



Antípoda. Revista de Antropología y
Arqueología

ISSN: 1900-5407

antipoda@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Iñigo Carrera, Valeria

Trabajadores indígenas en el Chaco argentino: algunos sentidos estigmatizadores

Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 17, julio-diciembre, 2013, pp. 229-251

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81429096011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TRABAJADORES INDÍGENAS EN EL CHACO ARGENTINO: ALGUNOS SENTIDOS ESTIGMATIZADORES*

VALERIA IÑIGO CARRERA**

v.inigocarrera@conicet.gov.ar.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN Los qom del Chaco centro-oriental (en el extremo noreste de Argentina) constituyen una población trabajadora desplazada de la producción agropecuaria. El objetivo del presente trabajo es avanzar sobre las formas que la materialidad de este proceso asume en la conciencia de los sujetos, a través del despliegue de los siguientes sentidos: la tensión entre "marisca" y "trabajo", la supuesta ausencia de una "cultura productiva" y la "dependencia" en que se encontrarían sumidos los indígenas chaqueños.

PALABRAS CLAVE:

Qom, marisca, trabajo, producción, Chaco argentino.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda17.2013.13>

* Las consideraciones aquí vertidas fueron presentadas anteriormente en mi tesis doctoral, que analiza el proceso de producción de los qom del este de la provincia argentina de Formosa como trabajadores, ciudadanos e indígenas (Iñigo Carrera, V., 2008). La investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y la Universidad de Buenos Aires. Agradezco a los evaluadores anónimos y a la editora invitada, cuyos comentarios enriquecieron la versión final del presente trabajo.

** Doctora en Antropología, Universidad de Buenos Aires. Argentina.

INDIGENOUS WORKERS IN EL CHACO, ARGENTINA: SOME STIGMATIZING CONCEPTS

ABSTRACT The indigenous Qom people of the central-eastern Chaco (in northeastern Argentina) are workers who are being expelled from agrarian production. This work seeks to help us understand the materiality that this process assumes in peoples' minds, teasing out the following meanings: the tension between "marisca" and "labour", the supposed absence of a "productive culture", and the "dependency" in which Chaco indigenous people allegedly are immersed.

KEY WORDS:

Qom, marisca, labor, production, Argentinean Chaco.

TRABALHADORES INDÍGENAS NO CHACO ARGENTINO: ALGUNS SENTIDOS ESTIGMATIZADORES*

RESUMO Os qom do Chaco centro-oriental (no extremo nordeste da Argentina) constituem uma população trabalhadora deslocada da produção agropecuária. O objetivo do presente trabalho é avançar sobre as formas que a materialidade desse processo assume na consciência dos sujeitos, por meio da implementação dos seguintes sentidos: a tensão entre "marisca" e "trabalho", a suposta ausência de uma "cultura produtiva" e a "dependência" em que se encontrariam submersos os indígenas do Chaco.

PALAVRAS-CHAVE:

Qom, marisca, trabalho, produção, Chaco argentino.

TRABAJADORES INDÍGENAS EN EL CHACO ARGENTINO: ALGUNOS SENTIDOS ESTIGMATIZADORES

VALERIA IÑIGO CARRERA

INTRODUCCIÓN

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS, LAS FORMAS DE ACCIÓN POLÍTICA de los *qom* de la porción oriental del Chaco central (en el extremo noreste de Argentina)¹ revelan una particularidad: su implicación en un proceso de lucha desplegado a mediados de la década de 2000 por pequeños productores de mercancías agrarias y trabajadores rurales criollos (es decir, descendientes de aquellos procedentes de las provincias argentinas de Chaco y Corrientes y de la vecina República del Paraguay). Esta participación encontró su expresión en los reclamos contenidos en los petitorios del Movimiento Campesino de Formosa –Mocafor–, cuyo destinatario era la administración provincial: subsidios compensatorios para pequeños productores algodoneros, apoyo tecnológico y precios justos para productores campesinos, trabajo para desocupados mediante la agroindustria, agua potable y energía eléctrica para las comunidades rurales, becas para estudiantes de pocos recursos, mayor presupuesto e inversión en salud y educación públicas, regulación de las producciones transgénicas, devolución de tierras expropiadas a las comunidades indígenas, tierra para trabajo a familias campesinas sin tierra, defensa de los recursos naturales ante su concentración, extranjerización y destrucción (Mocafor, 2005). Que la lucha fuera por derechos considerados básicos (educación, salud, trabajo), por la tierra (su acceso, devolución, titularización, no concentración ni extranjerización) y por la asistencia en la producción, comercialización e industrialización de las mercancías agrarias, y luego, también, por el acceso a los programas sociales de asistencia a la pobreza y al desempleo, no hace sino

1 Se trata de aquella porción del Chaco argentino que se extiende entre los ríos Bermejo y Pilcomayo (límite fronterizo, allí, entre Argentina y Paraguay), comprendiendo la totalidad de la provincia de Formosa y el noreste de Salta. Me refiero, en este trabajo, a los *qom* de Misión Tacaaglé, Potae Napocna Navogoh (ambas, comunidades rurales ubicadas sobre la ruta nacional N° 86, cercanas al río Pilcomayo y distantes, respectivamente, unos 195 y 137 km de la ciudad capital de Formosa) y Namqom (barrio periurbano ubicado a 10 km de la capital formoseña).

evidenciar que quien la protagonizaba era una población trabajadora que se encontraba cada vez más en exceso para los requerimientos del capital agropecuario en general y algodónero en particular².

No es mi propósito aquí avanzar sobre las mencionadas formas de acción política en sí mismas, cuyo análisis ha sido objeto de otros escritos (Iñigo Carrera, V., 2012a y 2012b). Antes bien, la finalidad del presente trabajo es examinar el proceso que se encuentra en su base: el desplazamiento de la producción (me refiero, en particular, a la producción algodónera) del que son objeto los *qom* del Chaco centro-oriental.

Por cierto, de las formas que tomó el avance del capital en el Chaco central, fue el cultivo del algodón el que, desde que inició su ciclo sostenido de expansión en la década de los treinta, absorbió en mayor proporción la masa de brazos indígenas de la porción oriental de dicha región (Bartolomé, 1972; Gordillo, 2004); aquella separada, de manera repentina y violenta, de sus condiciones materiales de existencia originarias³. La incorporación de los *qom* a esa producción fue bajo la forma de trabajadores asalariados de temporada en las labores de carpida (desmalezamiento) y cosecha del cultivo y como pequeños productores independientes de algodón en bruto. Pero su absorción o su expulsión se vieron determinadas por los sucesivos momentos de fuerte expansión, intercalados con otros de igualmente fuerte contracción, que han caracterizado históricamente la escala de la producción algodónera; la tendencia decreciente en la superficie implantada y en el volumen de la producción, que se detecta detrás de esos movimientos de vaivén; el cambio en las condiciones técnicas de la producción de algodón, a partir de la década de 1980, a través de la introducción del control químico y mecánico de las malezas y de la cosecha mecánica; el proceso de concentración y centralización del capital algodónero y su expresión en la creciente diferenciación entre los agentes de la producción, que aceleró su tendencia en los noventa.

El conjunto de estas determinaciones ha generado la progresiva mutilación de los atributos productivos de la fuerza de trabajo indígena, la cual encuentra múltiples expresiones: la también progresiva limitación en la participación del cultivo del algodón, como productores independientes del textil y como trabajadores estacionales; el arrendamiento de sus parcelas de tierra a terceros, por falta de herramientas e insumos para ponerla en producción, y su

2 El algodón es el principal, si no único, cultivo comercial de medianos y pequeños productores, entre estos últimos, los *qom*.

3 Cordeu y Siffredi (1971) y Miller (1979) reseñaron la importancia de la agroindustria del algodón para los *qom* de la provincia de Chaco (en términos regionales, el Chaco austral).

posterior asalarización como carpidores y cosecheros en sus propias tierras; la caída del salario obtenido como cosechero, que apenas representa la reproducción física durante el período de trabajo; la venta de los productos del trabajo artesanal y de los subproductos de la “marisca” (caza de animales silvestres, pesca, recolección de frutos silvestres y miel) por debajo del valor al que luego se realiza normalmente en el mercado, con lo que quien adquiere la mercancía del productor directo indígena se apropia de una parte del valor que éste produjo; la constitución generalizada de los *qom* en beneficiarios de programas sociales de asistencia a la pobreza y al desempleo.

Decía que el propósito de este trabajo es examinar el proceso de desplazamiento de la producción del que son objeto los *qom* del Chaco centro-oriental. Pero, por cuanto abordé su materialidad en otro sitio (Iñigo Carrera, V., 2008 y 2009), lo que aquí me interesa es atender a las formas que asume esa materialidad en la conciencia de los sujetos⁴. La tensión entre “marisca” y “trabajo”, la supuesta ausencia –o, en el mejor de los casos, pérdida– de una “cultura productiva” y la “dependencia” en que se encontrarían sumidos los indígenas chaqueños constituyen los ejes de construcción de sentidos (y prácticas) cotidianos que habitan –de maneras encontradas y no fijas– la conciencia y asumen expresión en enunciaciones o concepciones (de los *qom*, agentes del Estado, criollos), cuya presentación atraviesa este trabajo. Mi argumento, que sintetizo en el apartado conclusivo, es que se trata de unas construcciones de sentido que evidencian una estigmatización de las formas en que los trabajadores indígenas (re)producen su vida.

¿“MARISCA” VERSUS “TRABAJO”?

“Así como mariscan en el monte, mariscan en la ciudad” constituye una expresión frecuente entre los agentes de la administración pública formoseña. Se refieren, claro está, a los pobladores indígenas de la provincia⁵. A principios

4 Atendiendo a lo planteado por Menéndez (2002), en el sentido de que la mayoría de los antropólogos, a pesar de preocuparse casi inéditadamente en la actualidad por recuperar el sujeto, no explicitan ni reflexionan sobre la concepción de subjetividad que manejan, quisiera realizar al respecto dos señalamientos de manera por demás sintética, pues se trata de una cuestión que excede ampliamente los límites de este trabajo. Primero, que todo sujeto existe socialmente como configuración resultante de una multiplicidad de determinaciones (históricas, estructurales, institucionales, cotidianas) (Trincheri, 1994). Segundo, que, en cuanto lo anterior, el sujeto construye sentidos –o produce representaciones– de manera condicionada por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad (Marx y Engels, 1973) o, lo que es lo mismo, que la conciencia es la expresión en ideas de las condiciones materiales de la vida humana (Iñigo Carrera, J., 2008).

5 Según los resultados del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, habitan Formosa 32.216 personas que se autorreconocen como descendientes (porque tienen algún antepasado) o pertenecientes (porque se declaran como tales) a algún pueblo indígena. Representan, así, un 6% de la población total de la provincia.

del año 2000, quien presidía el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), la agencia provincial para la administración de los asuntos indígenas, enriquecía aquella expresión en los siguientes términos: “Viste que ellos le dicen mariscar. Salís a mariscar al monte y como que también el mariscar se traslada a este monte que es la ciudad: visitar el Ministerio de Acción Social, una gran dependencia de pedir todo. Entonces, bueno, si consigo, consigo. Así como cuando vas a cazar, si cazás, cazás, si no...”.

Pero la proyección de la práctica de la caza, pesca y recolección al espacio urbano para explicar la forma de (re)producir la vida en este último constituye un supuesto fuertemente arraigado que no se revela exclusivo de los agentes del Estado provincial. Un pequeño productor criollo de la localidad de Misión Tacaaglé, integrante del Mocafor, no sólo reproducía aquella proyección, sino que también explicaba la productividad del trabajo indígena en la producción algodonera sobre la base de aquella especificidad cazadora-recolectora:

Son lentos para cosechar algodón. Hacen ochenta kilos, mientras que el blanco hace ciento veinte kilos. Pero son más limpios⁶. Son menos productores que los criollos, producen en menor cantidad. Los aborígenes no tienen esa cultura. Sólo algunos son buenos productores. Pero ellos tienen otra cultura. Preparan el suelo, tiran la semilla y dejan, no se ocupan. Viste que históricamente han sido más cazadores-recolectores. [...] Antes mariscaban en el monte, ahora en el pueblo⁷.

6 Las cualidades del indígena como cosechero son compartidas por quien se desempeñaba en 1999 como subsecretario de Empleo de la provincia: “El cosechero aborígen produce un algodón de una muy buena calidad, un algodón limpio. Pero su rendimiento es bajo. Cosecha entre veinticinco y treinta kilos por día contra setenta kilos del criollo. [...] hacen el cálculo de cuánto tienen que cosechar para conseguir la comida para subsistir durante el tiempo que dura la cosecha. No tienen el concepto de acumulación ni el de reserva”.

7 La producción académica sobre estos pueblos no ha sido ajena a este tipo de argumentación. Más adelante hago referencia a la etnología fenomenológica –que conoció su apogeo durante los años de la última dictadura militar en Argentina– y su contribución a la producción de contenidos de esencialismo y ahistoricidad en torno a aquéllos. Más acá en el tiempo, idénticos contenidos han visto la luz bajo la forma de otra expresión: la atribución a la “cultura de cazadores-recolectores” de un rol determinante en sus actuales formas productivas. Por cierto, “la cultura de los indígenas del Gran Chaco explicaría la importancia entre ellos del trabajo asalariado, la dependencia a programas asistenciales y de desarrollo, la mendicidad, la búsqueda de residuos en las ciudades y la relativamente débil gravitación de la producción agrícola mercantil” (Gordillo, 2006: 279). Distintos antropólogos han formulado este tipo de argumentación. Von Bremen (1987 y 2000) sostiene que el ajuste de los ayoreo del Chaco paraguay a las condiciones modernas de vida encierra en sí una continuidad, en cuanto sociedad cazadora-recolectora que no producía mediante una acción intencional y consciente los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades sino que tomaba los recursos ya existentes en la naturaleza, en su adaptación a las condiciones actuales de vida el interés sigue siendo el mismo: la adquisición de objetos ya existentes y dados para su propio consumo, y la caza y recolección (y la conducta y la conciencia en ellas implicadas), como medio para alcanzarla, asumen nuevas bases, tales como el trabajo asalariado y los proyectos de desarrollo. Por su parte, Braunstein y Miller (1999) y Alvarsson (1999) señalan, de manera respectiva, que la gente del Gran Chaco (Argentina, Bolivia y Paraguay), en general, y los Weenhayek bolivianos, en particular, han transferido sus capacidades recolectoras a la ciudad dándole forma a la práctica de la mendicidad.

Lo que es más importante aún, la apropiación más o menos directa de recursos ya dados –antes, de la naturaleza, ahora, mayormente de la asistencia del Estado– encarnada en la “marisca” se asociaría a una forma “no productiva” de transformación de la naturaleza. Por cierto, “no hacen producción” es otra de las expresiones habituales. Quien en 2004 era funcionaria de la Secretaría de Planeamiento y Desarrollo provincial se explayaba así: “Para ellos, la tierra no es para trabajarla, sino para habitarla. En un sentido, es similar a una posición ecologista. El primer gobernador era proindígena y les dio las tierras más lindas⁸. Se han hecho programas, se les han entregado cosas, herramientas, pero han hecho desastres, todo han vendido”. En una palabra, la funcionaria transmitía la actitud pasiva que en apariencia tendrían los indígenas hacia la naturaleza. Y aun cuando se reconoce que trabajan, el carácter productivo de su trabajo resulta constantemente tensionado:

Ellos son cazadores-recolectores. Históricamente, y todavía mantienen. Entonces yo creo que nosotros nos hemos equivocado en querer implantar un modelo productivo que son modelos nuestros: ladrillería, carpintería, agricultura. [...] Entonces, hemos transferido lo que nosotros conocemos, lo que creemos válido, y ahí es el choque porque [...] el sistema que funciona no es el de ellos. [...] Pero también entra el concepto cultural, ¿no? Es decir, un poco aquello de que ¿qué hacía el paisano? El paisano recolectaba, iba a pescar [...] Ahí es donde lo económico no funciona. Tienen la tierra, por ejemplo, todas las comunidades tienen la propiedad de la tierra. Y, bueno, creo que es un paso importante. Pero vos no ves tierras productivas, que se encare algo desde la tierra. [...] No es que el aborígen es vago porque si no se deforma, se dice “el aborígen no trabaja”. Yo creo que salir a cazar, salir a las ocho de la mañana a cazar y volver a las seis, siete de la tarde, que tenés que caminar en el monte con el calor y todo, es un trabajo. Si hacen ése pueden hacer otro, entonces no es que la gente no trabaja, cuesta insertarse. [...] El problema del Plan Trabajar⁹, otro inconveniente. Nosotros hemos planteado que el Plan Trabajar no responde a las necesidades

8 Floro Bogado ejerció la gobernación entre 1983 y 1987. En 1984, con la sanción de la Ley Integral del Aborígen N° 426, se inició la regularización de la situación de dominio de las tierras que ocupan las comunidades indígenas. Según datos del Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales (2012), la superficie rural en manos de esas comunidades (ya fuera bajo la forma predominante de títulos comunitarios y también de títulos individuales) ascendía en 2012 a 307.424 hectáreas. No obstante, por cuanto la transferencia de derechos se ha limitado a áreas reducidas, la movilización indígena es aún en defensa del territorio y en torno al manejo de los recursos naturales presentes en el ámbito del frente expansivo regional.

9 Se trató de un programa de empleo para la emergencia ocupacional ejecutado durante los noventa. Sus beneficiarios (desocupados que no contaran con ningún tipo de prestación social) recibían una ayuda económica no remunerativa, debiendo realizar a cambio tareas en proyectos desarrollados por organismos de la administración pública u organizaciones no gubernamentales sin fines de lucro. Del conjunto de programas implementados en ese decenio, en la mayoría de los casos bajo la órbita del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación, se destacó el Programa Trabajar, tanto por su duración efectiva (desde fines de 1995 hasta 2001) como por el número de beneficiarios que tuvo (Golbert, 2004).

de las comunidades. Por lo general, el Plan Trabajar se le da a la municipalidad de un lugar, entonces, ¿qué pasa? Vos te imaginás, nosotros tenemos comunidades que en vez de poder, queremos alambrar, tenemos el alambre y queremos que el Plan Trabajar pueda cubrir la mano de obra, y eso no está contemplado. Entonces vos tenés que al aborigen lo llevan a arreglar la plaza, hacer trabajos en el pueblo, porque eso está contemplado. Lo que nosotros planteamos es que para las comunidades no haya un Plan Trabajar especial pero se tenga en cuenta que es una problemática distinta, que tiene que responder a las necesidades de la comunidad. Bueno, ésa es una discusión. Cuando se habla de programas Trabajar productivos, ¿cuál es la concepción de lo productivo? [...] Nosotros presentamos programas de alambrado de tierras y no se lo considera productivo en el Plan Trabajar. Ahora nosotros creemos que alambrando las tierras es productivo, por cuanto la conservación del monte, mejoran las tierras, y es el aspecto de una economía propia, la gente indígena vive de la caza, la pesca, la recolección de frutos, recolección para hacer su artesanía. Entonces eso es productivo. En el sistema capitalista eso no se considera.

Más adelante avanzo sobre la productividad del trabajo, que, en la concepción de quien se desempeñó por cerca de diez años como presidente del ICA, se presenta como esencialmente indígena. Por el momento, no resulta baladí señalar que, con sus palabras, reconoce en la caza, pesca y recolección prácticas productivas ajenas a la organización capitalista de la producción social. Es cierto que la “marisca” no constituye la expresión más evidente de la falsedad de tal ajenidad. Pero es largamente sabido que, ya sea empuñando el hacha en el obraje maderero, el machete en la zafra en los ingenios azucareros o la azada en los algodones, los indígenas chaqueños se constituyeron tempranamente en brazos baratos para la expansión del capitalismo regional¹⁰.

La tensión entre “marisca” (recordemos, caza, pesca y recolección) y “trabajo” (agricultura, cría de animales, artesanía, trabajo asalariado estacional, empleo en el sector público), presente de manera recurrente en las enunciaciones incluidas

10 Se sabe que la representación del Chaco como un territorio prácticamente inexpugnable, tanto por la naturaleza de su suelo como por aquella atribuida a sus pobladores originarios, fue corriente en los inicios del curso histórico concreto que siguió el proceso de acumulación de capital en la región. Aún a fines del siglo XIX, ésta emergía como un espacio que se resistía a ser sometido al dominio del capital y de su proyecto geopolítico. Pero también se erigió, a partir de las riquezas de su ambiente y del carácter de límite fronterizo con otros Estados-nación sudamericanos, en un espacio de potencial económico e importancia política, destinado a estar sujeto, desde y con los inicios de su colonización, a la renovada expansión de relaciones capitalistas de producción. Se sabe, además, que el desarrollo de las distintas agroindustrias en la región (obrajes madereros, explotaciones ganaderas, ingenios azucareros, plantaciones algodonerías) tuvo por condición de posibilidad no sólo la apropiación privada de la tierra, sino también la disponibilidad de mano de obra indígena. Por cierto, próximo a finalizar el siglo XIX, el indígena, en su carácter de fuerza de trabajo aclimatada y barata, era visto como el único brazo apropiado para el Chaco (Beck, 1994; Lagos, 2000). La necesidad de su sometimiento pero también de la reproducción de su existencia fue lo suficientemente clara para quienes expresaron política, militar, científica y espiritualmente el interés del capital agroindustrial (Iñigo Carrera, N., 1984).

en este trabajo, es un tópico repetido en la literatura antropológica referida a los indígenas chaqueños (Citro, 2009; Gordillo, 2004; Vivaldi, 2010; Wright, 2008). Lo es también, según Gordillo (2004), en la experiencia histórica de los *qom*. El autor asume que se trata de una tensión entre diferentes relaciones sociales de producción¹¹. Comparto su preocupación por analizarla, antes que de una manera bipolar (es decir, como expresión de una “economía dual”), como una práctica social singular en cuyo seno se desenvuelven múltiples contradicciones (Gordillo, 2004: 5; mi traducción). En su expresión metodológica, tal preocupación lo conduce a centrar el análisis en los significados culturales producidos en torno a ambos términos (“marisca” y “trabajo”). Es cierto que, al hacerlo, la “marisca” se erige en un “símbolo crucial de aboriginalidad” (Gordillo, 2004: 24; mi traducción). Quiero decir: en mi propia experiencia antropológica se repetía la evocación de los *qom* a la “marisca” como “la esencia de la cultura aborígen”. No obstante, también era frecuente su alusión como una práctica de “los que son pobres”. Cierta vez, un cazador asiduo en los campos que circundan Namqom explicaba así la práctica de la “marisca”:

Entrevistado: Toda la gente aborígen marisca. [...] porque por supuesto que somos pobres. ¿Adónde vamos a sacar la platita para comprar puchero? Si entra, bueno, puede ser que vas a comer. Pero a través de este momento, en esta época, andamos sin trabajo, si tenés un arma por ahí, podés mariscar charata, tatú, carpincho, guazuncho, es carne todo. [...] Pero hay veces dicen la gente: “¿por qué cazan ustedes?”, como esta mañana fuimos en la Fauna [Dirección de Fauna y Parques de la provincia de Formosa]. Y, bueno, nosotros estamos mariscando acá por nuestra, por nuestra raza, qué va a ser de nuestro viejo, salió de, y bueno salimos de pobres, algunos, y bueno, no dejamos, nunca vamos a dejar nuestra cultura. Parte de la cultura. Y hay que mantener. Le dijimos esta mañana, “¿qué trabajo [...]?”. Y nada, no trabajo, no tengo trabajo, como el otro mi hermano también no tiene.

Valeria: ¿Lo hacen porque no tienen trabajo o porque es parte de su cultura?

E: Parte de la cultura y parte es que no hay trabajo. Porque estando en la casa qué es lo que podemos mantener para nuestros hijos. Tenés suerte traés miel de abeja, todo, se consigue. [...] Siendo aborígen vamos a seguir siendo, porque vos mismo no podés cambiar. Teniendo plata podés cambiar.

11 Es éste el contenido que asumía la mencionada tensión en el contexto de la acción de las misiones franciscanas instaladas en Formosa a principios del siglo XX. Por cierto, las formas de trabajo comprendidas en el ámbito sedentario de la misión entraban en clara tensión con las formas en que históricamente organizaban la producción de su vida social quienes se querían convertir en cristianos, asalariados y colonos. Era ésta una tensión que se les aparecía a los misioneros como indolencia y falta de apego al trabajo, y que los indígenas resolvían en las retiradas estacionales al monte circundante para cazar, pescar y recolectar. La movilidad implicada en la “marisca”, a la vez que forma de resistencia cotidiana al trabajo agrícola, actualizaba una excesiva proximidad con la naturaleza que debía quedar en el pasado. Wright (2008) dice que en los intentos franciscanos por lograr la conversión de los *qom* –en productores mercantiles y trabajadores asalariados–, trabajo, misión y colono se constituyeron en la contraparte de “marisca”, desierto e indio.

La “marisca” se evidencia –para los *gom*– como una práctica inmutable y eterna de los indígenas. Imposibilitados de abandonarla, los diferencia. Pero no sólo lo hace, en cuanto indígenas, del resto, sino que también diferencia a “los que son pobres” de quienes no lo son. Cuando no se tiene “trabajo”, la “marisca” es una práctica a la cual se puede recurrir. Gordillo sostiene que “esta aboriginalidad [la simbolizada por la “marisca”] es también un marcador de clase, y mucha gente considera la marisca como una práctica que separa a los tobas [*gom*] pobres de los acomodados” (2004: 24; mi traducción). Pero en más de una oportunidad he escuchado a los *gom* afirmar que “el criollo también caza”. A este respecto, el *qarashe* (es decir, el líder junto a su pueblo) de Potae Napocna Navogoh decía:

Es común. Pero la diferencia es que el criollo a veces abusa de esto, porque como ellos tienen esa costumbre de buscar cosas es para vender. Los indígenas se van en busca de eso es para consumir. Entonces ahí es donde está la diferencia. Entonces cuando el criollo se va al campo cualquier animal que encuentra lo mata, es para poder vender en la ciudad, pescar la misma cosa, piel de animal silvestre la misma cosa. Todo es economía el tema de la marisca para el criollo. El indígena la única cosa que hace es buscar el ñandú, traer la carne y las plumas vender. Pero no así depredar.

La práctica de la “marisca”, común a indígenas y criollos, encuentra en las anteriores palabras una distinción fundada en un sentido armónico de la transformación del medio físico atribuido a los primeros y en otro sentido contrapuesto al anterior ligado al saqueo de los recursos de la naturaleza imputado a los segundos. Esto no me impide, sin embargo, sugerir que, en cuanto marcador de clase, la “marisca” establece la separación sin distinciones étnicas –aunque, quiero decir, con un peso histórico e identitario ciertamente distinto– entre quienes logran obtener de manera regular sus medios de vida y quienes no¹².

Por otra parte, si continúo con la propuesta de centrar la mirada en los sentidos contruidos en torno a la “marisca” y el “trabajo”, uno y otra constituyen prácticas, en principio, mutuamente excluyentes. La referencia más clara en este sentido remite al tiempo de “los antiguos” (es decir, los antepasados de los actuales *gom*). En el recuerdo de un *gom* de Misión Tacaaglé, de unos 35 años:

12 Sapkus (2002), en su clasificación en estratos de los criollos integrantes del Mocafor, atribuye a los “campesinos semiproletarizados” o “productores de infrasubsistencia” –la gran mayoría, por otra parte, de quienes conforman la base del movimiento–, la recurrencia regular a la caza de animales silvestres y la recolección de miel para el autoconsumo y la venta como parte de las tareas extraprediales realizadas para la supervivencia.

E: Porque ese tiempo, yo no lo viví, pero no conseguían trabajo. O digamos no conocían trabajo.

V: ¿Cómo no conocían trabajo?

E: Y, claro, porque ellos vivían en el monte. Y ellos lo que conocían más es mariscando. Los antiguos no trabajan, mariscan en el monte. [...] Pero ahora con éste que estamos, nosotros estamos modernizados, conocemos trabajo. Conocemos lo que es como construcción, así, conocemos todo eso. Estamos modernizados, ya no existe casi la marisca ahora.

En este contrapunto entre “marisca” y “trabajo”, el tiempo marca una divisoria de aguas: mientras que el de “los antiguos” fue uno en el que sólo se cazaba, pescaba y recolectaba en el monte, la modernidad ha traído consigo el trabajo asalariado (aquí, en un rubro característico del medio urbano: la construcción). Por su parte, desde su casa en Namqom, un frecuente mariscador y trabajador estacional en la producción de algodón rememoraba su experiencia más inmediata:

Y mi papá trabajaba en la zafra algodонера y a la vez se iba a mariscar. Entramos en la carpida algodонера y después de ahí empieza la cosecha algodонера, que es ahora, justamente esta es la época [mes de marzo]. Si terminaba eso ya nosotros no teníamos trabajo, empezamos a vivir en la caza solamente. O sea, a partir de terminar la caza, a partir de mayo, finaliza todo ese mes de mayo, junio, julio, agosto, septiembre hasta que llega el trabajo, todos esos meses nosotros vivíamos de la caza.

En cuanto a su carácter estacional, “marisca” y “trabajo” se suceden temporalmente: al fin de uno, sobreviene la otra. Sin embargo, la tensión entre ambas prácticas deja, por momentos, de ser tal. La “marisca” aparece en la conciencia como un “trabajo”; por cierto, uno que tiene al sacrificio como forma necesaria. Una artesana de Namqom me decía al respecto:

Es algo para vivir también, porque se van y consiguen algo de..., en vez de traer esos dos, tres pesos a la casa, traen carne del monte; porque uno trabaja en el centro, le dan plata, ¿no es cierto? En cambio, uno se va en el monte, trae carne. Pero no es que sólo la carne traen, porque todo lo que es del animal ñandú servía. Sirve. Porque hay gente todavía que se van al monte y traen las plumas, la carne, todo. Entonces con esa platita que juntás de las plumas, del cuero, con eso se compra algo de ropa para los chicos. Y así, es una especie de trabajo, y así, todas esas cositas del monte sirven.

La marisca “es una especie de trabajo”, por cuanto constituye una producción para el consumo directo de lo obtenido: la carne de los animales del monte alimenta. Pero lo es también, y en mayor medida, según el énfasis de

los propios *qom*, por cuanto constituye una producción de mercancías: las plumas y el cuero del ñandú se venden¹³.

Resulta oportuno, a esta altura del análisis de las formas de la conciencia, detenerme en la materialidad que expresan: quiero decir, en el carácter productivo o improductivo del trabajo. Observan Marx y Engels (1973) que el hombre se diferencia del resto de los animales por su capacidad para transformar al medio en un medio para sí mediante el trabajo, es decir, por la capacidad de actuar consciente y voluntariamente sobre la naturaleza, a fin de producir los medios de vida para su reproducción social. Es decir, que el trabajo se revela como condición de la vida humana: hay una producción intencional del medio, a través del uso de instrumentos de trabajo que, junto con la materia prima objeto del trabajo, constituyen los medios que es necesario consumir en el proceso de trabajo, con el fin de producir los valores de uso necesarios para satisfacer las necesidades humanas. Pero esto es así desde un punto de vista abstracto general (es decir, de manera independiente de las modalidades que asume en las distintas formas sociales). En la producción capitalista ya no alcanza con que el obrero produzca en términos generales: “Dentro del capitalismo, *sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer rentable el capital*” (Marx, 2001: 425-426; subrayado en el original). Desde el momento en que el objeto deja de ser simplemente la producción de valores de uso para pasar a ser la producción de plusvalía, el trabajo del individuo que aplicaba su fuerza de trabajo de manera directa en el proceso de producción va a perder contenido en sí mismo para pasar a constituirse en una forma subsumida en la reproducción del capital. De ahí en más, es el movimiento del capital total de la sociedad el que determina qué es un trabajador productivo, atribuyendo ese carácter sólo al que trabaja para adicionar más valor al capital, o sea, para la autovalorización del capital (Iñigo Carrera, J., 2004).

Por cierto, las actividades de caza, pesca y recolección, realizadas bajo la organización de la producción social fundada en las relaciones directas de dependencia personal, implicaban formas de trabajo relativamente simples. Esto, en el sentido de que se trataba de tareas para cuya ejecución bastaba con el desarrollo natural de la fuerza de trabajo, es decir, que el individuo hubiera desarrollado tanto la aptitud física como la conciencia y voluntad requeridas para trabajar, y con el desarrollo de cierta pericia adquirida en el ejercicio mismo del trabajo (Iñigo Carrera, J., 2004). Sin embargo, lejos de ser abstracta-

13 Cabe aclarar que la caza comercial presenta limitaciones vinculadas al carácter de propiedad privada de los campos donde se realiza. Se trata de limitaciones que, en el mejor de los casos, se sortean a través de permisos concedidos de manera informal por los propietarios de las explotaciones agropecuarias, que da como resultado, en ocasiones, la confiscación del arma de fuego portada, por la falta de su registro ante la Dirección de Fauna y Parques de la provincia e, incluso, situaciones que pueden adoptar un carácter altamente conflictivo.

mente improductivas, aquellas formas de trabajo resultaban productivas desde el punto de vista material de la producción social, por cuanto producían los valores de uso necesarios. Aún hoy, lo son en idéntico sentido; a pesar, claro está, de la ya mencionada restricción en la posibilidad de su realización por la creciente discontinuidad de la cobertura boscosa ante el avance de las tierras agropecuarias y por el progresivo acorralamiento territorial producto de la apropiación privada individual de los campos. Ahora bien, estas mismas formas de trabajo resultan productivas también desde el punto de vista de la organización de la producción social a través del mercado, por cuanto producen valor, y, aun, desde el punto de vista de la organización capitalista de la producción social, cuando de lo que se trata es de la producción de plusvalía. Por cierto, la mercantilización de los recursos obtenidos de la caza conlleva una apropiación de plustrabajo, por cuanto el productor directo vende la mercancía por debajo del valor al que luego se realiza normalmente en el mercado.

DE PÉRDIDAS, AUSENCIAS Y DEPENDENCIAS

Productivas por donde se las mire –las formas de trabajo implicadas en la caza, pesca y recolección–, no obstante, la condición de trabajador productivo de los indígenas ha sido paradójica y sistemáticamente obliterada, en pos del diseño del estigma de improductivo como justificador del proceso de creación de las condiciones para la valorización capitalista de su trabajo (Trinchero y Leguizamón, 1995)¹⁴. Es de notar que, aún a mediados de la

241

14 Lejos de haber sido expresada únicamente por quienes personificaron el avance del capital sobre la región, la negación de la condición de trabajador ha sido encarnada, asimismo, y de manera mucho más reciente, por quienes monopolizaron en los setenta la producción de conocimiento antropológico sobre los indígenas del Chaco: la etnografía fenomenológica. Su representante más conspicuo sostenía que es en el mito donde reside la esencia de la cultura del hombre etnográfico y es, por tanto, en él donde debe referenciarse la explicación de su comportamiento (Bórmida, 1969 y 1976). A partir de esta argumentación, primero, se atribuyen el desarrollo de las técnicas implicadas en las actividades económicas de producción, así como la creación de los instrumentos utilizados en esas tareas, y aun la división sexual del trabajo y las prácticas de consumo involucradas, a la acción de personajes tesmofóricos y no a la desplegada por los hombres; y segundo, aquellas actividades, a la vez que restringidas a la caza, pesca y recolección, no son concebidas como trabajo, el cual, por su parte, es identificado con la agricultura y el trabajo asalariado y presentado como ajeno a la naturaleza del hombre etnográfico (Mashnshnek, 1975). Sobre la base de la atribución de estos contenidos a la conciencia indígena –recordemos, presentada como mítica, irracional y ajena a los principios de la razón occidental–, lo que caracterizaría a los indígenas, antes que el estigma de improductivo, es la posesión de una cualidad distintiva: su incapacidad radica en que el trabajo es ajeno a su naturaleza –una inalterable con la historia–. La etnología fenomenológica evidenció su cinismo al consagrar la naturalidad de la pobreza en que esos pueblos producían su vida. Como si la pobreza estuviera portada en su misma condición de indígena (Bórmida, 1969). Por cierto, los propios pueblos indígenas terminaron imputados con la responsabilidad por la persistencia en condiciones de vida miserables. Imputación que, a la vez, ponía en duda la necesidad, por ejemplo, de intervenir en pos de la mejora de esas condiciones de vida (Bórmida, 1976).

década de 2000, y como beneficiarios de programas sociales (nacionales y provinciales) en materia de empleo y alimentación, los indígenas eran presentados como portadores de la necesidad de la asistencia. Por cierto, la carencia de bienes y servicios básicos, fundamentalmente alimentarios, y de trabajo, fue institucionalizada como carencia particular o del sujeto individual, obliterando así la relación social que da lugar a la asistencia (Grassi, 2003). Y, en su modalidad, las acciones asistenciales y compensatorias primaron sobre las de promoción de actividades destinadas a la producción de mercancías que entraran en el consumo social general, es decir, sobre el impulso al desarrollo de los atributos productivos de los *qom* (Iñigo Carrera, V., 2008). Quiero decir: también las modalidades de la asistencia a la pobreza y al desempleo (que comprendían ayudas económicas no remunerativas, asistencia alimentaria directa, pensiones asistenciales no contributivas) construían como su objeto a un sujeto a quien negaban su condición de trabajador. ¿Bajo qué forma se les presenta esto a quienes se encuentran en la gestión de esas modalidades de la asistencia? Como la simple ausencia o, en el mejor de los casos, pérdida de una “cultura productiva” que alguna vez el trabajador indígena supo conseguir a través del aprendizaje de la agricultura.

Por cierto, esta forma específica de la actividad productiva ha sido erigida, de manera histórica, en la quintaesencia del trabajo verdaderamente productivo. La radicación del indígena en la tierra y su introducción, educación y entrenamiento en las labores agrícolas, como formas de su conversión en trabajadores productivos para el capital, han sido parte de un proyecto civilizador cuyos coletazos es posible advertir en el presente. Es sabido el papel encarnado por el Estado (en sus distintos niveles, de forma directa o mediada por el accionar de otros actores, de manera solidaria pero también en tensión) en el desarrollo de un trabajador con determinados atributos productivos; esto, desde el momento mismo de expropiación –de manera violenta– de la población indígena de sus condiciones materiales de existencia originarias.

En la colonización de la subjetividad de los indígenas –tanto en sus atributos materiales como mentales– desempeñaron un papel insoslayable las misiones religiosas y las reducciones estatales establecidas en las primeras décadas del siglo XX, en cuanto “formas legales de espacialización y organización de colectivos indígenas” (Briones y Delrio, 2002: 45). Aquella encontró una continuidad –sobre otras bases– en la creación de colonias agrícolas hacia la década de 1940, cuando la gestión estatal de los asuntos indígenas –encarnada por el Consejo Agrario Nacional– pasó a consistir, antes que en su colocación, en su integración (Briones y Carrasco,

1996)¹⁵. El objetivo seguía siendo, aún entonces, su incorporación a la civilización –a través de la instrucción elemental, agrícola y religiosa–, y las maneras evidenciaban la persistencia del paternalismo estatal, a través de la entrega de tierras, semillas, implementos agrícolas y alimentos. En una misma dirección, en los inicios de la segunda presidencia de Juan D. Perón, se implementó el Segundo Plan Quinquenal (1953-1957), que establecía como un objetivo la protección del indígena por la acción directa del Estado mediante su incorporación progresiva al ritmo y nivel de vida general de la nación (Dirección de Información Parlamentaria, 1991), y se sancionó una ley de creación de colonias granjas de adaptación y educación en, entre otras jurisdicciones, el Territorio Nacional de Formosa. Con posterioridad a su provincialización en 1955, la colonización con indígenas fue también contemplada en el marco de una ley de carácter general y en la órbita de un organismo específico. La Ley N° 113/60 de Colonización y Tierras Fiscales señalaba que el ciudadano aborígen podía ser adjudicatario de la tierra fiscal, previa acreditación de su capacidad para ello, y preveía planes especiales de habilitación, con el objeto de conseguir el aprovechamiento integral, racional e intensivo de la tierra, invirtiéndose su producto en la adquisición de máquinas y herramientas para uso de los indígenas. Por su parte, la Dirección de Colonias Aborígenes –creada en 1963 bajo la égida del Ministerio de Asuntos Sociales, con el fin de que el Estado provincial tomara a su cargo lo atinente a la población indígena– tenía como funciones: colonizar con aborígenes las reservas existentes, sobre la base de la subdivisión en unidades económicas, de acuerdo con la Ley N° 113; incrementar las fuentes de trabajo existentes y propiciar la instalación de nuevas explotaciones agrícolas e industrias; planificar y dirigir la ejecución de los trabajos en chacras y talleres; tomar a su cargo lo relativo a la comercialización e industrialización de las producciones de las colonias; otorgar préstamos en herramientas, animales, mercaderías y controlar su amortización; garantizar a los indígenas la posesión de sus propiedades (Decreto

15 Briones y Delrio (2002) señalan que a las primeras dos formas de radicación (misiones y reducciones) subyacía la construcción de los indígenas chaqueños según parámetros de máxima alteridad, y la concepción de la necesidad de su civilización como momento previo a su argentinización; y, a la radicación en colonias agrícolas, la conclusión de esa argentinización. En el caso de las comunidades referidas en este trabajo, Tacaaglé fue, en sus orígenes, una misión católica de la orden de los franciscanos, fundada en 1901, en el marco del Art. 100 de la Ley N° 817 de Inmigración y Colonización de 1876, que disponía la creación de misiones con el objeto de procurar la atracción gradual de las tribus indígenas a la vida civilizada, estableciéndolas por familias en lotes de cien hectáreas (Consejo Agrario Nacional, 1945). Por su parte, Potae Napocna Navogoh (anteriormente, La Primavera) fue, primero, una misión de la Iglesia protestante británica Emmanuel, que, establecida en 1937, procuró su civilización a partir de la prédica evangélica, la alfabetización y la transformación en trabajadores agrícolas, y luego, en 1952, una colonia bajo la jurisdicción de la Dirección de Protección al Aborígen (creada en 1946, en el ámbito de la Secretaría de Trabajo y Previsión, en reemplazo de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, y disuelta en 1955 con el golpe militar a Juan D. Perón), encargada de la adquisición de implementos agrícolas y ganado con destino a las colonias existentes.

N° 1363). Es de notar que, en la actualidad, la dedicación de los *qom* de Misión Tacaaglé y Potae Napocna Navogoh a la producción de algodón sólo es posible por la asistencia brindada por el ICA y el Ministerio de la Producción y Ambiente de la provincia, consistente en la preparación del suelo, la provisión de las semillas necesarias, el suministro de los insumos utilizados (herbicidas, insecticidas, regulador de crecimiento) y la entrega de mercaderías (harina, azúcar, yerba, sal, grasa) para el sostenimiento inmediato de las familias durante el período de ocupación en las tareas agrícolas¹⁶.

En síntesis: los indígenas fueron orientados hacia la labor agrícola, disciplinados en la organización de los procesos de trabajo, adiestrados en la comercialización de su producción, administrados en su subsistencia e instruidos escolar, moral y religiosamente. Todo lo cual, sostiene Arengo (1996), erosionó, cuando no socavó por completo, su autonomía para garantizar la misma subsistencia. Una de las manifestaciones señaladas de manera corriente aún hoy es la necesidad de contar con instancias de coordinación externas a la hora de poner en marcha sus atributos productivos. Así lo refería quien se desempeñó como presidente del ICA:

E: Nosotros formamos cooperativas de hacheros, [...] tuvimos aserraderos. Pero vimos que todos esos programas económicos funcionaban en la medida en que el mercado funcionaba y que estábamos nosotros administrando eso. ¿Por qué? Porque la gente su trabajo lo hace, pero ellos siempre tienen una palabra que a nosotros no nos gusta pero que refleja. Es decir, nosotros, ¿qué pasa?, les decimos “les vamos a dar, vamos a hacer un proyecto de carpintería, son diez, bueno, les vamos a dar los medios, todo”, pensando que ellos ya están en condiciones de funcionar. Después fracasa. Entonces atribuimos que fracasa porque la gente no trabaja. Entonces ellos dicen: “lo que necesitamos es un capataz”, que es como lo formulan, como que necesitan la presencia del blanco para que esté encima y dirija. [...] Yo creo que es cuestionable, no es lo correcto, no es lo que tendría que ser, pero cuando ellos te dicen, ellos tienen el concepto de que en el trabajo necesitan una conducción, un responsable.

V: ¿Ellos mismos?

E: Ellos mismos. El capataz es como aquel que estaba en el ingenio, que les marcaba “hay que hacer esto, esto es lo que hay que hacer, hoy se cosecha tanto, acá termina la tarea, hoy se limpia tantos surcos”, era el capataz que hacía el seguimiento. Nosotros hemos encontrado como que entre ellos no se respeta esa autoridad [la de un indígena sobre los otros], viste que es un poco como algo familiar. [...] es como que el blanco, entre ellos es positivo eso, ¿no?

16 Claro está que detrás de la aparente continuidad en el rol del Estado en lo referido a la promoción de la producción agrícola a través del despliegue de mecanismos similares a los de antaño asoman mutaciones propias del curso histórico concreto que siguió el proceso de acumulación de capital en la región.

A la hora de hacer referencia a la presentación de proyectos por ser ejecutados en el marco del Plan Nacional de Desarrollo Local y Economía Social “Manos a la Obra”¹⁷, el coordinador del Mocafor en la localidad de Misión Tacaaglé me comentaba: “Lo que necesitan [los indígenas] es una buena coordinación. Muchas veces han vendido los animales o herramientas que han tenido. Pero eso es por la falta de un buen trabajo. Si se les baja bien la información, ellos entienden”.

En su argumentación acerca de la “dependencia” en que se encuentran sumidos los indígenas chaqueños, Arengo llega a sostener, incluso, que “Ciertamente, contribuyó a crear y mantener una cultura de la dependencia que prácticamente ha definido la vida económica de los aborígenes en la porción este del Chaco, hasta el presente” (1996: 212; mi traducción). Es indudable la producción de dependencias en la que, a lo largo de la historia, se han visto implicados los indígenas, por un lado, y, en el mejor de los casos, un Estado proteccionista y paternalista, por otro. Sin embargo, suponer, con la autora, que se trata de una “cultura” que, con origen en el “proceso civilizatorio”, se encontraría en la base de –aún más, definiría– la naturaleza misma de su lógica actual de producción –una lógica, dice, relacionada con el crédito y los subsidios– implicaría soslayar la determinación general de los *qom* como una población trabajadora cuyos atributos productivos se han visto progresivamente mutilados.

Por cierto, la asociación de la práctica de asistencia del Estado con la generación de lazos de “dependencia”, más aún, con la pérdida paulatina y continua de la “cultura productiva”, se revela generalizada en la administración pública formoseña. Diversos funcionarios se expresan en este sentido. El subsecretario de Empleo de la provincia aludía, a fines de la década de 1990, a la “pérdida de la cultura productiva como consecuencia de las políticas implementadas por el Estado basadas en el asistencialismo”. Por su parte, el ya citado presidente del ICA refería, como mencioné al inicio de este trabajo, “una gran dependencia de pedir todo”, ilustrando la adopción de formas pasivas de receptividad¹⁸.

La “dependencia” –en principio, pero no de manera única– para la obtención de los medios de vida se hace presente también en las formas de

17 Se trató de un programa de asistencia al desempleo lanzado en 2003 que procuró trascender el subsidio transitorio al ingreso de los hogares a través de estrategias que promovieran la creación y consolidación de emprendimientos productivos y comunitarios de pequeña escala con criterio de autosustentabilidad, estratégicos en el marco del desarrollo local. En agosto de 2004 eran 73 los proyectos aprobados en la provincia de Formosa. Aquellos presentados por comunidades indígenas (entre ellas, Namqom) se restringían a la confección de artesanías.

18 Ya mencioné los análisis antropológicos que hablan de la “dependencia” respecto de la asistencia brindada por los organismos estatales, y la explican sobre la base de formular la existencia de una “cultura cazadora-recolectora” natural y esencialmente propia.

la conciencia indígenas. Es cierto que la “ayuda del Gobierno”, identificada con las distintas formas de la asistencia estatal pero de manera predominante con la entrega de mercaderías, es valorada de modo positivo por dirigentes políticos indígenas con vínculos con la estructura de poder local, a partir de su empleo en la administración pública provincial o municipal, su pertenencia a facciones del Partido Justicialista, históricamente dominante en Formosa, o a asociaciones comunitarias. Pero no es menos cierto que, reconocida como de larga data, la “dependencia” es también concebida como claramente intencionada. Al respecto, me decía un *qom* de Misión Tacaaglé: “Hemos sido sometidos de esa forma. Se le busca depender del otro para poder seguir recibiendo las migajas que el otro le da. Todo el tiempo estamos dependiendo, ‘¿cuándo voy a tener una olla popular, cuándo voy a tener una caja, cuándo me van a dar pensión?’”. Esta concepción no está aislada; por el contrario, muchos de sus elementos resultan recurrentes:

El tema es que acá a la gente le hicieron, le hicieron acostumbrar en el comedor. Vino la política ésta, crearon comedores comunitarios, la gente se van ahí, retiran comida, le dan bolsita. Y entonces la gente ya están acostumbrados, ya están en pleno, o sea, ya le metieron la mentalidad de mostrar a la bolsita de pan. O sea, al pueblo aborigen lo enseñaron de mirar a la olla. Porque viste que acá, allá está el comedor ése, y está el otro comedor comunitario y acá se está por levantar otro comedor. Es decir, nosotros, yo a mi hija yo ya le enseño que a ella le mantengan. En vez de enseñarle a mis hijos que ellos trabajen, que ellos sean algo más que yo. La verdad nosotros necesitamos, yo necesito para comer al día, pero necesito de vivir de un trabajo digno y, bueno, lo que gano compro para mi mercadería y con eso me mantengo. Pero no es lo que me malacostumbren, ya que ellos me mantienen. [...] O sea, que la gente ya no, ya nos hicieron acostumbrar, le hicieron acostumbrar totalmente. Nunca usted vas a escuchar un aborigen de que te dice “yo necesito el título definitivo de la propiedad de la tierra, yo quiero trabajar, necesito el apoyo técnico para trabajar en la tierra, necesito que me entreguen semilla en tiempo y forma”. Nunca. Si vos hablás con uno, dice: “nosotros queremos caja [alimentaria]”, empiezan a [...] porque eso le hicieron, le hicieron meter en la cabeza de que les regalan cosas. Y eso es la mentalidad de ellos. No sé, hay muchos hermanos que están en la conformidad porque viven en la dependencia pero no en la independencia. Lo que le dice el Gobierno, bueno, agradecen. Y muchos hermanos que hoy se mueren de hambre porque dependen mucho del Gobierno, de la religión, de los partidos políticos, o sea son gente que dependen, y no de sí mismos para poder salir a rebuscar estas cosas. Yo creo que eso lo que tiene que cambiar el pueblo indígena, de no vivir en la dependencia [...] Entonces el pueblo indígena no queremos ser dependientes, sino queremos ser independientes y nosotros seamos los protagonistas de lo que vamos a hacer.

Dos son las cuestiones por subrayar respecto de estas palabras de un *qom* de Namqom. Primera: resulta significativa, en cuanto implicancia de la “dependencia”, y ya no sólo causa o manifestación, la pérdida progresiva de atributos productivos (materiales pero también mentales). Segunda: resulta igualmente significativa, en contraposición con aquellas construcciones de sentido que hablaban de la ajenidad del indígena al trabajo, la reivindicación de una trayectoria como trabajador.

CONCLUSIÓN

Dije en la introducción que el propósito del presente trabajo era examinar el proceso de desplazamiento de la producción del que son objeto los *qom* del Chaco centro-oriental, atendiendo a las formas que asume su materialidad en la conciencia de los sujetos. Para ello, desplegué la construcción de unos sentidos cotidianos (producidos por los *qom*, agentes del Estado, criollos) que expresan, de manera paradigmática, esas formas: la tensión entre “marisca” y “trabajo”, la supuesta ausencia –o, en el mejor de los casos, pérdida– de una “cultura productiva”, y la “dependencia” en que se encontrarían sumidos los indígenas chaqueños. Y, al hacerlo, invité a realizar un contrapunto entre aquéllos –y su correlato en la academia– y las formas en que los indígenas (re)producen su vida. De resultas, se trata de unas construcciones de sentido que evidencian una estigmatización de estas últimas¹⁹. A lo largo de la historia, son raras las veces en que el Estado, tanto nacional como provincial, no construyó representaciones estigmatizadoras sobre los pueblos indígenas (Vázquez, 2002); agrego: narrativas hegemónicas incorporadas, internalizadas y disputadas por los mismos sujetos. En el Chaco central, el proceso de estigmatización –en su constitución en condición de posibilidad de formas de legitimación política de prácticas de poder concretas– ha tenido por objeto uno evidente: el que nos muestra Trinchero (2000) en su análisis de las trayectorias sociales sobre las que el Estado diseña sus modalidades de intervención. Allí, el autor despliega el proceso de estigmatización, sobre la base de la naturalización, de las racionalidades (re)productivas indígenas. Por cierto, las construcciones de sentido desplegadas en este trabajo no hacen sino naturalizar las formas productivas de los trabajadores indígenas, en cuanto configuradoras de una “cultura cazadora-recolectora”

19 En su conocido ensayo sobre el estigma, Goffman distingue tres tipos de atributos indeseables devenidos estereotipos –tal la definición que brinda de estigma–: “las abominaciones del cuerpo”, “los defectos del carácter del individuo” y –los que aquí nos interesan– “los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia” (2003: 14).

a la que se borra de toda especificidad histórica, desde el momento en que se busca con ella explicar la forma de su inserción actual en la organización capitalista de la producción social. Frente a esto, los *qom* son elocuentes respecto de la forma en que sus prácticas (re)productivas históricamente específicas son objeto de la producción de estigmas sociales.

Ya Marx (1973), refiriéndose a los economistas clásicos y su afirmación del carácter natural y, por tanto, eterno de las instituciones y relaciones de producción burguesas, advertía que la atribución de relaciones sociales, y del producto de esas relaciones sociales, a la naturaleza hace olvidar su génesis y carácter históricos. Y de los peligros que ello encierra. Reconstruidos entonces los términos en que son construidos los sentidos acerca de los indígenas como trabajadores, la pregunta –que se abre a partir de lo hasta aquí desarrollado– es por las posibles implicancias de esa construcción en las formas de acción política de los *qom* de la porción oriental del Chaco central, y en particular, en los límites y posibilidades del proceso de lucha mencionado en la introducción. Pero éste será el objeto de futuros trabajos. ✱

REFERENCIAS

1. Alvarsson, Jan-Åke. 1999. Foraging in Town: Survival Strategies among the 'Weenhayek of Bolivia and Argentina. En *Peoples of the Gran Chaco*, ed. Elmer Miller, pp. 23-36. Westport, Bergin y Garvey.
2. Arengo, Elena. 1996. "Civilization and Its Discontents". History and Aboriginal Identity in the Argentine Chaco. Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, New School for Social Research, Nueva York.
3. Bartolomé, Miguel Alberto. 1972. La situación de los indígenas en la Argentina: área chaqueña y provincia de Misiones. En *La situación del indígena en América del Sur (aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos)*, coord. Georg Grünberg, pp. 309-352. Montevideo, Tierra Nueva.
4. Beck, Hugo. 1994. Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950. Resistencia. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet, Fundanord.
5. Bórmida, Marcelo. 1976. *Etnología y fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. Buenos Aires, Ediciones Cervantes.
6. Bórmida, Marcelo. 1969. Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tautegórica. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre* 12, pp. 9-52.
7. Braunstein, José y Elmer Miller. 1999. Ethnohistorical Introduction. En *Peoples of the Gran Chaco*, ed. Elmer Miller, pp. 1-22. Westport, Bergin y Garvey.
8. Briones, Claudia y Morita Carrasco. 1996. *"La tierra que nos quitaron". Reclamamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires, Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat - IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
9. Briones, Claudia y Walter Delrio. 2002. Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En *Fronteras, ciudades y Estados*, comps. Ana Teruel, Mónica Lacarrieu y Omar Jerez, pp. 45-78. Córdoba, Alción.
10. Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.
11. Consejo Agrario Nacional. 1945. *El problema indígena en la Argentina*. Buenos Aires, Secretaría de Trabajo y Previsión.
12. Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi. 1971. *De la algarroba al algodón. Movimiento mesiánico de los guaycurú*. Buenos Aires, Juárez Editor.
13. Decreto N° 1363. Creación de colonias aborígenes. Formosa, 08/08/1963.
14. Dirección de Información Parlamentaria. 1991. Tratamiento de la cuestión indígena. Buenos Aires, Congreso de la Nación.
15. Goffman, Erving. 2003. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.
16. Golbert, Laura. 2004. *¿Derecho a la inclusión o paz social? Plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados*. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
17. Gordillo, Gastón. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo.
18. Gordillo, Gastón. 2004. *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham, Duke University Press.
19. Grassi, Estela. 2003. *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame (I)*. Buenos Aires, Espacio.

20. Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales. 2012. Balance general del estado legal de las tierras de la provincia de Formosa. Año 1960-2012. Consultado el 4 de marzo de 2013 en <http://www.formosa.gob.ar/>.
21. Iñigo Carrera, Valeria. 2012a. Movilización indígena en el Chaco argentino. Acción y conciencia políticas entre los qom del este de Formosa. *Indiana* 29, pp. 273-301.
22. Iñigo Carrera, Valeria. 2012b. Movilización indígena en el noreste formoseño. Notas a propósito de un caso. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 37 (2), pp. 457-462.
23. Iñigo Carrera, Valeria. 2009. De trabajadores asalariados y productores independientes de mercancías a población obrera sobrante: el desplazamiento de los tobas del este de Formosa de la producción algodonera. En *Fronteras del desarrollo. Impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo*, coords. Héctor Hugo Trincherro y Elena Belli, pp. 173-210. Buenos Aires, Biblos.
24. Iñigo Carrera, Valeria. 2008. Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
25. Iñigo Carrera, Juan. 2008. *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*. Buenos Aires: Imago Mundi.
26. Iñigo Carrera, Juan. 2004. *Trabajo infantil y capital*. Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.
27. Iñigo Carrera, Nicolás. 1984. *Indígenas y fronteras. Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
28. Lagos, Marcelo. 2000. *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1870-1920*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
29. Ley N° 113. Régimen de Colonización y Tierras Fiscales. Formosa, 1963.
30. Marx, Karl. 2001. *El capital. Crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica.
31. Marx, Karl. 1973. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del Señor Proudhon*. Buenos Aires, Cartago.
32. Marx, Karl y Friedrich Engels. 1973. *La ideología alemana*. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos.
33. Mashnshnek, Celia. 1975. Aportes para una comprensión de la economía de los Mataco. *Scripta Ethnologica* 3 (1), pp. 7-39.
34. Menéndez, Eduardo. 2002. El malestar actual de la antropología o de la casi imposibilidad de pensar lo ideológico. *Revista de Antropología Social* 11, pp. 39-87.
35. Miller, Elmer. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI Editores.
36. Movimiento Campesino de Formosa (Mocafor). 2005. Parte de prensa. General Belgrano, 20/07/2005.
37. Sapkus, Sergio. 2002. Campesinado y protesta rural en el noreste argentino. El Movimiento Campesino de Formosa (1995-2000). Tesis de Maestría, Programa de Postgrado en Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Misiones.
38. Trincherro, Héctor Hugo. 2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires, Eudeba.

39. Trinchero, Héctor Hugo. 1994. Compromiso y distanciamiento: configuraciones de la crítica etnográfica contemporánea. *Runa* 21, pp. 317-333.
40. Trinchero, Héctor Hugo y Juan Martín Leguizamón. 1995. Fronteras de la modernización. Reproducción del capital y de la fuerza de trabajo en el umbral al Chaco argentino. En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*, ed. Héctor Hugo Trinchero, pp. 15-44. Buenos Aires, Biblos.
41. Vázquez, Héctor. 2002. Procesos identitarios, "minorías" étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina. *Amnis, Revue de Civilisation Contemporaine Europe/Amériques* 2. Disponible en: <http://amnis.revues.org/167> [Consultado el 16 de abril de 2011].
42. Vivaldi, Ana. 2010. El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio toba. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, eds. Gastón Gordillo y Silvia Hirsch, pp. 101-121. Buenos Aires, La Crujía.
43. Von Bremen, Volker. 2000. Dynamics of Adaptation to Market Economy among the Ayoréode of Northwest Paraguay. En *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination*, eds. Peter Schweitzer, Megan Bieseley y Robert K. Hitchcock, pp. 275-286. Nueva York, Berghahn Books.
44. Von Bremen, Volker. 1987. *Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco Argentina, Paraguay, Bolivia*. Stuttgart, Servicios de Desarrollo de las Iglesias.
45. Wright, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos.