país desde hace ya muchos años sigue viajando estacionalmente para emplearse en estos establecimientos y retornar al barrio cuando la labor finaliza.

Transformaciones en los regímenes de visibilidad étnica a lo largo de la historia reciente en la Argentina

Desde la conformación del Estado-nación, las políticas implementadas por los distintos gobiernos respecto de la cuestión indígena, y en relación con ello, el marco o “campo de interlocución” (Grimson, 2003), que fue posibilitando —o no— la acción y la organización de los pueblos indígenas, fue variando a la par de las transformaciones sociales, políticas y económicas del país, generando períodos de invisibilización y otros de visibilización de la problemática indígena. En este sentido, como sostiene Grimson, analizar las transformaciones socioeconómicas que se producen en una sociedad particular, y sus dinámicas de segregación y exclusión, permite historizar los “regímenes de visibilidad étnica” de un país, es decir, analizar históricamente “la visibilidad, relevancia y significado que adquiere la diversidad en el espacio público y en la organización social y política” (2003: 145).

Respecto del accionar estatal en torno a la cuestión indígena, Briones sostiene que el Estado argentino no ha implementado, en toda su historia, una “política indigenista global y sostenida” (2004: 77). Con esto se refiere a programas de acción estatal dirigidos a un sector de la población específico, las comunidades indígenas, con una clara continuidad en el tiempo.

Podríamos decir que, con distintos matices, esta discontinuidad es la característica que subyace al recorrido que realizaremos a continuación respecto de la política estatal sobre la cuestión indígena y, en consecuencia, respecto de los cambios y de las transformaciones en los “regímenes de visibilidad étnica” en la Argentina.

Podríamos pensar que el primer quiebre respecto del accionar estatal en torno a la problemática indígena se da a mediados de la década de 1940, con el primer peronismo. Como sostienen Gordillo y Hirsch, se consolida en este período una retórica populista e inclusiva que va a incorporar a la población indígena al sujeto “pueblo” a quien busca interpelar:

Al nivel de los imaginarios nacionales, el legado más importante del peronismo fue sin duda el expandir la visión pública sobre el contenido de la Nación Argentina. La retórica y política peronistas incluyeron dentro de la comunidad imaginada nacional a actores previamente marginados como las mujeres (que ganaron el derecho al voto), los indígenas (que obtuvieron derechos de ciudadanía) y los sectores criollo-mestizos del interior del país que migraban en número creciente a Buenos Aires (2010: 25).

No obstante, como bien enfatiza Grimson, esta “inclusión” supuso una invisibilización de la cuestión indígena, en una sociedad que se pretendía “homogénea”. Así, la etnicidad no logró constituirse en un lenguaje político relevante. Como sostiene el autor, “la presión del Estado nacional para que la nación se comporte como una unidad étnica, junto a su efectiva capacidad de inclusión social, resultó en que toda diferenciación o particularidad fuera percibida como negativa o, directamente, resulte invisibilizada” (2003: 150).

En los años que siguieron al golpe de Estado que derrocó al peronismo en 1955, los sucesivos cambios de gobierno le dieron a la política indigenista estatal un rumbo más errático. Sin embargo, se concreta en esta época el primer intento por hacer más visible la presencia indígena en el país: la realización, entre 1966 y 1968, del primer censo indígena nacional. Esto se vio acompañado por el incremento y la visibilización de las prácticas de lucha y reivindicación indígenas, que emergieron en concordancia con la radicalización de las movilizaciones populares desencadenada por la dictadura militar de 1966-1973 (Gordillo y Hirsch, 2010). Este surgimiento de formas de activismo político fue duramente truncado con la dictadura militar que se inicia en 1976, la cual extiende crudamente la represión estatal e impulsa un gran retroceso ideológico-político en materia indígena: “la dictadura militar de 1976-1983 no solo acentuó profundamente el contexto político adverso, con el incremento en la represión estatal, sino que además representó un intento por parte del Estado de reconstituir la vieja visión hegemónica sobre la barbarie indígena” (Gordillo y Hirsch, 2010: 27).

Con el retorno de la democracia en 1983 se inicia un período de avances en materia jurídica, en beneficio de los derechos de los pueblos indígenas. Así, entre los aspectos más importantes se destacan: la sanción, en 1985, de la Ley 23302 “De Política Indígena y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes”, y la creación —estipulada en la Ley— del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas; la reforma constitucional de 1994 que introduce el inciso 17 del artículo 75, derogando el antiguo inciso 15 que ordenaba al Congreso “conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”; y finalmente, la ratificación del

Convenio 169 de la OIT. Estas mejoras legales fueron, en gran parte, el resultado de las demandas de grupos indígenas organizados que incrementaron sus acciones militantes en la década del noventa (Gordillo y Hirsch, 2010).

Este incremento de las acciones de lucha y reivindicación por parte de la población indígena es contextualizada por Grimson, en sintonía con el planteo de Gordillo y Hirsch, en el marco de un pasaje de la invisibilización indígena de las décadas del cuarenta y cincuenta a una visibilización en los noventa, a una “creciente etnicización de la acción pública y la organización social” (Grimson, 2003: 144). Esto puede entenderse en función de lo que Lenton y Lorenzetti (2005) llaman el “Estado neosistencialista” de los noventa: un Estado neoliberal que implementa programas de asistencia a la pobreza, a partir de los cuales se individualizan los problemas y se responsabiliza a los beneficiarios de la asistencia (dentro de los que se cuenta a la población indígena), negando el carácter social y estructural de la pobreza. En este mismo sentido Matarrese, Gómez y Spadafora, que analizan los procesos políticos y organizacionales de obtención de tierras por parte de comunidades pilagá y toba de Formosa, sostienen que los “dos rasgos centrales de la década de 1990 han sido la descentralización de las políticas y recursos del Estado y la mayor importancia que cobraron los municipios locales. En el oeste formoseño ese proceso de descentralización se tradujo en una mayor participación ciudadana de la población indígena” (2010: 247). Estas nuevas políticas estatales demandan la participación, el involucramiento del beneficiario mediante alguna contraprestación, y esto termina mezclándose —en lo que Lenton y Lorenzetti llaman una “confluencia perversa”— con las demandas de acción y de espacios de decisión en la política nacional que llevan adelante las organizaciones indígenas. Esto deriva en una “disputa semántica” cuyas dos caras de la moneda son expresadas por Grimson del siguiente modo: “desde los años ochenta y noventa, nuevos clivajes cobraban relevancia y una creciente diferenciación étnica, tanto como discriminación y xenofobia como en términos de reivindicación y reclamo, adquiría relevancia política” (2010: 145).

El régimen de visibilidad étnico vuelve a sufrir un revés con la crisis de 2001 y 2002, virando de la visibilidad pública que había alcanzado la diversidad étnica en los noventa a una nueva invisibilización. En esta ocasión, ante la generalización de la pobreza, la miseria, el desempleo, el activismo indígena articuló sus reclamos con las demandas y acciones de lucha del resto de los sectores populares, dejando —por el momento— en silencio los reclamos etnicizados (Grimson, 2010: 154). Paralelamente, como sostienen Lenton y Lorenzetti, desde la lógica estatal se implementan programas sociales que subsumen la “problemática indígena” en la problemática compartida “por todos los pobres”, afianzando el “desdibujamiento de la cuestión indígena” que se da en el marco de un reconocimiento público de la pauperización masiva y de contención de la protesta social (2005: 250).

Finalmente, podemos arriesgar la hipótesis de que en el nuevo ciclo de estabilidad económica que se inicia en el 2003, en un contexto de mejora de las condiciones de vida respecto de la década anterior, pero de cierta continuidad en términos de derechos de los pueblos indígenas, cuyo reconocimiento sigue limitado al plano jurídico, las acciones de lucha vuelven a

etnicizarse y las necesidades, reclamos y demandas de la población indígena vuelven a alcanzar visibilidad pública. Como sostienen Gordillo y Hirsch,

[Estas movilizaciones y reclamos] han hecho que los grupos indígenas hayan incrementado y fortalecido su capacidad de controlar algunas de las fuerzas y decisiones que afectan sus propias vidas. Y ello ha hecho que, a diferencia de lo que era el caso solo hace unas décadas atrás, el componente indígena de la Argentina haya dejado de ser una presencia ausente y se haya constituido en un aspecto ineludible del mosaico sociocultural nacional (2010: 32).

Así, podemos encontrar diversas referencias a las acciones de lucha llevadas a cabo por comunidades indígenas organizadas en distintos medios gráficos del país: “Las comunidades indígenas redactaron un documento con nueve reclamos centrales...” (19/06/2006 *Página 12*); “Comunidades tobas de Resistencia cortan la ruta 11 en reclamo de trabajo y vivienda” (18/06/2009 *Indymedia*); “Desde hace cuatro meses la comunidad toba corta una ruta en reclamo de tierras en Laguna Blanca” (25/11/2010 *Página 12*); “Tobas: una semana de huelga de hambre en reclamo por sus tierras” (30/12/2010 *La Nación*); “Para la Rosada, la demanda de los tobas es un tema judicial” (30/04/2011 *Clarín*); “El gobierno y los tobas acordaron un plan para discutir los reclamos” (10/05/2011 *Clarín*); “La comunidad toba-qom de Tigre reclamó ‘tierras para trabajar y leyes que nos amparen’” (20/08/2012 *Primera Fuente*).

Estos diversos titulares dan cuenta de la repercusión a nivel mediático que han alcanzado reclamos y demandas indígenas, en este caso Qom, en los últimos años y nos permiten pensar en la emergencia de un nuevo régimen de visibilidad en el que las luchas indígenas se hacen públicas a nivel nacional. Comunidades Qom haciendo huelgas de hambre, cortando rutas, o acampando en Plaza de Mayo y esperando ser oídas por las distintas autoridades locales, provinciales y nacionales nos permiten pensar en el surgimiento de un nuevo contexto en el que si bien persisten las desigualdades reales, se consolidan también las condiciones de posibilidad para que las luchas indígenas no solo tengan lugar como tales, sino también que puedan ser oídas y ganen repercusión.

Un ejemplo concreto de la nueva visibilidad que adquiere la presencia indígena en el país es brindado por la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas que se realizó en los años 2004 y 2005, y que constituye la primera experiencia nacional de “medición” de la población indígena en el marco de un Censo General de Población. En este caso, la encuesta fue realizada como complemento del Censo Nacional del año 2001, a modo de encuesta postcensal: se encuestó a aquellas personas que durante el Censo General se reconocieron descendientes o pertenecientes a un pueblo indígena, es decir que la noción que orientó la encuesta fue la de “autorreconocimiento” o “autoadscripción”.

Si bien este sistema presenta ciertas limitaciones, creemos que es igualmente productivo en tanto aporta datos “objetivos” que pueden ser subjetivados por los propios pueblos indígenas en función de sus diversos reclamos. Como sostiene Maidana, y como veremos más adelante, las distintas clasificaciones y producciones estatales de sentido, en este caso los datos censales, permiten fortalecer las demandas de los pueblos indígenas, “transformándose en

herramientas de lucha” (2009: 48). Una información oficial que, en contra de la histórica y pretendida conformación “no indígena” de la población argentina, declara la existencia de 457.363 personas que se reconocen pertenecientes a un pueblo indígena, de 142.966 personas que no se reconocen pertenecientes pero sí descendientes de primera generación y de 31 pueblos indígenas distintos en el país, es muy factible de volverse herramienta de demandas en la arena política para las comunidades.

De todos modos creemos que, en el plano del análisis de las Ciencias Sociales, estos datos estadísticos no sirven por sí solos para dar cuenta de la situación de los pueblos indígenas en el país, y resulta muy productivo cruzar esta información estadística y censal con los análisis que aportan distintas investigaciones empíricas respecto de los sentidos, motivaciones y valoraciones concretas de los propios actores en torno a sus experiencias migratorias.

Una dimensión central de esta historia: el proceso migratorio

Como se mencionó anteriormente, a partir de la constitución del Estado-nación argentino, a fines del siglo XIX, y en especial durante la primera mitad del siglo XX, los indígenas fueron privados del acceso a la tierra como medio de subsistencia, y obligados a sedentarizarse y proletarizarse, mayormente como empleados en establecimientos rurales, o estacionalmente en ingenios azucareros o en emprendimientos algodoneros. A partir de la década de 1950, como consecuencia del desempleo generado, en parte, por la “crisis del sector algodonero” (Gordillo y Hirsch, 2010: 26) y, en parte, por la “mecanización de la cosecha del algodón” (Vivaldi, 2010: 104), muchas familias Qom del Chaco y Formosa migraron a ciudades como Rosario, Buenos Aires y La Plata, en donde se establecieron en asentamientos periurbanos (Gordillo y Hirsch, 2010; Vivaldi, 2010; Wright, 2008; Maidana, 2009; Gordillo, 2007; Briones, 2004). En este sentido resulta muy interesante la propuesta de Maidana de analizar las migraciones indígenas como “respuestas/resistencias” (2009: 46) frente a la expulsión de mano de obra que supuso la industrialización y la ampliación de la frontera agrícola en la segunda mitad del siglo XX. Entender estas migraciones como “respuestas/resistencias” supone comprenderlas directamente vinculadas a los procesos de expropiación y destierro a los que fueron sometidas las comunidades indígenas (antes, las campañas militares y la expansión de la frontera agrícola, hoy el avance del desmonte y la sojización).

No obstante, para pensar esta presencia Qom en barrios periféricos de los grandes centros urbanos, y habilitar así una comprensión de la diversidad del país que abandone la idea de *argentinidad* asociada directamente a lo *no indígena*, además de comprender las condiciones históricas, sociales y económicas en que se produce la migración, resulta interesante también indagar en los sentidos atribuidos a esta experiencia por los propios migrantes, y en las motivaciones que la justifican.

En esta línea, Vivaldi (2010) realiza un interesante trabajo etnográfico en un barrio Qom de la ciudad de Formosa a partir del cual explora las motivaciones y las justificaciones que llevaron a una comunidad Qom de una zona rural (“el monte”) a migrar a “la ciudad”. La noción que articula estas justificaciones, y que se asocia directamente a “la ciudad” en el imaginario de los

migrantes, es la de “progreso”. El “progreso” permite pensar la posibilidad de una “aboriginalidad” que no esté asociada a la “pobreza”. En este sentido, “progreso/ciudad” se constituye como oposición directa de “pobreza/monte”, lugar de procedencia asociado a las carencias que se busca superar. La idea de progreso organiza la experiencia de migración a la ciudad, en un *continuum* que incluye, primero, a las comunidades rurales, luego, a las ciudades en la región chaqueña y, finalmente, a las grandes ciudades como Rosario, Buenos Aires y La Plata. Es la esperanza de “progresar”, de encontrar empleo, de poder mantener una familia, de tener mejores condiciones de vida, la que los conduce a dejar el lugar de proveniencia —en general asociado a la pobreza, a la carencia— y asentarse en zonas periurbanas de las grandes ciudades.

Es importante aclarar que el “progreso” no debe entenderse únicamente en términos económicos; por el contrario, esta noción adquiere múltiples significados para los actores: desde cobrar un sueldo para poder comprar alimentos y consumirlos en el hogar o construir una casa de material, hasta la capacidad de participar en las Iglesias Evangélicas que existen en el barrio, la posibilidad de enviar a los hijos a la escuela, de estar cerca de servicios estatales como los comedores y centros de salud, la posibilidad de entrar en contacto con organizaciones que provean planes sociales, etcétera.

Finalmente, esta idea de la búsqueda de “progreso” como motivación de la migración aparece como una dimensión importante para entender la decisión y necesidad de los Qom de migrar, sin embargo, no puede ser considerada la única que juega en la justificación de iniciar un proceso migratorio. Por el contrario, y siguiendo a Canevaro en su noción de “procesos de decisión” (Canevaro, 2007: 23), podemos decir que las motivaciones que conducen a una persona a emigrar de su lugar de origen no son unívocas sino múltiples y complejas, relacionando aspectos económicos, familiares, educativos, políticos, etcétera. A su vez, tampoco puede entenderse aisladamente la decisión de una persona a migrar, como si esta fuera un individuo autónomo que no evalúa más que intereses propios. Como sostiene Mallimaci Barral, “varones y mujeres, toman las decisiones de migrar formando parte de relaciones sociales, familiares y de amistad, y en ciertos contextos económicos históricos”, esto es lo que la autora denomina “estructura relacional de la migración” (Mallimaci Barral, 2010: 2). En esta misma línea, Maidana introduce la noción de “cadenas migratorias”, y dentro de ella, la noción de “redes de parentesco”, según las cuales los familiares 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. Esto, según la autora, permite dar cuenta “de las experiencias concretas y de las subjetividades que se articulan con los elementos estructurales en juego” (2009: 49), y en este sentido puede considerarse como “un factor explicativo de los procesos de migración y de reconstrucción territorial e identitaria de los migrantes qom” (Maidana, 2009: 45).

A modo de síntesis

En este trabajo buscamos realizar un acercamiento al fenómeno de la migración de pueblos Qom a las grandes ciudades, elaborando primero un recorrido por las distintas transformaciones sociales y políticas en el país con relación a la cuestión indígena, y en consecuencia, por las condiciones de posibilidad para que la migración de estas comunidades haya sido posibles; y recuperando luego los aportes de investigaciones empíricas respecto a los sentidos construidos por los propios migrantes en torno a sus experiencias, entendiendo que el análisis de los motivos que condujeron a las comunidades indígenas a migrar y sus experiencias en los barrios periurbanos en los que se asientan, contribuye a hacer más visible la presencia indígena en el país y a desmontar la idea de que los argentinos “venimos de los barcos”.

Así, realizamos un acercamiento a las transformaciones históricas en el país, centrando la mirada principalmente en las distintas políticas implementadas por los gobiernos con relación a la problemática indígena, paralelamente al grado de organización y acción que han manifestado las comunidades indígenas en los distintos contextos políticos, sociales y económicos. Estos dos aspectos fueron articulados en lo que Grimson (2003) llama “régimen de visibilidad étnica”, a partir del cual la diversidad étnica y las demandas y las reivindicaciones indígenas alcanzan visibilidad pública o son invisibilizadas o son absorbidas por otras lógicas de acción.

El proceso migratorio rural-urbano de las comunidades Qom comienza en la década del cincuenta, en el marco de una política indigenista que pretende subsumir la diversidad étnica a una pretendida homogeneidad nacional, y continúa en las décadas siguientes, profundizándose en especial en la década del noventa, década en la que el aumento del desempleo y la pobreza generan, por un lado, el resurgimiento de las demandas y acciones de lucha y, por el otro, la implementación por parte del Estado de políticas asistencialistas que individualizan y responsabilizan a sus beneficiarios; ambos aspectos que terminan confluyendo en un aumento en la visibilidad de la diversidad étnica. Este contexto económico desfavorable, en especial para las clases medias y los sectores populares, se profundiza con la crisis del 2001 y 2002, donde vuelve a invisibilizarse la diferencia étnica, ahora por la articulación de las distintas demandas sociales. En este marco de pobreza, desempleo, precariedad y marginalidad generalizada, y en el cual las provincias de Formosa y Chaco —lugar de origen de estos pueblos migrantes— pueden contarse entre las zonas más afectadas, considerando su carácter de regiones históricamente marginadas en la estructura económica y geopolítica nacional, el imaginario que construyen muchos Qom migrantes y que funciona como elemento de (auto)justificación y motivación del desplazamiento es la asociación “ciudad/progreso”.

Es la esperanza de “progresar” la que los conduce a dejar el lugar de proveniencia —en general asociado a la pobreza y a la carencia— y asentarse en zonas periurbanas de las grandes ciudades, barrios en los que construirán su nueva vida, incorporando nuevas dimensiones y experiencias a aquellas prácticas, hábitos y sentidos que aún los vinculan a sus lugares de origen. Estas reconfiguraciones en las formas de identificación, creemos, no

deberían entenderse como “pérdida de identidad”, sino como transformaciones en los sentidos y experiencias que conforman una etnicidad que no es esencial e inmutable, sino producida y cambiante.

Creemos, en línea con lo que plantea Liliana Tamagno (2003), que abordar una temática como esta contribuye a dar visibilidad y relevancia a la situación de los pueblos indígenas en el país, y a desmontar también la tan difundida idea de que la *argentinidad* es blanca, europea, no indígena.

Notas

(1) El texto del art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional Argentina reza “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

(2) Que alcanza rango constitucional recién en el año 2011.

Bibliografía

- Briones, C. (2004), “Construcciones de aboriginalidad en Argentina”, *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin 68, pp. 73-90.
- Canevaro, S. (2007), “Migración, crisis y permanencia de la migración peruana en la ciudad de Buenos Aires. Trayectorias laborales e identidades sociales”, presentada en VIII Congreso Nacional de Estudios del Trabajo, ASET, Buenos Aires.
- Freidin, B. (1996), “Trayectorias laborales, conceptos y valores sobre el trabajo de mujeres migrantes pobres”, presentada en 20.º Congreso Internacional de la Latin American Studie Association, México.
- Gómez, M.; Matarrese, M. y A. M. Spadafora (2010), “Rumbos y laberintos de la política étnica: Organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la provincia de Formosa (pilagá y toba)”, en Gordillo y Hirsch (comp.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía.
- Gordillo, G. (2007), *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*, Buenos Aires, Prometeo.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010), “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”, en Gordillo y Hirsch (comp.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía.
- Grimson, A. (2003), “La vida política de la etnicidad migrante: hipótesis en transformación”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 17, N.º 50.
- (2011), “Doce equívocos sobre las migraciones”, *Revista Nueva Sociedad* N.º 233, Buenos Aires.
- Lenton, D. y M. Lorenzetti (2005), “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los pueblos indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista”, en Briones C. (ed.),

Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad, Buenos Aires, Geaprona.

- Maidana, C. A. (2009), "Volver a la tierra. Parentesco, redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria", en Tamagno (coord.), *Pueblos indígenas: interculturalidad, colonialidad y política*, Buenos Aires, Biblos.
- Mallimaci Barral, A. I. (2010), "Las formas de narrar. Posibilidades y limitaciones de género en la construcción de trayectorias migratorias", presentado en X Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y V Congreso Iberoamericano de Estudios de Género: "Mujeres y Género: Poder y Política", Luján.
- Vivaldi, A. (2010), "El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio Toba" en Gordillo, G. y Hirsch S. (ed.), *Disputas indígenas e identidades en conflicto en Argentina: Historias de invisibilización y reemergencia*, Buenos Aires, La Crujía.
- Wright, P. (2002), "'Ser católico y ser evangelio': tiempo historia y existencia en la religión toba", *Revista Antropológicas*, Año 6, Vol. 13 (2).
- (2007), "Diálogos laterales qom: antropología y filosofía en la perspectiva postcolonial", *Revista Cultura y Religión*, Vol.1, N.º 1.
- (2008), *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos.